



HAL
open science

La science et les secrets de la nature à Naples à la Renaissance : la magie naturelle de Giovan Battista Della Porta

Donato Verardi

► **To cite this version:**

Donato Verardi. La science et les secrets de la nature à Naples à la Renaissance : la magie naturelle de Giovan Battista Della Porta. Histoire. Université Paris-Est, 2017. Français. NNT : 2017PESC0091 . tel-01938280

HAL Id: tel-01938280

<https://theses.hal.science/tel-01938280>

Submitted on 28 Nov 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÀ DI PISA – UNIVERSITÉ PARIS EST (École doctorale
Cultures et Sociétés)

Dottorato di ricerca in cotutela in / Doctorat de recherche en
FILOSOFIA (XXIX Ciclo): Storia della Filosofia / HISTOIRE:
Histoire du Moyen Âge

DONATO VERARDI

La scienza e i segreti della natura a Napoli nel
Rinascimento: la magia naturale di Giovan Battista Della
Porta

Direttori di ricerca/ Directeurs de recherche:

Prof. NICOLAS WEILL-PAROT

Prof. ALFONSO M. IACONO

Componenti della commissione/ Membres du jury:

Nicolas Weill-Parot, Roberto Poma, Alfredo Perifano, Stéphane Toussaint,
Alfonso M. Iacono, Vittoria Perrone Compagni, Simonetta Bassi, Sandra
Plastina

Ringraziamenti

Al momento di consegnare la presente tesi dottorale sono lieto di ringraziare *in primis* i miei direttori di ricerca, il professor Nicolas Weill-Parot, che ha seguito costantemente il mio lavoro, e il professor Alfonso M. Iacono. Un sentito ringraziamento va al professor Stefano Poggi, tutor italiano per molta parte del mio dottorato.

In questi anni ho avuto la fortuna di avvalermi dei consigli di numerosissimi studiosi, incontrati per lo più durante la partecipazione ad alcuni convegni di studio in Italia, in Francia, in Spagna e in Inghilterra. A tutti loro va il mio più vivo ringraziamento.

Grazie al professor Alfredo Perifano, incontrato a Firenze e poi a Parigi, per i consigli riguardanti la letteratura alchemica e le suggestioni concernenti il tema della “segretezza” nel Rinascimento.

Nel corso della stesura di queste pagine hanno avuto un ruolo basilare gli insegnamenti della professoressa Graziella Federici Vescovini – che per prima ha creduto in questo progetto –, nonché della professoressa Vittoria Perrone Compagni, con la quale in questi anni ho avuto diversi dialoghi per me fondamentali.

Grazie anche al professor Tristan Dragon per la lettura del lavoro nella sua stesura finale.

Un ringraziamento e un pensiero commosso, infine, vanno alla compianta professoressa Germana Ernst, in ricordo della quale dedico questa tesi.

Parigi, 18 gennaio 2017

Science and the secret of nature in Naples in the Renaissance: the natural magic of Giovan Battista Della Porta

La science et les secrets de la nature à Naples à la Renaissance :
la magie naturelle de Giovan Battista Della Porta

Mots clés : Giovan Battista Della Porta, Renaissance, Italie, Naples, magie naturelle, astrologie, science, Aristote, secret, occulte

Keywords: Giovan Battista Della Porta, Renaissance, Italy, Naples, Natural magic, astrology, science, Aristotle, secret, occult.

Centre de recherche en histoire européenne comparée (CRHEC)

Equipe d'accueil 4392

Université Paris Est Créteil Val de Marne

Bâtiment i, bureau i3-221

61, avenue du Général de Gaulle

94010 Créteil Cédex

(FRANCE)

Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere

Università di Pisa

VIA PAOLI, 15 56126 PISA (PI)

ITALIA

Résumé substantiel

La thèse propose une reconstruction de la pensée philosophique et scientifique de Giovan Battista della Porta (1535-1615). En particulier, le travail est consacré à la reconstruction de la notion de « secrets naturels » au cœur de la pensée philosophique de Della Porta et de son projet de réforme de la magie naturelle.

Le discours sur le «secret de la nature» et sur sa rationalisation pendant les siècles de la Renaissance est particulièrement complexe et il intéresse des problématiques afférentes à différentes traditions de pensée. L'expérience de Della Porta est assez emblématique des problèmes que les philosophes de la nature italiens ont pu rencontrer en ce temps-là. Je m'attache à démontrer que la rationalisation du « secret de la nature » chez Della Porta est reliée d'un côté aux problèmes de démonologie, de l'autre côté à celles de l'astrologie.

La recherche est divisée en quatre parties : la première est consacrée à l'historiographie et à la réception de Della Porta. J'ai étudié le sens de la magie naturelle, du point de vue de la réception immédiate de la pensée de Della Porta, et notamment le problème posé par le statut qu'elle accorde à l'action des démons. J'ai montré comment la question reste discutée dans l'historiographie récente. La seconde partie est consacrée à la relation de la pensée de Della Porta avec le milieu de l'aristotélisme napolitain. La troisième partie est consacrée à la question de la causalité et du débat relatif à l'astrologie et au sens à donner à la sympathie par laquelle on peut expliquer l'influx céleste. J'ai étudié la tension entre amitié et sympathie dans le contexte de l'astrologie, pour reprendre – dans la quatrième partie – la question de la ressemblance au cœur des traités de physionomie de Della Porta et de sa méthode de recherche relative aux « secrets de la nature ».

Le diable et le secret de la nature : le contexte historique

Comme je le montre surtout dans la première partie de la thèse, à l'époque de la Contre-Réforme, le débat démonologique est brûlant. Après la bulle

Coeli et terrae contra exercentes Astrologiae Iudiciariae Artem, que le pape Sixte V promulgue le 5 janvier 1586, on pourrait écrire que le diable a été représenté comme un être muni d'un trident : la première branche renfermant la magie, la nécromancie et la sorcellerie ; la deuxième indiquant le rationalisme extrême des athées, des libertins et des fatalistes ; la troisième, et ceci consiste la vraie nouveauté, désignant l'astrologie judiciaire qui procède par conjectures. Cette forme d'astrologie, même si l'on ne peut pas la superposer avec l'astrologie fataliste parce qu'elle est fondée sur la catégorie logique du « possible », doit être considérée de toute façon comme un produit du diable, parce qu'elle pourrait induire en erreur et conduire à l'hérésie. L'association sorcellerie-diable aux XVI^e et XVII^e siècles est alors bien ancrée grâce à presque un siècle d'élaborations conceptuelles sur ce sujet. L'association entre le rationalisme et le diable, même si elle n'est pas une nouveauté, a eu de son côté des conséquences malheureuses durant cette période. Il semble que les hommes de cultures de ce temps devaient se soucier surtout de l'accusation d'athéisme, de même que ceux que l'on commence à définir avec quelque suspicion comme « naturalistes ». Selon les démonologues, le diable peut arriver à faire croire qu'il n'existe pas. Le diable alors se camoufle grâce à des phénomènes occultes que les « naturalistes » considèrent comme indépendants de l'action démoniaque. « Diabolus [...] opera naturae non ingreditur » assure ainsi Tommaso Campanella (1568-1639). L'accusation de complicité avec le diable est toujours proche. Certains philosophes cherchent à rationaliser le discours sur la nature, avec des marges de manœuvre très réduites, en sauvegardant la notion de « secret de la nature » de toute contamination démoniaque. Cependant, libérer les « points obscurs » de la nature de la domination du diable, en combattant la croyance dans l'intervention du diable dans le monde naturel (croyance que certains philosophes considèrent alors comme une superstition d'individus mal dégrossis) est plutôt hardi dans ce contexte historique. Il faut faire attention à ne pas tomber dans le piège de la « tentation libertine » du matérialisme astrologique, et de la négation de l'existence des démons qui s'ensuivrait, thèse à la limite de l'athéisme. Mais il est aussi dangereux de défendre l'astrologie conjecturale. Même si elle n'est pas fondée sur une vision fataliste du monde conduisant à

l'athéisme, cette forme de savoir est de toute façon suspecte et à la limite de l'hérésie. Et de fait, d'après les autorités religieuses de ce temps, elle est aussi un fruit du diable.

La position théorique de Della Porta

Comme je le montre, Della Porta s'est chargé de ce problème pour l'essentiel dans la *Magia naturalis* (1558). Della Porta soutenait – sans pour cela ressentir la nécessité de se justifier – que dans la nature, qu'il comprend comme un *ens in fieri*, ce ne sont pas les démons qui agissent mais la matière, la forme et la qualité des éléments qui composent la substance naturelle. Le rôle de la forme (qui est produite par le ciel étoilé) est essentiel pour que les vertus physiques des astres soient reçues. Les corps célestes agissent sur le monde avec leur mouvement et leur chaleur, sur la base également du lieu naturel des éléments et de l'aspect du ciel. La forme permet que les influences célestes soient reçues, en donnant au médicament (le «secret de la nature») sa «propriété particulière». L'action de la forme, même si elle est «occulte», est quand même une action physique, et son siège, le premier ciel, est physique. D'après le philosophe, cela n'est pas en contradiction avec le fait que la forme a une origine divine. Dans un univers structuré «par degrés», du premier ciel il est possible de remonter aux intelligences (que Della Porta, en suivant la doctrine d'Avicenne et de l'auteur du *Liber de causis*, identifie avec les anges), jusqu'à Dieu lui-même, qui est l'artisan de la forme, ainsi que la cause universelle de chaque être naturel.

Dans *Cryptologie* (1606-1615), le Napolitain dévoile une série de secrets, et celui relatif à l'action à distance d'un médicament n'est pas le moindre d'entre eux. L'action à distance n'arrive pas grâce à l'imagination, qui selon Avicenne et ses disciples est capable d'agir *in corpore alieno sicut in proprio*. Della Porta a une conception strictement aristotélicienne de cette faculté de l'âme, une conception qui exclut l'action à distance *sine medio*. Par conséquent, dans l'explication des guérisons à distance, Della Porta penche pour la théorie de la sympathie naturelle entre les choses. Le remède grâce auquel on guérit d'une affection particulière du corps ou de l'âme est

l'un des infinis secrets qui composent « la grande machine du monde ». La tâche du philosophe est celle de découvrir ces secrets et de les divulguer.

Le remède agit toujours grâce à un principe physique-naturel. Même si l'on ne peut pas les expliquer à travers les critères de la rationalité aristotélicienne (c'est-à-dire selon les canons de la science nécessaire des *Seconds Analytiques*, tout à fait dominante dans la culture officielle de ce temps-là), les remèdes naturels sont tout simplement les effets des « propriétés particulières » des choses, que Dieu a « ensevelies » dans le « sein de la nature ». Il n'y a aucune place accordée aux démons dans l'antre du philosophe naturel.

La science du singulier

La question du statut de la magie naturelle chez Della Porta rencontre à Naples les discussions autour de l'épistémologie médicale et de la conception avicennienne de la « forme spécifique » (Giovan Camillo Maffei, Cesare Rao). Dans la deuxième partie de la thèse je propose de comprendre la notion de « secrets de la nature » chez Della Porta surtout à la lumière des débats relatifs à la connaissance du singulier. Ainsi, je mets en relation la pensée de Della Porta avec le milieu de l'aristotélisme napolitain (Francesco Storella, Girolamo Balduino, Maffei). Je montre, en particulier, la proximité profonde de Della Porta avec Storella. En fait, la même année, 1558, Della Porta et Storella défendent à Naples la connaissance du singulier dans le cadre d'une vision aristotélicienne (mais réformée) de la science. Della Porta, spécifiquement, propose une réforme des notions de cause et de substance. La cause est – pour Della Porta – la « cause suffisante ». La substance est la substance naturelle des philosophes empiriques.

Malgré les critiques des *Analytiques* d'Aristote (ou, plutôt, de leur interprétation restrictive), selon Della Porta la science est toujours fondée sur le syllogisme : un syllogisme (comme Storella l'a enseigné sur la base de Ockham) du singulier.

Astrologie et secrets de la nature : l'attraction magnétique et la comparaison avec Marsile Ficin

De nombreuses pages de cette thèse sont consacrés à la relation entre astrologie et « secret de la nature » chez Della Porta. Cette question est centrale surtout dans la troisième partie de la thèse.

L'astrologie a un rôle crucial dans les écrits de Della Porta et est fondamentale dans sa formation. Selon l'historiographie la plus récente et la plus sûre, les plus importants astrologues pour sa réflexion sont Giovanni Abioso de Bagnolo (maître d'astrologie de son frère aîné Giovan Vincenzo) et Matteo Tafuri. Comme je le montre, la position de Della Porta sur l'astrologie est plus proche de celle d'Abioso. Pour les deux philosophes, la perspective est très importante. Abioso et Della Porta embrassent un type d'astrologie ptoléméenne fondée uniquement sur les règles de la géométrie. L'astrologie de Tafuri, au contraire, est plein d'éléments magiques démoniaques absents chez Abioso et Della Porta.

La relation entre astrologie et secret de la nature à la Renaissance est particulièrement évidente dans le débat concernant le magnétisme.

Comme je m'efforce de le montrer, dans le débat italien autour de l'astrologie en vigueur aux XV^e et XVI^e siècles, qu'il s'agisse d'adversaires déclarés de l'astrologie (tels que Jean Pic de la Mirandole, Jérôme Savonarole et Jean-François Pic), de ses prudents adeptes (comme Ficin dans le *De vita*), ou de ses fervents défenseurs (tels que Lucio Bellanti, Gabriele Pirovano et Giovanni Pontano), l'attraction que l'aimant exerce sur le fer est toujours expliquée par rapport à une influence céleste. Les premiers, en s'insérant dans la tradition avicennienne, sont plus enclins à parler d'une influence générale et commune du ciel (tel est le cas pour Pic et Savonarole); les autres, en revanche, parlent d'une influence astrologique liée à un «lieu». Mais, s'il est vrai que les adversaires de l'astrologie nient toujours une influence particulière du ciel dans ce phénomène, il n'est pas certain que tous les astrologues soient disposés à expliquer l'attraction magnétique par le biais d'une influence particulière du ciel (Giovanni Abioso da Bagnolo, par exemple, refuse cette explication).

Dans la première édition de *Magia naturalis*, Della Porta explique l'attraction magnétique par le biais d'une vertu astrologique et singulière du ciel. Selon Della Porta, le pouvoir d'attraction du fer par l'aimant réside

dans la constellation des cieux boréaux qu'une certaine tradition de pensée considère comme responsable de l'aimant, à savoir l'«Ourse céleste». Dans un autre passage de cette œuvre, le philosophe revient sur cette question dans le cadre du discours sur les «images astrologiques». La forme de l'étoile Cynosure [c'est-à-dire de l'étoile polaire, la plus brillante de la Grande Ourse] est souvent gravée dans la pierre d'aimant – affirme Della Porta –, et est capable d'attirer le fer vers le haut et d'impliquer l'homme dans sa vertu. Il s'agit de deux passages, le second étant lié à des problématiques de magie astrale, que Della Porta ne propose pas à nouveau dans la deuxième édition de l'ouvrage. Dans la *Magia naturalis* de 1589, l'attraction de l'aimant et du fer est expliquée en recourant au principe de «sympathie», ne faisant plus aucune référence au pouvoir de l'étoile polaire. J'essaie de montrer que le texte auquel Della Porta semble se lier à nouveau dans son premier ouvrage, la *Magia naturalis*, concernant le magnétisme est *De vita* de Ficin .

Dans *De vita*, Ficin s'interroge également sur un problème assez cher à Della Porta, celui de la sympathie naturelle. Il s'agit d'un sujet qui, en rapport avec le problème du magnétisme, aurait donné lieu à un débat vieux et complexe. Ficin nie que l'attraction magnétique puisse être ramenée à un principe sympathique, car, le cas échéant, le fer attirerait davantage le fer que l'aimant. Elle ne peut pas non plus supposer que l'aimant attire le fer en vertu d'une supériorité de la pierre sur le fer. Dans l'ordre des corps, le métal est supérieur à la pierre. Par conséquent, la raison pour laquelle l'aimant attire le fer est autre. L'aimant – selon Ficin – bien qu'étant classé avec le fer dans la série qui est reliée à la Grande Ourse, dispose, dans la propriété de cette dernière, d'un grade supérieur à celui du fer. À ce titre, l'aimant attire le métal.

Dans *Magia naturalis* de 1589, Della Porta soutient que l'aimant attire le fer parce qu'il est composé en partie de pierre, et en partie de fer. La pierre est, dans la composition de l'aimant, quantitativement supérieure au fer. Ce dernier, animé par la volonté de se préserver, attire le fer qui est à l'extérieur. Cela est possible parce que le fer qui se trouve à l'intérieur tente de compenser la prédominance de la pierre dans la composition de l'aimant. L'attraction n'est donc pas imputable au pouvoir de la pierre de l'aimant,

mais au fer contenu dans sa composition. Dans le septième livre de *Phytognomonica* (1588), publié l'année précédente, le principe d'attraction et de répulsion des pierres, et de l'aimant également, est expliqué par le principe de «sympathie». En outre, Della Porta ne relie plus le phénomène magnétique à l'étoile polaire (comme il l'avait fait dans la première édition de *Magia*), mais à la planète Mars. La «sympathie» qui explique l'attraction de l'aimant avec le fer est, comme l'écrit Della Porta dans *Phytognomonica*, la «sympathie» de Plotin, qu'il s'engage à vérifier par l'expérimentation directe. Cette conception du rôle de la sympathie dans l'attraction magnétique, très semblable à celui que William Gilbert (le grand théoricien moderne de l'attraction magnétique dans son *De magnete* publié en 1600) lui a attribué, peut nous faire comprendre la nature de la controverse que Della Porta a tressée avec Gilbert, qui l'accusait de plagiat. Il s'agit, indépendamment de la paternité de la doctrine en question (la controverse impliquant Della Porta touchait à bien d'autres points de l'œuvre de Gilbert), d'une position différente de celle de Ficin, lequel avait nié que l'attraction magnétique pût s'expliquer au moyen de la sympathie. D'autre part, Ficin avait mis en place une relativisation générale du rôle de la sympathie universelle de Plotin. Ficin, attribuait au spiritus le rôle de liant que le philosophe antique assignait à l'Âme du monde. Au contraire, dans *Phytognomonica* (1588) et dans *Magia naturalis libri XX* (1589), la référence à Plotin est assez utile à Della Porta, qui estime que c'est toujours le semblable qui attire le semblable. Par conséquent, c'est le fer qui attire le fer, grâce à un principe de similitude qu'il accepte dès le premier ouvrage *Magia*. Étant donné que Mars est la planète du fer (selon une tradition médicale, astrologique et alchimique assez établie au milieu du XVI^e siècle), l'attraction magnétique ne peut que dépendre de cette planète. Ainsi, Della Porta se corrige (et, indirectement, corrige Ficin) puisqu'il se rend compte, à un stade ultérieur de son expérience intellectuelle, que: s'il (a) accepte le principe de sympathie et, (b) s'approprie la doctrine selon laquelle Mars est la planète du fer, il en résulte que (c) le fer est attiré par le fer et que (d) cette attraction est due à la planète préposée au fer, à savoir Mars.

Un point clé de ma thèse est la clarification du sens de la « sympathie » et la « ressemblance » chez Della Porta.

Comme je le montre dans la troisième et la quatrième partie de la thèse, l'idée de Della Porta concernant la notion de «sympathie» est assez complexe et ne peut être ramenée à la seule sympathie plotinienne, qu'il accepte quand même. Dans la *Magia naturalis* de 1589, Della Porta affirme qu'il existe: 1) une «sympathie» entre les éléments de la Terre (une «sympathie», qui est, elle, simplement constatée) et, 2) une «sympathie», à savoir une «amitié», entre les planètes et les signes du zodiaque. Si la première forme de sympathie est celle de Plotin, la seconde est l'affinité entre les planètes et les signes présentée par la tradition astrologique ptoléméenne, selon laquelle les signes du zodiaque peuvent être en opposition, en trigone ou en carré, et les planètes et signes peuvent être interconnectés selon des rapports de domicile, de trigone, d'exaltation, de territoire et autres. Dans *Phytognomonica*, Della Porta utilise aussi la notion de sympathie dans une troisième acception, l'assimilant à l'influxus, pour décrire la relation entre les astres et les éléments. Selon Della Porta, les propriétés naturelles sont toujours «actualisées» (c'est-à-dire menées du pouvoir à l'acte) au moyen d'un influxus céleste. La sympathie entre les astres et les éléments est l'action physique de l'*influxus*. D'un autre côté, dans les première et seconde éditions également de la *Magia naturalis*, Della Porta écrit que tout phénomène que nous voyons agir dans le monde est toujours réalisé grâce à l'action des aspects du ciel. Et ce selon la doctrine aristotélicienne des « lieux naturels », relue astrologiquement par Albert le Grand.

En revanche, comme je le montre au cours de ce travail, Della Porta suit Albert le Grand dans de nombreux points de sa magie. Le philosophe napolitain suit le maître de Cologne aussi en ce qui concerne le problème des « images astrologiques ».

Selon Della Porta, en comparant, par la similitude, les «accidents» des choses de la terre (c'est-à-dire, leur mouvement, leur couleur, leur forme, etc.) avec les «accidents» des astres ou des signes qui leur ressemblent, nous

pouvons identifier les causes célestes qui, par le biais de l'influxus, ont produit réellement leur «propriété singulière» (à savoir les vertus occultes). Selon Della Porta, les recherches du philosophe naturel portent sur l'ens per accidens. Celui-ci ne s'occupe pas, contrairement à ce que fait le métaphysicien, de la définition de la substance des choses. Della Porta est clair à ce sujet dès sa première édition de la *Magia naturalis*. Cette position présuppose l'idée que la philosophie naturelle ne remonte en aucun cas de la connaissance de ce qui est accidentel au quid. La substance n'est jamais sensible en elle-même, mais seulement, et précisément, per accidens. Selon l'approche des philosophes empiriques, également acceptée par Della Porta, le philosophe naturel ne connaît que les caractéristiques, puisqu'il est en mesure d'en décrire les propriétés particulières. Le ciel est étudié par Della Porta dans ses «accidents», à savoir dans la forme, la grandeur, le mouvement, la couleur. Ce processus intellectuel (impliquant une théorie particulière sous-jacente de la vision atmosphérique que le Napolitain expose dans les œuvres d'optique et de météorologie), est également appliqué au reste du cosmos. Au moyen de la comparaison entre les deux niveaux de la réalité naturelle, il est possible d'identifier la cause «réelle» céleste à partir de l'analyse visuelle des «accidents» de l'effet de la Terre. Par exemple, partant du fait qu'une plante ressemble à un scorpion dans sa forme et sa couleur, nous pouvons comprendre que la «propriété particulière» de cette plante est ainsi traiter la piqûre des scorpions. De cette manière, il est possible de reconnaître le principe de «sympathie» entre la plante et ce qu'elle est capable de guérir. En inversant le processus, par l'étude physionomique de la forme et de la couleur de la constellation du Scorpion, nous pouvons comprendre que c'est elle qui cause, par le biais de l'influxus, la «propriété particulière» de la plante avec laquelle elle partage ces «accidents». Cette action de l'astre n'est pas de type «formel». De fait, la constellation ne donne pas sa forme à la plante, mais elle en provoque la formation, la mise en œuvre.

La similitude entre un élément et un astre est donc toujours «indirecte», «accidentelle», et ne concerne jamais la «substance». D'où la nécessité pour Della Porta de supposer l'existence de deux «sympathies» différentes pour les deux niveaux de la réalité naturelle. Si, en effet, une «sympathie» peut

être constatée entre ciel et terre – régis par des principes sympathiques coordonnés entre eux, mais distincts – , alors elle est toujours due à l'action physique (l'influxus) de l'astre sur les éléments. L'action de l'astre provoque dans les choses terrestres (par exemple, dans une plante) une «vertu» organisée à la manière de la «vertu» propre à cette étoile. Cette vertu céleste est certes occulte, c'est-à-dire inconnue par rapport à sa substantialité, mais elle est connaissable par rapport aux accidents de l'astre qui la possède, et, par conséquent, à la «propriété particulière» qu'elle actualise dans cette entité de la nature avec laquelle l'étoile partage les accidents. En d'autres termes, la vertu céleste est connaissable par le biais des effets que l'astre qui la possède provoque dans l'entité terrestre préposée (c'est-à-dire, similaire).

Selon cette approche, il y a une similitudo entre les astres et la Terre, mais il n'y a pas de correspondance «substantielle». La distance entre le ciel et la Terre n'est pas tout à fait «abolie». Soutenir que les plans céleste et terrestre, en se ressemblant, sont en relation de sympathie réciproque, ne signifie pas supposer qu'il n'y a pas de différence entre le ciel, éternel et incorruptible, et le monde de la matière. Pour Della Porta, le cosmos est clairement hiérarchisé, structuré comme dans *Liber de causis* «selon des degrés» descendants. Le ciel est la cause (réelle) et œuvre sur le monde par le biais de «rayons». Ce que nous constatons dans le monde sublunaire est l'effet de l'action (astrologique) céleste.

Si, comme l'enseigne une certaine tradition astrologique, alchimique et médicale, Mars est la planète du fer, et si, au niveau des éléments, c'est le fer, et non la pierre, qui attire vers lui le fer (puisque, selon la doctrine de la sympathie universelle plotinienne, c'est toujours le semblable qui attire le semblable), l'on comprend pourquoi – selon Della Porta – le phénomène du magnétisme doit être relié à Mars (planète à laquelle l'élément du fer est soumis) et non à l'étoile polaire (comme il l'avait affirmé dans la première édition de la *Magia naturalis* en se référant implicitement à Ficin).

La similitude entre Mars et le fer est indirecte, sans impliquer la «nature céleste» de l'étoile et la «qualité terrestre» du métal. Si le fer présent dans l'aimant attire à lui le fer qui est à l'extérieur, cela est dû à une de leurs identités de nature, à une ressemblance «directe» dans la «qualité terrestre».

À ce premier niveau, la «sympathie» plotinienne – évoquée par Della Porta dans *Phytognomonica* – est suffisante pour expliquer le phénomène de l'attraction magnétique.

La relation sympathique entre Mars et le fer est, cependant, d'une autre nature. L'explication astrologique succède à ce niveau de compréhension du magnétisme, et sous-tend l'idée d'un cosmos hiérarchisé, structuré autour du principe selon lequel la cause supérieure (Mars) provoque la «vertu occulte» (l'attraction sympathique) d'un élément (le fer qui se trouve dans l'aimant) avec l'élément auquel il ressemble (le fer qui est à l'extérieur).

En ce sens, l'on peut conclure que la sympathie plotinienne, qui, selon Della Porta, régit le plan élémentaire, est amenée du pouvoir à l'acte par la sympathie céleste (l'affinité planétaire) qui œuvre de manière réelle par le biais de l'influxus. L'action de l'*influxus* est connaissable dans ses effets. Par le biais de l'étude physionomique – structurée selon les règles de la perspective atmosphérique – des accidents des étoiles, nous connaissons les effets qu'elles produisent dans le monde de la matière.

Résumé

La thèse propose une reconstruction de la pensée philosophique et scientifique de Giovan Battista della Porta (1535-1615). En particulier, le travail est consacré à la reconstruction de la notion de « secrets naturels » au cœur de la pensée philosophique de Della Porta et de son projet de réforme de la magie naturelle. Comme je l'ai montré, la rationalisation du « secret de la nature » chez Della Porta est reliée d'un côté aux problèmes de démonologie, de l'autre côté à celles de l'astrologie.

La recherche est divisée en quatre parties : la première est consacrée à l'historiographie et à la réception de Della Porta. Le sens de la magie naturelle est étudié du point de vue de la réception immédiate de la pensée de Della Porta, et notamment le problème posé par le statut qu'elle accorde à l'action des démons. Il s'agit aussi de montrer comment la question reste discutée dans l'historiographie récente. La seconde partie est consacrée à la relation de la pensée de Della Porta avec le milieu de l'aristotélisme napolitain. Il s'agit de comprendre la notion de « secrets de la nature » à la lumière des débats relatifs à la connaissance du singulier et de montrer que le problème du statut de la magie naturelle rencontre à Naples les discussions autour de l'épistémologie médicale et de la conception avicennienne de la « forme spécifique ». La troisième partie est consacrée à la question de la causalité et au débat relatif à l'astrologie, ainsi qu'au sens à donner à la sympathie par laquelle est expliqué l'influx céleste. L'un des objectifs majeurs est de montrer comment Della Porta est amené à limiter le sens que Ficin a donné à la sympathie. Della Porta réinterprète ainsi la conception des « images astrologiques » d'Albert le Grand. La quatrième partie porte sur la tension entre amitié et sympathie dans le contexte de l'astrologie, pour reprendre la question de la ressemblance au cœur des traités de physionomie de Della Porta et de sa méthode de recherche relative aux « secrets de la nature ». Cette méthode s'appuie sur la notion d'une causalité qui touche non la substance, mais les accidents, c'est-à-dire des « particularités individuelles », telles que le mouvement, la couleur, la figure etc., sur lesquelles Della Porta fait reposer la connaissance du singulier.

Abstract

This thesis focuses on the scientific and philosophical thought of Giovan Battista Della Porta (1535-1615). In particular, the purpose of my thesis is to analyse and “reconstruct” the notion of “secret of nature” in Della Porta’s philosophy and in his project for the reformation of natural magic.

As I have shown here, Della Porta’s rationalization of the “secret of nature” is connected either with demonological issues and with astrological problems.

The thesis is divided into four parts. In the first part, the historiography and reception of the philosophical thought of Della Porta are discussed. The accent is put on the meaning of natural magic with particular regard to the role he assigns to demons. Here I show that the issue is still debated in the recent historiography. The second part introduces the relationship between Della Porta’s thought and the neapolitan aristotelianism. I proposed, here, to understand the notion of “secret of nature” in light of the debates related to the knowledge of “singular”. I have shown that the matter of the statute of natural magic is related to the discussions on the medical epistemology and on the Avicennian conception of *forma speciei*. The third part deals with the matter of causality and the debate about astrology. Also, it analyses the meaning of the concept of “sympathy”, interpreted as celestial influence. I have shown that Della Porta reinterprets the concept of “sympathy” of Ficino as well as the notion of “astrological image” of Albert the Great. In the fourth part, I studied the relationship between the concepts of “friendship” and “sympathy” in the astrological debate. Then, I studied the principle of “similarity” in Della Porta’s physiognomy books and in his research methodology about “secrets of nature”. I have shown that this research methodology is based on a concept of causality not concerning the substance, but the “accidents”, i.e. the “individual particularities”: the movement, the color, the figure, etc. According to Della Porta, the knowledge of the singular is based on these “individual particularities”.

TAVOLA DELLE MATERIE / Table des matières

1. Questioni di metodo, problemi di contesto: il dibattito storiografico: p. 22
 - 1.1 Della Porta a Napoli. Il problema della contestualizzazione storico-geografica di un “sistema culturale” : p. 23
 - 1.2 La centralità del “segreto della natura” e la nozione di “occulto naturale” : p. 26
 - 1.3 I limiti di un “approccio continuista” e la categoria storiografica dei “filosofi preternaturali”: i rapporti della *Magia naturalis* coi grandi classici di Ficino e Agrippa : p. 36
 - 1.4 Negatore di demoni o mago negromante? Alle origini di un’incomprensione storiografica: p. 42
 - 1.5 Della Porta, i “segreti” e l’aristotelismo a Napoli: p. 48
 - 1.6 L’accademia dei segreti di Girolamo Ruscelli, l’uomo microcosmo e il ritratto del mago dellaportiano: p. 55

2. Giovan Battista Della Porta e il dibattito napoletano sulla conoscibilità del segreto della natura: p. 66
 - 2.1 Giovan Battista Della Porta (1535-1615): p. 67
 - 2.2 La scienza di fronte alle “virtù occulte” e ai “segreti della natura”: p. 71
 - 2.3 Il diavolo e la calamita: p. 75

 - 2.4 La critica ai logici e il richiamo a Teofrasto e Alessandro d’Afrodisia: p. 78
 - 2.5 “Poter capitare si dice in due modi”: Aristotele, Grossatesta e il problema del contingente: p. 81
 - 2.6 La riduzione dell’occulto naturale all’ambito della scienza di Aristotele nel contesto napoletano: Giovan Camillo Maffei e la “forma specifica” di Avicenna: p. 83
 - 2.7 La critica di Coluccio Salutati alla conoscibilità dell’individuale: l’ “occulto naturale”, l’astrologia e la medicina: p. 86

- 2.8 La riposte di Antonio Galateo de Ferraris, medico pontaniano: p. 90
- 2.9 Il problema delle virtù occulte in un seguace di Maffei. Cesare Rao e l'importanza dell'astrologia: p 95
- 2.10 Girolamo Balduino: la negazione del sillogismo del singolare: p. 104
- 2.11 Le lezioni di Francesco Storella a Napoli al tempo della prima *Magia naturalis* e la scienza del singolare: p. 107
- 2.12 Della Porta e l'aristotelismo a Napoli di fronte ai segreti della natura: un primo bilancio: p. 113
3. Della Porta e la fondazione di una scienza dei segreti della natura: il ruolo dell'astrologia : p. 117
- 3.1 La riforma della scienza e le nozioni di «causa sufficiente» e «sostanza naturale»: l'ottica e l'astrologia : p. 118
- 3.2 La fondazione astrologica del cosmo e la dottrina dei luoghi naturali: Aristotele, Alberto Magno e la tradizione degli astrologi: p. 122
- 3.3 La centralità dell'astrologia nel contesto napoletano: il ritorno a Tolomeo: p. 126
- 3.4 L'astrologia e l'ottica di Giovanni Abioso da Bagnolo di fronte agli accidenti delle stelle: p. 135
- 3.5 Matteo Tafuri e le due vie dell'astrologia a Napoli nel Rinascimento: Ermete Trismegisto e Claudio Tolomeo: p. 138.
- 3.6 Il problema delle virtù occulte nel dibattito cinquecentesco sull'astrologia: p. 145
- Le *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* di Giovanni Pico della Mirandola: p. 145
 - Il *Trattato contro gli astrologi* di Girolamo Savonarola: p. 149
 - Il *De rerum praenotione* di Gianfrancesco Pico della Mirandola e le obiezioni di Lucio Bellanti: p. 151

- 3.7 La diabolizzazione dell'astrologia dal Concilio di Trento alla *Coeli et terrae* di Sisto V: p. 156
- 3.8 Astrologia tolemaica e magia naturale: Gabriele Pirovano: p. 171
- 3.9 Agricoltore del cielo: l'astrologia pratica del *Villae* e il potere dei luoghi secondo l'*auctoritas* di Lucio Giunio Moderato Columella: p. 189
- 3.10 La fondazione astrologica della scienza dei segreti: Della Porta e la lezione di Alberto Magno: 194
- 3.11 La spiegazione astrologica dell'attrazione magnetica secondo Della Porta e il dibattito rinascimentale: 197
- Dal pianeta marte alla Stella polare: la fonte di Claudio Tolomeo: p. 197
 - L'attrazione magnetica nella trattatistica antiastrologica: Giovanni Pico della Mirandola, Girolamo Savonarola e Gianfrancesco Pico della mirandola: 199
 - La replica degli astrologi: Lucio Bellanti, Giovanni Pontano e il tema dell'*influxus*: p. 201
 - Le soluzioni di Giovanni Abioso da Bagnolo, Marsilio Ficino, Girolamo Cardano e Gabriele Pirovano: p. 203
 - L'attrazione magnetica secondo Giovan Battista Della Porta: p. 205
- 3.12 I principi di «simpatia» e «amicizia»: p. 209
- 3.13 L'occulto tra natura e artificio: Della Porta e le «immagini astrologiche»: p. 214
- 3.14 L'azione a distanza e i poteri speciali del mago naturale: p. 222
- 3.15 L'interscambiabilità tra demone e filosofo quale causa possibile della manipolazione della natura: il ruolo delle *auctoritates*: p. 228
- 3.16 Ateismo e magia a Napoli: per una riconsiderazione dei possibili rapporti tra Della Porta e Vanini: p. 235
- Ateismo e Magia: p. 235
 - Della Porta e Vanini: p. 241

4. Il principio di somiglianza nell'indagine degli "occulti segreti della natura": la "fisiognomica del mondo": p. 250

4.1 Il principio di somiglianza dalla *Magia naturalis* al *corpus* fisiognomico: p. 251

4.2 Il *De Humana Physiognomonia*: 253

4.3 La *Phytognomonia*: p. 263

4.4 La *Colestis Physiognomonia*: p. 270

4.5 La *Chirofisonomia*: p. 280

4.6 Conclusione: la "fisiognomica del mondo" quale metodo di indagine degli "occulti segreti della natura": p. 286

Bibliografia: p. 292

PARTE I. QUESTIONI DI METODO, PROBLEMI DI CONTESTO: IL
DIBATTITO STORIOGRAFICO

In uno studio del 1987 dedicato alla ricerca botanica a Napoli al tempo della fondazione dei Lincei, Gabriella Belloni Speciale nota come sovente si sia parlato di Giovan Battista Della Porta (1535 – 1615) e degli autori suoi contemporanei operosi a Napoli

attraverso l'elenco degli appellativi (mago, scienziato, astronomo, astrologo, medico, farmacista, botanico, naturalista ecc.) accoppiati spesso in combinazioni binomie, trinomie ecc., in fondo non accorgendosi che così facendo si mescolano le professioni con gli interessi, gli incarichi con gli *hobbies* e si snatura la vita concreta di questi personaggi nella, a volte troppo incauta, polverizzazione dell'enciclopedismo.¹

Meglio sarebbe – prosegue la studiosa – riperrere il vissuto concreto di questi personaggi, contribuendo a ricostruire storicamente «la struttura effettiva di un sistema culturale».²

Belloni Speciale non è la prima ad auspicare una contestualizzazione dell'esperienza di Della Porta nell'ambito del *milieu* intellettuale napoletano del Rinascimento. Il primo è Nicola Badaloni in uno studio del 1959 intitolato *I fratelli Della Porta e la cultura magica e astrologica a Napoli nel '500*.³

Celeberrimo tra gli studiosi dellaportiani, il saggio è la risposta a un'articolo di Antonio Corsano edito lo stesso anno e intitolato *Per la storia del pensiero del tardo Rinascimento. G. B. Della Porta*.⁴ Secondo Badaloni, in quest'articolo Corsano è incorso nell'errore di ridurre la formazione di Della Porta a una sorta di «autodidattismo».⁵ Badaloni invece crede che

¹ G. BELLONI SPECIALE, *La ricerca botanica dei Lincei a Napoli*, in *Galileo e Napoli*, a cura di F. Lomonaco e M. Torrini, Napoli, Guida, 1987, pp. 59-79: p. 77.

² *Ibidem*.

³ N. BADALONI, *I fratelli Della Porta e la cultura magica e astrologica a Napoli nel '500*, in «Studi storici», I (1959-60), pp. 677-715, ora in *Inquietudini e fermenti di libertà nel Rinascimento italiano*, Pisa, Edizioni ETS, 2004, pp. 93-126. Dello stesso cfr. anche *Fermenti di vita intellettuale a Napoli dal 1500 alla metà del '600*, in *Inquietudini e fermenti di libertà nel Rinascimento italiano*, cit., pp. 127-174.

⁴ Cfr. A. CORSANO, *Per la storia del pensiero del tardo Rinascimento. G. B. Della Porta*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 1589, pp. 76-97, ora in A. CORSANO, *Per la storia del pensiero del Tardo Rinascimento*, a cura di E. De Bellis, Galatina, Congedo, 2002, pp. 91-114.

⁵ N. BADALONI, *I fratelli Della Porta* etc., cit., p. 94. Corsano afferma: «L'eventualità di un rapporto col Porzio, rigoroso aristotelico eppure eccellente naturalista, è assai poco

l'esperienza dellaportiana debba essere inquadrata «in un movimento di cultura che va assai al di là della sua figura».⁶ D'accordo con Corsano nell'escludere un rapporto di Della Porta con Simone Porzio, Badaloni cita tra gli autori che si sarebbero relazionati con il Napoletano, o che avrebbero potuto influire sul suo pensiero, gli astrologi Giovanni Abioso da Bagnolo,⁷ Matteo Tafuri,⁸ Giovanni Paolo Vernaleone,⁹ l'astronomo Francesco Maurolico,¹⁰ nonché intellettuali più o meno noti quali Giulio Cortese,¹¹ Domenico Pizzimenti, Alessio Piemontese¹² e Bernardino Telesio.¹³

Sulla necessità di un'indagine che metta in evidenza i legami di Della Porta con le istanze della cultura scientifica partenopea del secolo XVI si è espressa anche Laura Balbiani. Nel suo libro *La Magia naturalis di Giovan Battista Della Porta. Lingua scienza e cultura all'inizio dell'età moderna* del 2001 la studiosa sostiene che una ricerca concernente le fonti della magia naturale di Della Porta dovrebbe rivolgersi innanzitutto «agli scritti degli studiosi dell'Italia meridionale» del secolo XVI, «meno noti a noi oggi ma ben conosciuti nell'ambiente napoletano del tempo».¹⁴

Dal '59 a oggi i lavori su Della Porta non sono mancati. Tra gli anni Settanta e gli anni Ottanta del secolo scorso hanno visto la luce la monografia di Louise George Clubb,¹⁵ il saggio di Giovanni Aquilecchia,¹⁶

sicura, tanto le due figure appaiono lontane per l'indole dell'ingegno e la coerenza del metodo», A. CORSANO, *Per la storia del pensiero del Tardo Rinascimento*, cit., p. 91.

⁶ Ibidem.

⁷ Cfr. S. BERTELLI, *Abioso, Giovan Battista*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, I, 1960. L. RIZZO, *Giovanni Abioso e il Dialogus in astrologiae defensionem*, «Bruniana & Campanelliana», XX, 2, 2014, pp. 655-661.

⁸ Cfr. ora L. RIZZO, *Il pensiero di Matteo Tafuri nella tradizione del Rinascimento meridionale*, Roma, Aracne, 2014.

⁹ Cfr. ora R. MOSCHEO, *Matematica, filologia e codici in una lettera inedita della fine del Cinquecento*, «Helikon», XXXIII-XXXIV (1993-94), pp. 1-41.

¹⁰ Cfr. ora R. MOSCHEO, *Francesco Maurolico tra Rinascimento e scienza galileiana*, Messina, Samperi, 1988.

¹¹ N. PENNISI, *Cortese, Giulio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 29, 1983.

¹² Cfr. M. CELASCHI, A. GREGORI, *Da Girolamo Ruscelli a Alessio Piemontese. I Secreti dal Cinque al Settecento*, Manziana, Vecchiarelli, 2015.

¹³ I possibili legami tra Della Porta e Telesio sono ancora oggetto di discussione e approfondimento degli studiosi Cfr. O. TRABUCCO, *Nel cantiere della Magia*, in *La mirabile natura. Magia e scienza in Giovan Battista Della Porta*, Atti del Convegno Internazionale, Napoli – Vico Equense, 13-17 ottobre 2015, a cura di M. Santoro, Pisa-Roma, Fabrizio Serra, 2016, pp. 219-232.

¹⁴ Balbiani fa i nomi di tutti gli autori citati da Badaloni. Cfr. L. BALBIANI, *La Magia naturalis di Giovan Battista Della Porta, Lingua, cultura e scienza in Europa all'inizio dell'età moderna*, Bern, Peter Lang, 2001.

¹⁵ G. CLUBB, *Giambattista Della Porta Dramatist*, Princeton, Princeton University Press, 1965.

il libro di Luisa Muraro¹⁷ e, per quanto concerne il teatro, lo studio di Raffaele Sirri,¹⁸ al quale è seguita a cura dello stesso autore la riedizione del *corpus* teatrale dellaportiano.¹⁹ Pionieristici si sono rivelati i lavori di Cosimo Caputo, ancora oggi punto di riferimento nell'interpretazione semiotica del *De humana Physiognomoniam*.²⁰ Riguardo alla prima opera di Giovan Battista, ovvero *Magia naturalis*,²¹ lo studio a oggi più ampio è quello di Balbiani, dedicato soprattutto a problematiche linguistiche e di storia del testo,²² mentre per quanto concerne *Criptologia* – quinto libro di *Taumatologia* interamente dedicato al «segreto della natura» – il saggio di riferimento è in larga misura *Conoscenza magica e ricerca scientifica in G. B. Della Porta* di Belloni, la prima a realizzare un'edizione critica del manoscritto.²³

Numerosi i lavori dedicati a Della Porta negli ultimi trent'anni apparsi su riviste e volumi collettanei. Nonostante ciò, fatta eccezione per alcuni

¹⁶ G. AQUILECCHIA, *Appunti su G. B. Della Porta e l'Inquisizione*, in «Studi Secenteschi», IX (1968), pp. 3-31.

¹⁷ Cfr. L. MURARO, *Giambattista Della Porta mago e scienziato*, Milano, Feltrinelli, 1978.

¹⁸ R. SIRRI, *L'attività teatrale di Giovan Battista Della Porta*, Napoli, De Simone, 1968.

¹⁹ G. B. DELLA PORTA, *Teatro*, a cura di R. Sirri, 3 voll., Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1978-1985.

²⁰ Cfr. C. CAPUTO, *G. B. Della Porta e il porto realismo nella storia della semiotica*, in «Bollettino di Storia della filosofia dell'Università di Lecce», III (1975), pp. 385-410; *La struttura del segno fisiognomico (G. B. Della Porta e l'universo culturale del Cinquecento)*, «Il Protagora», XXII, 1982, pp. 63-102; *Un manuale di semiotica del Cinquecento: Il De humana Physiognomoniam di Giovan Battista Della Porta*, in *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*, Atti del Covegno, Vico Equense, 29 settembre - 3 ottobre 1986, a cura di M. Torrini, Napoli, Guida, 1990, pp. 69-91.

²¹ Cfr. I. B. PORTAE *Magiae Naturalis, sive de Miraculis rerum naturalium*, Libri IIII, Napoli, M. Cancer, 1558. In questa sede si è utilizzata anche l'edizione volgare del testo: G. PORTA, *Dei miracoli et meravigliosi effetti dalla natura prodotti*, Libri IIII, Venezia, Lodouico Auanzi, MDLX.

²² Cfr. L. BALBIANI, *La Magia Naturalis di Giovan Battista Della Porta etc.*, cit.

²³ Cfr. G. BELLONI, *Conoscenza magica e ricerca scientifica in G. B. Della Porta*, in G. B. DELLA PORTA, *Criptologia*, a cura di G. Belloni, Roma, Centro Internazionale di Studi Umanistici, 1982, pp. 45-101.

episodi (dagli esiti, però, alquanto eterogenei)²⁴ nessuno di essi si è mai mosso nella direzione indicata da Badaloni.²⁵

La presente ricerca ha inteso cogliere tale auspicio, studiando il tema degli «occulti segreti della natura» nella magia naturale di Della Porta a partire dai dibattiti in atto nel XVI secolo a Napoli, senza però tralasciare i rapporti che la proposta del filosofo ha intrattenuto coi grandi “classici” della magia naturale e dell’astrologia del Rinascimento.²⁶

LA CENTRALITÀ DEL «SEGRETO DELLA NATURA» E LA NOZIONE DI «OCCULTO NATURALE»

«Diligentissimo osservatore e perscrutatore dei segreti naturali»: ²⁷ questa la fama di Della Porta secondo lo «schizzo biografico, appuntato dal Cesi e disteso dal Cesi stesso o dal Faber», che doveva servire – da quanto riferisce Giuseppe Gabrieli – quale «ragguaglio informativo» dell’Elogio Accademico linceo.²⁸

Della Porta presenta il tema dei «segreti della natura» come centrale nella sua vicenda speculativa. Nella prefazione dell’edizione definitiva in lingua

²⁴ Cfr. G. FULCO, *Per il «Museo» dei fratelli Della Porta*, in *Rinascimento meridionale e altri studi*, in onore di M. Santoro, a cura di M. C. Cafisse, F. D’Episcopo, V. Dolla, T. Fiorino, L. Miele, Napoli, Società editrice napoletana, 1987, pp. 105-75, nonché lo studio di G. FEDERICI VESCOVINI, *L’ottica italiana nel XVI secolo: Francesco Maurolico e Giambattista Della Porta*, in *Storia della scienza, La civiltà islamica*, v. III (2002), Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, Marchesi Grafiche Editoriali, pp. 700-701. Un tentativo di sondare i rapporti tra Della Porta e Tafuri in L. RIZZO, *La concezione dei signa rerum nel pensiero di Matteo Tafuri e Giovan Battista Della Porta*, «Rinascimento Meridionale» II, 2011, pp. 171-186.

²⁵ Riguardo al tema della presente ricerca ho presentato alcuni risultati parziali e delle ipotesi di lavoro in D. VERARDI, *Giovan Battista Della Porta. Il dibattito italiano sull’occulto naturale e l’astrologia (sec. XV-XVI)*, in *La mirabile natura La “mirabile” natura. Magia e scienza in Giovan Battista Della Porta (1615-2015)*, Atti del Convegno Internazionale, Napoli-Vico-Equense, 13-17 ottobre 2015, a cura di M. Santoro, Pisa-Roma, Fabrizio Serra, 2016, pp. 241-250.

²⁶ Per un inquadramento storico del Rinascimento napoletano, delle sue varie fasi e del dibattito storiografico riguardo alla sua origine e fisionomia cfr. E. NOVI CHAVARRIA, *I Rinascimenti napoletani*, in *Il Rinascimento italiano e l’Europa*, Volume Primo, a cura di M. Fantoni, Vicenza, Angelo Colla Editore, pp. 249-264. Sulla possibilità che si parli di un Rinascimento napoletano, ma non di un Rinascimento meridionale, cfr. F. TATEO, *I nostri umanisti. Il contributo pugliese al Rinascimento*, Fasano, Scheda, 2002, p. 5. Per un’interpretazione possibilista e per una ricostruzione del dibattito cfr. L. RIZZO, *Prefazione a Il pensiero di Matteo Tafuri etc.*, cit., pp. 17-32.

²⁷ Cfr. G. GABRIELI, *Giovan Battista Della Porta Linceo*, «Giornale critico della filosofia italiana», vol. VIII, 1927, pp. 360-397 e 423-431; poi in *Contributi alla storia dell’Accademia dei Lincei*, 2 voll., Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1989, pp. 635-685: p. 678.

²⁸ Cfr. Ivi, p. 676.

volgare italiana della *Magia naturale* – da egli stesso tradotta sotto lo pseudonimo di Giovanni De Rosa – Della Porta scrive: «Se mai uomo hebbe grandissimo desiderio, che fussero al mondo manifesti gli occulti secreti della natura, posso veramente confessare che son quell'io». ²⁹

Per quanto concerne la magia naturale di Della Porta, ³⁰ la presente ricerca ha fatto emergere come la sua posizione si distingue tanto da quelle di alcuni maghi medievali, quali per esempio Cecco d'Ascoli (1269-1327) ³¹ o Michele Scoto (c.1275-c.1232), ³² quanto da quella di un mago-astrologo come Tafuri, generalmente assimilato alla cerchia culturale dei Della Porta.

In ambito fisico molte delle posizioni assunte da Della Porta si sono rivelate essere prossime a quelle di Alberto Magno (c.1206-1280): una su tutte la dottrina dei luoghi naturali di Aristotele, ³³ riletta in chiave astrologica da Alberto ³⁴ e ripresa da Della Porta ³⁵ con un riferimento esplicito al maestro di

²⁹ G. B. DELLA PORTA, *Della Magia naturale libri XX*, Tradotti da Latino in Volgare, e dall'istesso autore accresciuti sotto nome di Gio De Rosa, Napoli, Buliffon, 1677, p. n.n.

³⁰ «Questa Magia è de due sorti, una nefandissima, la quale è piena di superstizioni d'incantationi, e procede per revelatione di Demoni la quale i Greci la chiamano Thurgian, alla quale ogn'uno, et tutte le leggi gli sono contrarie, e l'hanno in abominatione come quella, che non mostri se no cose apparenti, e senza stabilità alcuna immaginazioni e delusioni; l'altra Magia è naturale, la quale tutti la riveriscono e l'honorano, come cosa di tutte l'altre più atta, e più dilettevole alle persone studiose: la quale non dicono esser altro, salvo che una consumata cognitione delle cose naturali, et una perfetta Filosofia. Questa ha gran virtù, e piena di misteriosi secreti, e ne porge una contemplatione di cose recondite, le qualità, e le proprietà di tutte le cose della natura, e come fine principalissimo della vera filosofia; e ci insegna con aiuto delle cose naturali, applicate sconvenevolmente, far opere, le quali il volgo le chiama miracoli; perciocchè superano l'intelletto umano [...] Voi [...] che studiate questo mio libro, non habbate altro pensiero, se non che l'operationi della Magia naturale, sono opere della natura, e questa arte è sua menistra o serva», Ivi, c. 1r-v.

³¹ Cfr. N. WEILL-PAROT, *I demoni della Sfera, la «negromanzia» cosmologico-astrologica di Cecco d'Ascoli*, in *Cecco d'Ascoli: cultura, scienza e politica nell'Italia del Trecento*, Atti del Convegno «Cecco d'Ascoli», Ascoli 2-3 dicembre 2005, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 2007, pp. 105-128, ma anche G. FEDERICI VESCOVINI, *Medioevo Magico. La magia tra religione e scienza nei secoli XIII e XIV*, Torino, Utet, 2011, pp. 277-311.

³² Cfr. Ivi, pp. 47-69.

³³ *Phys.*, IV, 1, 208b 10. Lo Stagirita, parlando della tendenza che hanno i quattro elementi verso il «luogo naturale», aveva fatto cenno ad una qualche virtù esercitata dal luogo proprio di ogni elemento su quest'ultimo. Alla dottrina aristotelica avrebbero fatto riferimento, in seguito, i commentatori neoplatonici come Siriano; ed è a questa tradizione che, come ha messo in luce Bruno Nardi, si sarebbe richiamato Alberto Magno e che avrebbe avuto presente anche Pietro d'Abano. Cfr. B. NARDI, *La dottrina d'Alberto Magno sulla «inchoatio formae»*, in *Studi di Filosofia Medievale*, Roma, 1960, pp. 69-101: p.72.

³⁴ ALBERTO MAGNO, *De natura locorum*, II, cap. I, ed. Lione 1651, vol. V, p. 280.

³⁵ Sull'influenza di Alberto Magno nel Rinascimento italiano cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Su alcune testimonianze dell'influenza di Alberto Magno come 'metafisico', 'scienziato' e 'astrologo' nella filosofia padovana al cadere del secolo XIV: Angelo da Fossombrone e Biagio Pelacani da Parma*, in *Albert der Grosse. Sein Zeit, sein Werk, seine Wirkung*, a cura di A. Zimmermann, G. Vuillemin-Diem, Berlin, *Miscellanea Mediaevalia* 14, pp. 155-176; E. P. MAHONEY, *Albert the Great and the Studio Patavino in the late Fifteen and*

Colonia.³⁶ La vicinanza della proposta dellaportiana a quella di Alberto non stupisce affatto se si pensa che, pur tra molte ambiguità e qualche significativa eccezione, l'immagine di Alberto quale maestro di *res* naturali è largamente affermata nell'Italia del tempo dove, dal 1517 al 1519, un aristotelico di origini meridionali quale Marcantonio Zimara restituisce una messe cospicua di sue opere concernenti l'indagine della natura.³⁷

Jean-Patrice Boudet ha richiamato l'attenzione sul fatto che sia proprio Alberto Magno, insieme a Guglielmo d'Alvernia, il primo a proporre una distinzione – tanto cara ai maghi del Rinascimento – tra magia naturale e magia demonica, accordando rispetto a Guglielmo un ruolo enorme all'astrologia. Alberto fa questo soprattutto nel *De vegetalibus et plantis* e nel *De mineralibus*, dove l'uso di vegetali e pietre nella magia naturale viene giustificato – come fa secoli dopo Della Porta – sulla base di influssi celesti dai quali dipenderebbero le “virtù occulte”.³⁸ Come ha posto in evidenza Nicolas Weill-Parot, Alberto propone una differenziazione tra scienza della natura e magia naturale (astrologica) in relazione al “grado” di profondità delle due forme di conoscenza circa l'eziologia dei fenomeni. Al mago naturale – che, si è detto, necessita di competenze astrologiche – per inquadrare razionalmente un fenomeno è sufficiente guardare al rapporto che esiste tra la causa astrale e il fenomeno constatato. Per la scienza

Early Sixteenth Centuries, in *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980*, a cura di J. A. Weisheipl, Toronto, 1980, pp. 537-563; L. BIANCHI, *Rusticus mendax: Marcantonio Zimara e la fortuna di Alberto Magno nel Rinascimento italiano*, in *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Padova, Il Poligrafo, 2003, pp. 209-223.

³⁶ G. PORTA, *Dei miracoli et meravigliosi effetti*, cit., c. 18v.

³⁷ Cfr. DIVI ALBERTI MAGNI, *Naturalia ac Supranaturalia ... Venetiis*, Impensa heredum quondam Domini Octaviani Scoti Modoetiensis ac sociorum, 1517-18; *Tabula tractatum parvorum naturalium ...*, Venetiis, Impensa heredum quondam Domini Octaviani Scoti Modoetiensis ac sociorum, 1517; *De animalibus libri vigintisex...*, Venetiis, Impensa heredum quondam Domini Octaviani Scoti Modoetiensis ac sociorum, 1519; *De quatuor coequevis ... De homine ...*, Venetiis, Mandato et expensis heredum nobilis viri D. Octaviani Scoti civis Modoetiensis ac sociorum, 1519. Su questo cfr. E. P. MAHONEY, *Albert the Great*, cit.; G. FEDERICI VESCOVINI, *L'influenza di Alberto Magno come metafisico, scienziato e astrologo sul pensiero di Angelo da Fossombrone e Biagio Pelacani*, cit.; L. BIANCHI, *Rusticus mendax: Marcantonio Zimara e la fortuna di Alberto Magno nel Rinascimento italiano*, cit.

³⁸ Cfr. J.-P. BOUDET, *Entre science et nigromancie. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval, (XII^e-XV^e siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, pp. 131-132. Sul problema della magia naturale nel Medioevo cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Medioevo magico*, cit. Su Alberto e l'astrologia cfr. anche P. ZAMBELLI, *Albert le Grand et l'astrologie*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 49, 1982, pp. 141-158 e la più recente analisi di N. WEILL-PAROT, *Les “images astrologiques”. Spéculation intellectuelles et pratiques magiques (XII^e-XV^e siècle)*, Paris, 2002, pp. 260-278.

naturale canonica così come la si intende in età medievale vige, invece, l'esigenza di rifarsi alla ricerca della causa fisica del fenomeno, ossia, all'ilemorfismo.³⁹

La presente indagine ha messo in luce come Della Porta sviluppi la prima pista indicata da Alberto, facendo della magia naturale (astrologica) codificata dal maestro di Colonia il solo metodo in grado di fornire una spiegazione razionale della vasta gamma dei "segreti della natura". Della Porta fa questo dopo aver discusso la stessa validità della concezione della scienza apodittica di Aristotele applicata all'indagine naturale. Seguendo una terminologia che risale a Ruggero Bacone,⁴⁰ Della Porta definisce i "segreti" anche "miracoli di natura". Di questi "segreti" o "miracoli della natura" si ignora la causa prima, ma – tramite un procedimento che egli reputa "scientifico" – è possibile individuarne la causa sufficiente e farne "esperienza".⁴¹ La presente ricerca ha preso in esame tale procedimento, enucleandone, per la prima volta, i presupposti teorici, epistemologici ed epistemici.

Nelle diverse redazioni latine e volgari della *Magia naturalis* e in *Taumatologia*, Della Porta utilizza sovente il termine di «segreto» affiancandolo a quello di «occulto». I «segreti della natura» sono «occulti», ma «occulte» sono anche le «virtù» di alcuni rimedi naturali, ossia di certe piante e pietre. «Occulta» è per esempio la «virtù» del magnete di attrarre il ferro, fenomeno che il filosofo inserisce in un contesto generale atto a comprendere e a svelare «i miracoli et maravigliosi effetti dalla natura prodotti».

In un saggio giustamente celebre, intitolato *Le merveilleux dans l'Occident médiéval*,⁴² Jacques Le Goff ha messo in risalto l'importanza di una

³⁹ Cfr. N. WEILL-PAROT, *Encadrement ou dévoilement. L'occulte et le secret dans la nature chez Albert le Grand et Roger Bacon*, in *Il Segreto*, Micrologus, XIV, Firenze, SISMEL, 2006, pp. 151-170: p. 158.

⁴⁰ Cfr. Ivi, pp. 160-167.

⁴¹ Il ricorso all'esperienza e alla ragione come binomio imprescindibile perché si dia vera scienza è un elemento che andrà sempre più affermandosi nella letteratura dei segreti. Cfr. A. PERIFANO, *La théorie cachée ou de la pratique vulgarisée dans le Compendio de i secreti rationali (1564) de Leonardo Fioravanti*, in *Ouvrages miscellanées et théories de la connaissance. Études réunies par Dominique De Courcelles*, coll. «Études et rencontres de l'école des Chartes», 2003, n. 12, pp. 117-129.

⁴² J. LE GOFF, *Le merveilleux dans l'Occident médiéval*, in *L'Étrange et le Merveilleux dans l'Islam médiéval* (Colloque organisé par l'Association pour l'Avancement des Etudes

adeguata ricognizione semantica del campo del «meraviglioso». Le Goff si proponeva di intraprendere la sua ricerca partendo da un livello di indagine che egli definiva «primordiale», quello dell'analisi del «vocabolario». Si tratta di indicazioni metodologiche valide anche per nozioni quali «occulto» e «segreto». D'altronde, forse nessun termine quanto quello di «occulto» ha conosciuto nel corso dei secoli uno slittamento di senso di tale portata. Se oggi, quantomeno nell'uso comune, con il termine di «occulto» si è soliti designare tutto ciò che compete l'«occultismo», l'«esoterico», l'«irrazionale» (in relazione al modello di razionalità moderna), in alcuni pensatori dei secoli XIII-XVI tale nozione era l'espressione del razionalismo della scienza.⁴³ Stesso discorso è possibile fare per il «segreto», nozione il cui significato oscillerà fino a XVIII secolo inoltrato tra i due termini di «segretezza esoterica» e di «ritrovato della scienza».⁴⁴ Sottolineando la necessità di andare oltre la mera analisi del vocabolario e di rivolgersi quindi anche alle elaborazioni concettuali concernenti l'occulto nella natura, Weill-Parot⁴⁵ ha messo in evidenza come nella riflessione medievale «occulto naturale» e «segreto della natura» siano nozioni non identificabili. Confrontandosi con William Eamon⁴⁶ lo studioso francese ha

Islamique, Paris 1974) ed. M. Arkound, J. Le Goff, T. Fahd, M. Rodinson, Paris, 1978, pp. 61-79.

⁴³ N. WEILL-PAROT, *La science et l'occulte dans la nature au Moyen Âge*, in *L'Homme et la Science*, Textes réunis par Jacques Jouanna, Michel Fartzoff et Béatrice Bakhouché, Paris, Les Belles Lettres, 2011, pp. 523-531.

⁴⁴ Emblematici il caso di Nicola Andria, medico illuminista italiano che, riguardo ai segreti, scrive: «I segreti sono sempre da rigettarsi, quelli soprattutto, che si spacciano come medicine universali: non vi è cosa in effetti, che tanto si opponga al senso comune, quanto le panacee, che il sol volgo stupidamente ammette, e celebra. Molto conduce alla maggior sicurezza degli ammalati il togliersi dalle formule mediche tutte le inezie de' grammatici, e l'adoperarsi di parole, e signature non abbreviate, ma intere, affinché così senz'alcun dubbio dai farmacisti se ne intenda facilmente il senso. Debbono astenersi puranche i Medici dalla frequente mutazione de' medicamenti, non essendovi allo spesso ne' primi tentativi, specialmente nelle malattie croniche, argomento alcuno dell'azione de' medesimi. La frequente mutazione sembra piuttosto esser fatta non per ristorare, ma per opprimere la Natura». Nel medesimo giro di anni uno scienziato e naturalista francese, Henri Gabriel Duchesne (1739-1822), scriverà un'opera consacrata ai segreti intesi quali ritrovati della tecnica umana, rinvenendo in Della Porta il più illustre sistematizzatore dei segreti così intesi. Cfr. H. G. DUCHESNE, *Discours préliminaire*, dans *Dictionnaire de l'industrie*, Paris, Chez Lacombe, MDCCCLXXVI.

⁴⁵ Cfr. N. WEILL-PAROT, *Points aveugles de la nature. La rationalité scientifique médiévale face à l'occulte, l'attraction magnétique et l'horreur du vide (XIII – milieu du XV siècle)*, Paris, Les Belles Lettres, 2013.

⁴⁶ Cfr. W. EAMON, *La Scienza e i Segreti della Natura. I "Libri di Segreti" nella cultura medievale e moderna*, tr. it. di R. Repetti, Genova, ECIG, 1994 [W. EAMON, *Science and the Secret of Nature: Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture*, Princeton, N. J., 1994].

sottolineato come a differenza del «segreto» (il quale pur non essendo ancora conosciuto può essere “svelato”), l’«occulto naturale» rimandi nella riflessione della scienza medievale a qualcosa di inconoscibile in sé, nella sua “struttura”. Il testo chiave per comprendere tale problematica è il *Canone* di Avicenna, tradotto nella seconda metà del XII secolo da Gerardo da Cremona e diffusissimo anche in epoca rinascimentale. Nel tentativo di spiegare l’origine dell’*operari* delle qualità “occulte” non riconducibili al misto elementare delle qualità primarie (caldo, freddo, secco, umido), Avicenna aveva introdotto la nozione di “forma specifica” elaborandola a partire da quella di *forma totius* di Galeno. Secondo Avicenna tale “forma specifica” altro non sarebbe che la stessa forma sostanziale. Nel *De viribus cordis* il filosofo persiano avrebbe fornito una precisazione: tale “forma specifica” (da cui dipenderebbe la “virtù occulta” di una “sostanza”) proverrebbe, a suo dire, dal *dator formarum*.⁴⁷

⁴⁷ Cfr. N. WEILL-PAROT, *Pietro d’Abano et l’occulte dans la nature: Galien, Avicenne, Albert le Grand et la Differentia 71 du Conciliator*, in *Médecine, astrologie et magie entre Moyen Âge et Renaissance: autor de Pietro d’Abano*, pp. 21-38 e, dello stesso, *Points aveugles de la nature*, cit., pp. 27-37; G. FEDERICI VESCOVINI, *Medioevo Magico*, cit., pp. 171-222 e, della stessa, *La teoria della virtù occulta nella dottrina medica di Arnaldo di Villanova e di Pietro d’Abano*, in *Écriture et réécriture des textes philosophiques médiévaux: volume d’hommage offert à Colet Sirat*, Turnhout, Brepols, 2006, 107-136. Cfr. AVICENNAE *Liber Canonis de medicinis cordialibus et cantica ... a Gerardo Carmonensi ex arabico sermone in latinum conversa*, Venetiis, 1555, Lib. I, Fen II, Doc. II, Sum. I, cap. 15, foll. 36v-37v. Gli esempi di «occulto naturale» sui quali la scienza medievale si interroga maggiormente sono la virtù “occulta” del magnete di attrarre il ferro e quella di alcune sostanze medicinali di curare determinate malattie. Uno degli esempi più ricorrenti è quello risalente ad Avicenna della scammorrea che cura il colera. Si tratta di un tema che, come alcuni studi hanno posto in evidenza, continua a essere centrale anche nel Rinascimento. Cfr. N. WEILL-PAROT, *Points aveugles de la nature*, cit., p. 52 ; Cfr. inoltre M.-TH. D’ALVERNY, *Avicenne en Occident*, Paris, 1993; D. JACQUART, *La réception du Canon d’Avicenne: Comparaison entre Montpellier et Paris aux XIII^e et XIV^e siècles*, dans *Histoire de l’École médicale de Montpellier*. Colloque du 110^e Congrès National des sociétés savantes, Montpellier 1985, Section d’histoire des sciences et des techniques, Paris, 1985, pp. 69-77; *Lectures universitaires du Canon d’Avicenne*, dans J. Janssens et D. De Smet éd., *Avicenna and His Heritage*, Louvain, 2002, pp. 313-324; N. G. SIRAISSI, *Avicenna in Renaissance Italy. The Canon and Medical Teaching in Italian Universities after 1500*, Princeton (N. J.), 1987. J. CHANDELIER, *La réception du Canon d’Avicenne: médecine arabe et milieu universitaire en Italie avant la Peste noire*. (Thèse de doctorat en Histoire des sciences au Moyen Âge), 2007 ; B. P. COPENHAVER, *Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the De vita of Marsilio Ficino*, «Renaissance Quarterly», 37 (1984), pp. 523-54; K. HUTCHISON, *What Happened to Occult Qualities in the Scientific Revolution?*, «Isis», 73 (1982), pp. 233-53; e, della stessa, *Dormitive Virtues, Scholastic Qualities, and the New Philosophies*, «History of Science» 29, 1991, pp. 245-78; D. M. CLARKE, *Occult Powers and Hypotheses: Cartesian Natural Philosophy under Louis XIV*, Oxford, 1989; J. HENRY, *Occult Qualities and the Experimental Philosophy: Active Principles in Pre-Newtonian Matter Theory*, «History of Science», 24, 1986, pp. 335-81; P. RICHARD BLUM, *Qualitates occultae: Zur philosophischen Vorgeschichte eines Schlüsselbegriffs zwischen Okkultismus und Wissenschaft*, in *Die okkulten Wissenschaften*

Chiarendo cosa intenda Della Porta con «occulto» e «segreto della natura», la presente ricerca ha inteso sia mostrare i rapporti che la riflessione del filosofo napoletano intesse con le elaborazioni concettuali sull'«occulto naturale» delle sue fonti medievali (in particolare con quella di Alberto Magno), sia contestualizzarne la riflessione nei dibattiti scientifici in atto a Napoli nel Rinascimento, andando oltre la pionieristica ricostruzione proposta da Badaloni.

Si tratta di due elementi trascurati dall'indagine di Eamon, che a questo argomento ha dedicato lo studio più ampio sino a oggi disponibile.⁴⁸ Il lavoro di Eamon ha il merito di aver colto il ruolo culturale dell'opera di Della Porta sui «segreti della natura», contestualizzandola nel clima politico e religioso dell'Italia della Controriforma.⁴⁹ Pur avendo inquadrato l'esperienza intellettuale di Della Porta nel contesto della Controriforma, individuando anche il carattere insieme storico, teorico e pratico della magia naturale del Napoletano,⁵⁰ Eamon ha lasciato insondato lo statuto epistemico della ricerca dellaportiana sui «segreti della natura». In altre parole, pur avendo individuato con precisione in *cosa* consiste il progetto

in der Renaissance, ed. August Buck, Wiesbaden, 1992, pp. 45–64; T. DAGRON, *La doctrine des qualités occultes dans le De incantationibus de Pomponazzi*, «Revue de métaphysique et de morale», 49 (2006), pp. 3–20.

⁴⁸ W. EAMON, *La Scienza e i Segreti della Natura* etc., cit., pp. 291-347.

⁴⁹ «Il dibattito sulla magia alla fine del XVI secolo è più chiaramente comprensibile se inserito nell'ampio contesto della politica post-tridentina. La Chiesa, determinata a consolidare un monopolio ecclesiastico sull'accesso alle forze soprannaturali, vedeva ogni tentativo di utilizzare i poteri occulti come una minaccia alla propria giurisdizione sui miracoli. Uno degli obiettivi principali della lotta della Chiesa per difendere il proprio territorio era la superstizione popolare. Della Porta credeva che la magia naturale avrebbe sradicato anche le superstizioni, non sopprimendole, ma assegnando loro fondamenti razionali e scientifici. L'unica cosa superstiziosa della magia naturale, dichiarava, era la credenza che i demoni ne fossero responsabili» Poco dopo lo storico aggiunge: «È chiaro come la magia naturale si trovò sotto accusa. Non dipendeva solo dal fatto che il clero sospettasse la magia naturale di essere d'accordo coi demoni; ancor peggio, la consideravano un arrogante tentativo di usurpare la prerogativa della Chiesa nel controllo dell'accesso alle forze soprannaturali» W. EAMON, *La Scienza e i Segreti della Natura* etc., cit., pp. 305-306 e 308.

Sulla filosofia e l'Inquisizione nell'età della Controriforma cfr. G. ROMEO, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1990; V. FRAJESE, *Nascita dell'Indice. La censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Controriforma*, Brescia, Morcelliana, 2006; S. RICCI, *Inquisitori, Censori, filosofi sullo scenario della Controriforma*, Roma, Salerno Editrice, 2008; M. VALENTE, *Contro l'Inquisizione. Il dibattito europeo (XVI-XVIII)*, Torino, Claudiana, 2009; U. BALDINI, L. SPRUIT, *Catholic Church and modern science: documents from the archives of the Roman Congregations of the Holy Office and the Index. Sixteenth-century documents*, Libreria Ed. Vaticana, 2010; *Dizionario storico dell'Inquisizione*, 4 voll., a cura di A. Prosperi, V. Lavenia, J. Tedeschi, Pisa, Edizioni della Normale, 2010.

⁵⁰ Cfr. Ivi, pp. 324-330.

dellaportiano, non si è addentrato nella ricerca del *come* questo progetto venga poi svolto.

Nella sua chiara schematizzazione delle forme di “segretezza” rintracciabili nella letteratura filosofica e scientifica, Eamon ha proposto di individuarne tre tipologie: 1) una segretezza sociale, vale a dire un’occultamento intenzionale atto a evitare la divulgazione di forme di sapere altrimenti appannaggio di maleintenzionati; 2) una segretezza epistemologica, secondo la quale i “segreti” sono di per sé insondabili; 3) una segretezza epistemica, per la quale i “segreti” sono tali solo fino a quando non ne viene svelato il meccanismo di funzionamento.⁵¹ A questa terza tipologia di segretezza apparterebbero i segreti di Della Porta.⁵² Sulla natura del “meccanismo” che regolerebbe tali “segreti” e sulle modalità del disvelamento dello stesso Eamon non si esprime.

La schematizzazione di Eamon è accettata anche da Balbiani che, al pari di Eamon, sceglie di non addentrarsi nell’analisi “interna” del segreto della natura dellaportiano, ossia sulla sua “struttura”.

Il tema del “segreto” in Della Porta è posto dalla studiosa in relazione a quello della “meraviglia”, «sensazione che è collegata al grado di conoscenza del singolo, ... soggettiva e sottoposta a continue modificazioni: una cosa meravigliosa, infatti, rimane tale per “quanto le cause son’ascose”; nel momento in cui queste vengono alla luce “il miracolo quivi si scuopre”» Questo, prosegue Balbiani,

non significa però che Della Porta auspichi un mondo sempre più liberato dall’incanto magico, a favore di una realtà spiegabile scientificamente in misura sempre maggiore; egli non intende affatto rivelare al “volgo” le cause di molti fenomeni meravigliosi per ricondurre la percezione del mondo di ciascuno a una base razionale. La conoscenza delle proprietà occulte della natura è riservata soltanto al *magus*, al filosofo conoscitore del mondo naturale, e solo lui può disporre per poter ridurre a sua discrezione i fenomeni che suscitano meraviglia. L’obiettivo ultimo di questa segretezza, non indicato apertamente, sembra essere duplice: da un lato, il *magus* vuole intrattenere e divertire il suo pubblico con i suoi prodigi; dall’altro, egli assapora il compiacimento dell’iniziato che è in grado di imitare la natura e di potersi addirittura cimentare con essa grazie alla sua arte.⁵³

⁵¹ Cfr. W. EAMON, *La Scienza e i Segreti della Natura*, cit., pp. 27-28.

⁵² Cfr. Ivi, pp. 293-347.

⁵³ L. BALBIANI, *La Magia naturalis*, cit., pp. 72-73.

La posizione di Balbiani necessita di un breve commento. Se è vero, come ritiene la studiosa, che per Della Porta la “meraviglia” è un sentimento collegato allo stato di non (ancora) conoscenza del “segreto della natura” – il quale una volta scoperto non è più “segreto” – non è altrettanto condivisibile l’idea secondo la quale per Della Porta il superamento di questo sentimento, tramite la conoscenza dei meccanismi sottesi al «segreto della natura», sia appannaggio del solo *magus*, in virtù di una non meglio precisata “iniziazione”.

Per Della Porta il disvelamento della causalità sottesa ai «segreti della natura» necessita di competenze teoriche enormi, non alla portata di tutti. A esse va aggiunta un’innata attitudine alla ricerca. Ma ciò, a ben vedere, vale anche per lo scienziato moderno, il quale – dopo un’adeguata formazione – possiede il bagaglio culturale necessario per comprendere i meccanismi sottesi al funzionamento della natura.

Secondo Balbiani, il *magus* dellaportiano non avrebbe interesse a divulgare, quindi a condividere con il resto dell’umanità la comprensione dei meccanismi causali sottesi ai «segreti». Si tratta di un’affermazione eccessivamente *tranchant* che la stessa studiosa – diverse pagine dopo – mette in discussione:

In realtà, egli ha concepito tutti i suoi testi per farli stampare, cosa che rende di per sé una finzione la pretesa di segretezza, e l’accentuata tendenza divulgativa che li permea contraddice strutturalmente l’idea della diffusione circoscritta a pochi adepti ... Il *magus* è molto lontano dalla figura dell’asceta medievale, custode del segreto della Grande Opera, o da quella del sacerdote della tradizione orientale, che ottiene il suo sapere attraverso rituali di iniziazione e per rivelazione divina.⁵⁴

Nella prima *Magia naturalis* del ‘58 il problema della conoscibilità dei «segreti della natura» è posto dal filosofo in relazione a un punto preciso del dibattito scientifico del suo tempo: vale a dire la possibilità di comprendere razionalmente l’eziologia delle “virtù occulte” delle sostanze non

⁵⁴ L. BALBIANI, *La Magia naturalis*, cit., pp. 149-150. Qui la studiosa dichiara di non condividere la posizione di Gabriella Belloni che, nonostante abbia accennato «a una “irrisolta problematica della comunicazione scientifica”, tende comunque a considerare Della Porta sottomesso ai moduli della segretezza», Ivi, pp. 148-149. Il riferimento è al paragrafo Dal sapere iniziatico alla comunicazione delle scoperte di G. BELLONI, *Conoscenza magica e ricerca scientifica in Giovan Battista Della Porta*, in G. B. DELLA PORTA, *Criptologia*, cit., pp. 78-80.

riconducibili al misto elementare. Su questo Della Porta torna a disquisire in *Criptologia*, dove intesse un'aspra polemica con coloro che – a suo dire – rendono impraticabile, per una accettazione troppo pedissequa della lezione di Aristotele, una scienza del «segreto della natura». In questo testo Della Porta non si limita a polemizzare con i suoi “colleghi” filosofi, ma afferma che il compito che egli si prefigge è quello di «docere», cioè di insegnare i meccanismi causali sottesi ai «segreti della natura», svelando così gli inganni dei demoni (e, implicitamente, dei demonologi):

Huius praesentis voluminis scopus est docere quamplurima herbarum lapidum, reliquorumque simplicium mirabilia, nulla interveniente ceremonia, omni explosa superstitione: quorum occulte normam generarj, et supra humane mentis videntur captum [...] Quod cum sepius mecum ipse animaduerterem, cepi Medicorum volumina typis excussa et manuscripta devolvere que ceremonijs et futilibus verbis plena erant, et novi effectus ex naturalibus causis provenire et ea simpliciter experiendo, ac veritatem nanciscendo, fraudem et demoniacam astutiam detexi.⁵⁵

Criptologia viene ad assumere una portata non solo scientifica, ma – come ha ben posto in evidenza il lavoro di Eamon –⁵⁶ culturale.

Certo, il linguaggio usato da Della Porta nelle sue varie opere muta a seconda che egli si rivolga al pubblico dei lettori “comuni” o ai filosofi. Ma anche questo atteggiamento non è molto distante da quello dello scienziato moderno, quando egli voglia scrivere o un trattato accademico rivolto ai propri colleghi o un libro di divulgazione scientifica. D’altro canto, di quanto in Della Porta i due atteggiamenti siano sfumati e tra loro intersecati, ne è un esempio il peculiare utilizzo che egli fa delle lingue latina e volgare. Le due versioni definitive delle sue due opere più celebri, *Magia naturalis* e *De humana physiognomonia*, sono scritte (e nel caso della *Fisionomia umana* certamente anche pensata) in lingua volgare italiana.

Sia chiaro. La scienza di Della Porta non è sovrapponibile a quella propugnata da un ideale scienziato “moderno” suo contemporaneo. Si pensi, solo per fare un esempio, al ruolo che ha la matematica nella sua produzione. Pur fondamentale (essa è sottesa all’importante arte dell’astrologia), l’uso che egli ne fa è alquanto distante da quello della

⁵⁵ G. B. DELLA PORTA, *Criptologia*, a cura di G. Belloni, cit., p. 158.

⁵⁶ W. EAMON, *La Scienza e i Segreti della Natura* etc., cit., pp. 211, 305-306 e 308.

comunità dei matematici del suo tempo.⁵⁷ Tale distanza, tuttavia, non può essere misurata – come troppo spesso si è fatto – sulla scorta di un presunto esoterismo che caratterizzerebbe la sua opera. A separare i due universi concettuali è semmai il differente “alfabeto della ragione” utilizzato. Quello dellaportiano è l’alfabeto di Aristotele così come storicizzatosi al tempo in cui egli vive: estraneo, dunque, a quella matematizzazione del sapere che cominciava a caratterizzare la scienza galileiana delle “sensate esperienze” e delle “certe dimostrazioni”.

I LIMITI DI UN APPROCCIO “CONTINUISTA” E LA CATEGORIA STORIOGRAFICA DEI «FILOSOFI PRETERNATURALI»: I RAPPORTI DELLA *MAGIA NATURALIS* CON I GRANDI CLASSICI DI FICINO E DI AGRIPPA

Se il ruolo da protagonista di Della Porta nella letteratura dei «segreti» e nel dibattito sulla magia naturale è un dato acquisito dalla storiografia,⁵⁸ i contenuti che sostanzierebbero la sua proposta concettuale in merito non sono affatto chiari. Il peso specifico della sua filosofia della natura – intesa quale *metodus* della ricerca naturale – resta affidato a giudizi *tranchant* ancora da verificare.

Si pensi alla posizione di Paolo Rossi⁵⁹ il quale ritiene che in Della Porta manchi un metodo in grado di guidare la ricerca naturale. Secondo lo studioso il concetto di “simpatia” – vale a dire l’idea secondo la quale le cose sono in relazione sulla base di una capacità insita in loro di influenzarsi vicendevolmente –⁶⁰ darebbe luogo in Della Porta «a ricerche varie di

⁵⁷ Sull’utilizzo della matematica da parte di Della Porta in relazione alle ricerche matematiche del suo tempo cfr. P. D. NAPOLITANI, *La matematica nell’opera di Della Porta*, in *Giovan Battista Della Porta nell’Europa del suo tempo*, cit., pp. 114-166.

⁵⁸ Cfr. G. ERNST, *Il Rinascimento: magia e astrologia*, in *Storia della scienza*, Treccani, pp. 667-684; pp. 681-684; cfr. W. EAMON, *La Scienza e i Segreti della Natura*, cit., pp. 291-347.

⁵⁹ P. ROSSI, *Il metodo induttivo e la polemica antioccultistica in Gerolamo Fracastoro*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 1954, pp. 485-499.

⁶⁰ Dal greco συμπάθεια, composto da σύν «con» e πάθος «affezione». Nel senso di azione reciproca tra le cose o loro capacità di influenzarsi a vicenda, tale nozione entra nell’ambito filosofico con lo stoicismo. Con essa lo stoicismo indica la comunanza e armonia di tutte le cose, costituite dall’unico principio cosmico. Dallo stoicismo, grazie alla mediazione di Posidonio, il concetto passa al neoplatonismo di Plotino, il quale nelle *Enneadi* sviluppa l’idea dell’Universo come organismo animato, nel quale ogni parte agisce sull’altra non per un’azione meccanica, ma in virtù di una “simpatia” reciproca. Plotino usa l’immagine della “corda tesa” che toccata a un capo trasmette il movimento fino all’altro. La nozione di “simpatia” entra nella riflessione rinascimentale soprattutto grazie a Ficino, traduttore di

curiosità d'esperienza e di spirito faustiano, [...] assolutamente arbitrarie, indeterminate e sterili di risultati».⁶¹ Si tratta di un'affermazione che la presente ricerca ha sottoposto al vaglio dei testi.⁶²

D'altro canto è la stessa idea di cosa debba intendersi per “magia naturale” a essere oggetto a oggi di appassionate *querelle*.⁶³

Si tratta di una problematica la cui comprensione – in relazione al caso di Della Porta – è risultata impossibile tramite la constatazione della «continuità» lessicale, dei *loci communes* che la proposta del Napoletano condivide con il “mondo dei maghi” del Rinascimento.⁶⁴ È questa l'impostazione di un fortunato studio di Paola Zambelli dedicato alla magia naturale del Rinascimento e nel quale la *Magia naturalis* di Della Porta è considerata un insieme di formule «simply borrowed from Agrippa».⁶⁵

La semplificazione della tesi di Zambelli – la quale aveva auspicato sin dal 1973 un approfondimento dei rapporti tra il testo di Agrippa e quello di Della Porta –⁶⁶ ha portato una certa storiografia più o meno recente a

Plotino e conosce diverse interpretazioni anche nei secoli a venire. In una sua accezione fisiologica la nozione di “simpatia” è presente anche nello scritto ippocratico *Sul nutrimento*, per designare la cooperazione funzionale di tutte le parti del corpo. Su questo cfr. *Simpatia, Dizionario di Filosofia* Treccani, 2009.

⁶¹ Cfr. P. ROSSI, *Il metodo induttivo e la polemica antioccultistica in Gerolamo Fracastoro*, cit., p. 491. Per una discussione di queste posizioni in relazione alla simpatia e alla conoscenza per *signa* in Della Porta, cfr. *Infra*, parte III e IV.

⁶² Su questo cfr. le mie ipotesi di lavoro: D. VERARDI, *Giovan Battista Della Porta. Il dibattito italiano sull'occulto naturale e l'astrologia (sec. XV-XVI)*, cit. e, più analiticamente, *infra*.

⁶³ Per una ricostruzione di questo dibattito cfr. J. M. MANDOSIO, *Problèmes et controverses: à propos de quelques publications récente sur la magie au Moyen Âge et à la Renaissance*, «Aries, Journal for the Study of Western Esotericism», 2007, 7, pp. 207-225.

⁶⁴ L'espressione “mondo dei maghi” richiama il titolo di un famoso e dibattuto libro di Paolo Rossi nel quale lo studioso considera Della Porta, al pari di Agrippa, Bruno e di tutti i “maghi” del Rinascimento, parte di un unico universo pre-moderno, dal quale però lo studioso salva Francesco Bacone. Cfr. P. ROSSI, *Il tempo dei maghi. Rinascimento e modernità*, Milano, Cortina Raffaello, 2006.

⁶⁵ Cfr. PAOLA ZAMBELLI, *Continuity in the definition of natural magic from Pico to Della Porta. Astrology and Magic in Italy and North of the Alps*, in *White Magic, Black Magic in the European Renaissance*, Leiden-Boston, Brill, 2007, pp. 13-34: p. 31. Si tratta della traduzione inglese di un saggio già apparso in italiano col titolo *Continuità nella definizione della magia naturale da Ficino a Della Porta*, in *Geografia dei saperi*, Firenze, Le Lettere, 2000, pp. 23-41. Su questo cfr. invece L. BALBIANI, *La Magia naturalis di Giovan Battista Della Porta*, cit., pp. 41, 53, 55, 60. dove la studiosa, trattando della possibilità di individuare in Agrippa una fonte della prima *Magia*, mostra quanto sia difficile stabilire i tortuosi percorsi dei prestiti testuali dell'opera, invitando a rivolgere la propria attenzione alle possibili mediazioni di autori meridionali.

⁶⁶ Cfr. P. ZAMBELLI, *Il problema della magia naturale nel Rinascimento*, «Rivista critica di storia della filosofia», 3, 1973, pp. 271-296: p. 286. Di continuità della magia naturale del Rinascimento parla anche Cesare Vasoli che, riguardo alla *Magia naturalis* di Della Porta si esprime così: «La *Magia naturalis* è [...] un documento di notevole interesse, soprattutto

considerare Della Porta parte di una tradizione di pensiero alquanto composita. Emblematico in tal senso è il caso di Daston & Park che, nel loro fortunatissimo libro *Wonders and the order of nature, 1150-1750* inseriscono Della Porta nella categoria dei cosiddetti «filosofi preternaturali». In questa categoria i due studiosi annoverano anche Marsilio Ficino, Pietro Pomponazzi, Cornelio Agrippa e Girolamo Cardano. Nel campo della «filosofia preternaturale» – a dire di Daston & Park – rientrerebbero «sia i risultati dell’azione occulta, come l’attrazione magnetica o il rinomato potere dell’ametista di respingere la grandine e le locuste, sia i singoli fenomeni rari, quali grappoli d’uva barbuti, apparizioni celesti e piogge di rane o di sangue». Secondo Daston & Park, entrambe queste categorie di cose meravigliose ponevano ai filosofi preternaturali del Rinascimento «una sfida filosofica diversa»:

Sebbene le proprietà occulte fossero in linea di principio tanto regolari quanto quelle manifeste, risultava difficile spiegarle razionalmente, se non attraverso un appello generale alla forma sostanziale specifica. Analogamente, i fenomeni rari e anomali resistevano alla spiegazione filosofica, e i filosofi naturali li ascrivevano in genere al caso, cioè ad un groviglio di accidenti insolitamente congiunti. A causa della loro complessità, gli eventi casuali eccedevano i limiti della comprensione umana. [...] Non più soddisfatti [...] di fornire vaghe assicurazioni sul fatto che la maggior parte delle meraviglie avesse cause naturali (anche se umanamente impossibili da determinare) essi ricercavano spiegazioni specifiche per i casi singoli.⁶⁷

A differenza di quanto progomono Daston e Park, i rapporti tra questi pensatori sono assai complessi e quasi mai scontati.⁶⁸ Parlare genericamente di «preternaturale» in relazione al loro campo di indagine, pur avendo il

per valutare la continuità delle idee e del dibattito relativo alla “magia naturale”, nel cinquantennio che corse tra la sua prima edizione e gli anni in cui si manifestarono le prime avvisaglie del “caso Galilei”», C. VASOLI, *La polemica contro l’astrologia. Pomponazzi e il De incantationibus. Filosofia, medicina e profezia nella cultura del Cinquecento*, in *Cesare Vasoli. Le filosofie del Rinascimento*, a cura di P. Costantino Pissavino, Milano, Mondadori, 2002, pp. 374-397: p. 396.

⁶⁷ DASTON & PARK, *Le meraviglie del mondo. Mostri, prodigi e fatti strani dal Medioevo all’Illuminismo*, Roma, Carocci, 2000, p. 141.

⁶⁸ Riguardo all’imprudenza di chi intendesse ridurre a sintesi il complesso problema della magia naturale nel Rinascimento, Guido Giglioni scrive: «La ricchezza e complessità della pratica magica in generale, e di quella rinascimentale in particolare, fanno sì che ogni tentativo di ingabbiare il fenomeno in una visione sintetica si tramuti facilmente in un’impresa disperata o in una penosa caricatura», G. GIGLIONI, *Magia e filosofia naturale*, in *La filosofia del Rinascimento*, a cura di G. Ernst, Roma, Carocci, 2003, pp. 159-177: p. 160.

merito della chiarezza espositiva, rischia di appiattare concezioni della natura (e del preter-natura) molto distanti tra loro, quando non antitetiche. L'idea di natura di Ficino contempla l'esistenza di demoni perfettamente inseriti nel quadro della sua concezione neoplatonica del cosmo.⁶⁹ In Ficino la distinzione tra natura e preternatura in relazione ai demoni è del tutto inconsistente. Quella immaginata da Pomponazzi, invece, è una natura liberata dai demoni, dei quali – rigoroso aristotelico – egli dimostra finanche l'inesistenza.⁷⁰ Della Porta, dal canto suo, pur non addentrandosi in un discorso teorico circa l'esistenza o meno dei demoni (tornati a essere nella cultura del suo tempo nient'altro che i demôni della tradizione cristiana),⁷¹ ne limita enormemente il ruolo nell'ambito dell'indagine naturale.

Restando poi su Della Porta, l'idea di Daston e Park secondo la quale i fenomeni “rari” sono dal filosofo affidati al caso è – alla luce di quanto emerso dalla presente ricerca – opinione quantomeno discutibile. I fenomeni rari sono sempre ricondotti da Della Porta a puntuali influssi celesti, perfettamente individuabili tramite un rigoroso discorso razionale di tipo astrologico (strutturato cioè sullo studio dei luoghi e dei tempi in cui tali influssi agirebbero).

⁶⁹ Cfr. D. P. WALKER, *Spiritual and Demonic Magic. From Ficino to Campanella*, London Warburg Institute, 1958; R. KLEIN, *La Forme et l'Intelligible*, Paris, Gallimard, 1970, p. 89-119; I. CULIANU, *Eros et Magie à la Renaissance*, Paris, Flammarion, 1984; M. J. B. ALLEN, *Marsilio Ficino: Demonic Mathematics and the Hypothenuses of the Spirit*, in *Natural Particulars: Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, ed. by A. Grafton and N. Siraisi, Cambridge (Mass.) 1999, p. 121-137; C. VASOLI, *Ficino, la profezia e i sogni, tra gli angeli e i demoni*, «La parole del testo» 3, 1999, pp. 147 -163; S. TOUSSAINT, *L'ars de Marsile Ficin, entre esthétique et magie*, in *L'art de la Renaissance, entre science et magie*, dir. Ph. Morel, Paris 2006, p. 453-467; *Introduction à la réimpression numérique de IAMBlichus De mysteriis Aegyptiorum [...]*, Venise 1497. Di TOUSSAINT cfr. anche *Ficino's Orphic Magic or Jewish Astrology and Oriental Philosophy?*, «Accademia» II, 2000, pp. 19-32.

⁷⁰ T. DAGRON, *La doctrine des qualités occultes dans le De incantationibus de Pomponazzi*, cit.

⁷¹ Della Porta così definisce i demoni: «Demonia vocabant antiqui, et Lemures, nos autem odioso et infecto hoc nomine malignos spiritus vocamus, hominumque inimicos et vexatores, et seductores, sive noctu, sive interdium occursaculis et terriculamentis nobis obversantur», G. B. DELLA PORTA, *Criptologia*, cit., pp. 168 e 170. Sulla complessa vicenda della demonologia rinascimentale e sulla distinzione tra il demone (buono) della tradizione neoplatonico-ficiniana e i demôni della tradizione cristiana cfr. A. MAGGI, *Angeli, demoni, diavoli*, in *I vincoli della natura. Magia e stregoneria nel Rinascimento*, a cura di G. Ernst e G. Giglioli, Roma, Carocci, 2012, pp. 119-134 e, dello stesso, *Satan's Rhetoric. A Study of Renaissance Demonology*, Chicago, University of Chicago Press, 2001, nonché *In the Company of Demons. Unnatural Beings, Love, and Identity in the Italian Renaissance*, Chicago, University of Chicago Press, 2006.

Certo, la ricorrenza nei libri di magia naturale di alcuni *topoi*, di prestiti testuali alquanto somiglianti, sembrerebbe avallare l'idea di una «continuità»⁷² nelle proposte dei «maghi naturali» del Rinascimento. Tuttavia, dinanzi alla tortuosità e alla singolarità dei percorsi dei prestiti concettuali di un libro di magia naturale, la presunta «continuità» di quest'arte si sgretola tra le mani dello storico del pensiero.⁷³

Questo è risultato particolarmente evidente rivolgendosi all'esperienza intellettuale di Della Porta, dove l'utilizzo di materiali eterogenei dal punto di vista concettuale (fattore che ha portato Corsano a parlare di «bonario eclettismo»)⁷⁴ è ricondotto dall'autore – quantomeno nelle opere della maturità – a una coerente trattazione filosofica.

D'altronde, anche accettando come metodologicamente opportuna la mera analisi dei prestiti testuali di cui è portatrice la *Magia naturalis* di Della Porta, il suo inserimento in una tradizione “continua” apparirebbe comunque problematico.

⁷² Riguardo alle tesi di Zambelli, Vittoria Perrone Compagni scrive che «solo ignorando l'equivocità terminologica che accompagna la designazione della magia come “naturale” è possibile parlare genericamente di una teoria magica rinascimentale concettualmente unitaria e indistintamente condivisa», V. PERRONE COMPAGNI, *Natura maga. Il concetto di natura nella discussione rinascimentale sulla magia*, in *Natura. XII Colloquio Internazionale*, Roma, 4-6 gennaio 2007, a cura di D. Giovannozzi e M. Veneziani, Firenze, Olschki, 2008, pp. 243-267: p. 257. Si tratta di considerazioni già sviluppate da Perrone Compagni in *Abracadabra: le parole nella magia (Ficino, Pico, Agrippa)*, «Rivista di Estetica», 42, 2002, pp. 105-130, in risposta soprattutto alle tesi “continuiste” di Paola Zambelli (*Continuità nella definizione della magia naturale da Ficino a Della Porta*, cit.) e di quelle di Paolo Rossi circa il presunto esoterismo di «tutta» la magia naturale rinascimentale (Cfr. P. ROSSI, *Il tempo dei maghi*, cit. e, dello stesso, *Introduzione a La magia naturale nel Rinascimento. Testi di Agrippa, Cardano Fludd*, traduzioni e note di S. Parigi, Torino, UTET, 1989, pp. 7-36: pp. 17-20). Riguardo alle tesi di Rossi, Perrone Compagni scrive: «Se la magia naturale è stata un'utopia, non lo è stata perché [...] si è espressa nei termini di una trasmissione esoterica del sapere [...] le dichiarazioni programmatiche dei magi naturali [...] le scelte lessicali e il rimando a fonti remote (e perciò autorevoli e prestigiose) non rappresentano niente di più che amplificazioni letterarie, intese a elevare la dottrina che ci si appresta a illustrare – in modo per niente iniziatico ma anzi inevitabilmente “pubblico”, visto che la si affida a un testo a stampa», V. PERRONE COMPAGNI, *Abracadabra*, cit., p. 112. Ciò appare evidente anche nel caso di Della Porta, che non solo affida le sue opere alle stampe, ma decide non a caso di pubblicare le versioni definitive della *Magia naturalis* e della *Humana physiognomonica* traducendole di suo pugno in lingua volgare italiana.

⁷³ Ciò è evidente per esempio nel *De incantationibus* di Pietro Pomponazzi. Tramite l'edizione critica del testo, Perrone Compagni ha potuto scardinare una tesi storiografica consolidata che vedeva nel testo in questione una riproposizione di motivi neoplatonici ficiniani e pichiani. Cfr. P. POMPONAZZI, *De incantationibus*, a cura di V. Perrone Compagni, Firenze, Olschki, 2011. Cfr. in particolare quanto sostenuto dalla studiosa nell'*Introduzione. La fondazione scientifica della magia nel De incantationibus*, pp. XI-LXXI: p. XI-XII.

⁷⁴ Cfr. A. CORSANO, *Per la storia del pensiero del tardo Rinascimento*, cit., pp. 91-114.

Nel corso della nostra ricerca si è presa in esame la trattazione che Della Porta svolge circa il più celebre dei fenomeni cosiddetti “occulti” della natura, vale a dire l’attrazione che il magnete esercita sul ferro. È emerso come su questo argomento Della Porta non riprenda il *De occulta philosophia* di Agrippa (che pure ha presente in altri luoghi del testo) ma, quantomeno nella prima edizione della *Magia*, il *De vita coelitus comparanda* di Ficino.⁷⁵

La lettura del testo di Ficino da parte del Napoletano è risultata evidente confrontando le tesi sostenute rispettivamente nel *De vita* e nella *Magia naturalis libri IV*.⁷⁶ Come Ficino, nella *Magia* del 1558 Della Porta si richiama alla tradizione ermetica del *De quindecim stellis* e riconduce il potere del magnete di attrarre il ferro all’Orsa Maggiore. Riscrivendo le argomentazioni del filosofo di Figline, Della Porta esclude che tale fenomeno sia spiegabile tramite la “simpatia naturale”.

Nella *Phytognomonica* del 1588 il rapporto con la fonte ficiniana su questo punto muta radicalmente e l’attrazione “occulta” del magnete col ferro è fatta dipendere – secondo una credenza alchemica assai radicata nella seconda metà del XVI secolo – dal pianeta Marte. L’idea di una relazione tra il magnete e Marte proviene da Orfeo, del quale Della Porta utilizza il *De lapidibus* a lui attribuito. Si tratta di un cambio di rotta che si riverbera anche sulla trattazione del magnetismo proposta nella *Magia naturalis libri XX* del 1589. In questo testo, la spiegazione dell’attrazione magnetica fornita nella prima edizione dell’opera viene coerentemente soppressa, ma non trova menzione esplicita neanche la spiegazione che riconduce il magnetismo al pianeta Marte, presentata solo un anno prima in *Phytognomonica*. L’attrazione magnetica è però spiegata ricorrendo alla “simpatia naturale”, nozione che in *Phytognomonica* è ricondotta a Plotino, ma di cui Della Porta fornisce nelle due *Magie* una originale rilettura, aristotelizzandola. Ritenuta insufficiente nella prima edizione dell’opera, la

⁷⁵ M. FICINO, *Three books on Life*. A Critical Edition and Translation, ed. and tr. by Carol V. Kaske and John R. Clark, NY, Binghamton, 1989, pp. 314 e 316.

⁷⁶ Cfr. le mie ipotesi di lavoro: D. VERARDI, *Occulte naturelle et Astrologie chez Della Porta. L’attraction magnetique*, «Rinascimento Meridionale», 2016, pp. 61-68 e più analiticamente *infra* parte II e III.

spiegazione del magnetismo che ricorre alla “simpatia naturale” è – così reinterpretata – accettata in *Phytognomonica* e nella *Magia* dell’89.⁷⁷

Si tratta di un elemento significativo che ci spinge a non poter più ritenere la seconda *Magia naturalis* dell’89 una semplice estensione della prima *Magia naturalis* del ’58, ma a considerarla un’opera autonoma, frutto di un ulteriore e più approfondito momento di riflessione concettuale del suo autore.

NEGATORE DEI DEMONI O MAGO NEGROMANTE? ALLE ORIGINI DI UN’INCOMPRESIONE STORIOGRAFICA

A pochi uomini è toccato di aver tanta fama viventi, quanta ne ottenne Giovambattista Della Porta napoletano; ma di nessuno forse i posteri si sono dimenticati così presto come di lui.⁷⁸

Con queste parole Francesco Fiorentino, in uno dei suoi *ritratti della Rinascenza*, si rammarica della immeritata dimenticanza che ha subito nel corso dei secoli l’opera di Della Porta.

In realtà, a differenza di quanto sostiene il celebre studioso, la fortuna di Della Porta è tutt’altro che circoscritta agli anni della sua lunga esistenza. All’autorità di Giovan Battista continuano a rifarsi in molti fino a Settecento inoltrato.⁷⁹ A Napoli, in piena Età dei Lumi, un intellettuale di alto profilo come Costantino Grimaldi preferisce riproporre, per “annichilare” le streghe, i maghi e il mondo demoniaco, non il sapere fisico-matematico di origine galileiana, ma la fonte di Della Porta.⁸⁰ Allo stesso modo Pietro

⁷⁷ Cfr. I. B. PORTAE *Phytognomonica*, Rothomagi, Ioannis Berthelin, MDCL, p. 530. Infatti, cfr. ORPHEUS, *De lapidibus*, Hannardo Gamerio interprete, Leodii, Ex Officina Gualtieri Morberij, 1578, p. 15. A riprova di quanto semplicistico sia considerare la *Magia naturalis* di Della Porta una riscrittura di Agrippa è il fatto che il *De occulta philosophia* – pur riconducendo il potere di del magnete a quello dell’Orsa maggiore – non presenti alcuna riflessione assimilabile a quella di Ficino o a quella di Della Porta. Si tratta di un ulteriore esempio dei limiti della tesi “continuista” della magia naturale del Rinascimento e della sua insufficienza nella comprensione della magia dellaportiana. Cfr. C. AGRIPPA, *De occulta philosophia libri tres*, ed. by V. Perrone Compagni, Leiden-New York, Brill, 1992, p. 146: «Octava, Cauda Ursae Maioris, het ex lapidi bus magnetem». Il ferro è ricondotto da Agrippa al pianeta Marte, cfr. Ivi., p. 139: «Martialia sunt ... inter metalla ferrum ... [etc.]».

⁷⁸ F. FIORENTINO, *Studi e ritratti della Rinascenza*, Laterza, Bari 1911, pp. 294-323, p. 235.

⁷⁹ Cfr. V. FERRONE, *I profeti dell’Illuminismo*, Roma-Bari, Laterza, 1989.

⁸⁰ Cfr. C. GRIMALDI, *Dissertazione in cui si investigano quali sieno le operazioni che dipendono dalla magia diabolica e quali quelle che derivano dalle magie artificiale e*

Giannone nella sua *Ape ingegnosa*⁸¹ polemizza con gli esorcisti citando esplicitamente l'*auctoritas* di Della Porta, il quale, per dirla con Matteo Galdi, incarna la personificazione dello scienziato napoletano per eccellenza.⁸²

Fino a Illuminismo inoltrato, l'immagine di un Della Porta "razionalista" (portatore – è bene sottolinearlo – di un razionalismo alternativo rispetto a quello galileiano) è dominante nella cultura scientifica dell'Italia meridionale. È durante il XIX secolo che la fama del filosofo inizia a subire qualche contraccolpo, anche se Vincenzo Trombetta ha recentemente messo in luce una serie di episodi che dimostrano una fortuna di Della Porta in pieno Ottocento.⁸³

A riguardo mi pare assai significativa anche l'interpretazione della lezione dellaportiana proposta da Henri Gabriel Duchesne (1739-1822), un naturalista francese che, in relazione all'impegno del filosofo napoletano nella ricerca dei «segreti della natura», si esprime così:

Nous n'avons toruvé en ce genre que la magie naturelle de Porta, qui ait été faite avec beaucoup d'ordre & de soin & nous devons en passant rendre justice à cet Auteur qui, pour le siecle ou il vivoit, étoit un des plus Savants hommes de son temps.⁸⁴

naturale e qual cautela si ha da usare nella malagevolezza di discernerle, Nella Stamperia di Pallade Appresso Niccolò e Marco Pagliarini Mercanti di Libri e stampatori a Pasquino, Roma, MDCCLI.

⁸¹ Cfr. P. GIANNONE, *Ape ingegnosa, ovvero Raccolta di varie osservazioni sopra le opere di natura e dell'arte*, a cura di A. Merlotti, Roma, Libreria dello Stato, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, 1993.

⁸² Cfr. M. GALDI, *Pensieri sull'istruzione pubblica relativamente al Regno delle due Sicilie*, Napoli, Stamperia Reale, 1809, pp. 56 e sgg.

⁸³ Cfr. V. TROMBETTA, *Giovan Battista Della Porta nell'editoria napoletana dell'Ottocento*, in *La "mirabile" natura. Magia e scienza in Giovan Battista Della Porta (1615-2015)*, cit., pp. 315-323. Sulla fortuna di Della Porta cfr. anche M. TORRINI, *La fortuna storiografica di Della Porta*, in *La "mirabile" natura. Magia e scienza in Giovan Battista Della Porta (1615-2015)*, cit., pp. 47-53 e, dello stesso, *Giovan Battista Della Porta. Un caso storiografico*, in *Giambattista Della Porta in Edizione Nazionale*, Atti del Convegno di Studi, a cura di R. Sirri, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2007, pp. 17-29. Cfr. anche R. SIRRI, *Fortuna di Giambattista Della Porta*, in *Giambattista Della Porta in Edizione Nazionale*, cit., pp. 259-275.

⁸⁴ Cfr. H. G. DUCHESNE, *Discours preliminaire*, dans *Dictionnaire de l'industrie*, cit., p. VII. Nel 1801 il naturalista dedica successivamente un intero libro a Della Porta, cfr. H. G. DUCHESNE, *Notice historique sur la vie et les ouvrages de J. B. Porta*, gentilhomme napolitain, Paris, chez Poignée, 1801. Egli ci ha lasciato una traduzione francese della *Magia naturalis* che si è proposto di pubblicare con l'aggiunta di note critiche. Cfr. *Biographie universelle ancienne et moderne*, 1823, Paris, Chez Michaud, p. 444.

In ambito storiografico il primo a ricollocare la figura di Della Porta nel contesto del tardo Rinascimento italiano è Fiorentino.⁸⁵ A questo studioso si deve il primo ritratto filosofico dellaportiano della moderna storiografia. Il lavoro di Fiorentino suscita tra gli storici novecenteschi un certo interesse nei confronti di Della Porta, tanto che a esso seguono le ricerche di Olschki,⁸⁶ di Gabrieli⁸⁷ e di Antonio Corsano.⁸⁸

Corsano, pur mostrando simpatia nei confronti del Napoletano, rintraccia nel suo itinerario speculativo un “bonario eclettismo” in bilico tra scienza e magia. Lo studio di Corsano ha contribuito a perpetuare un approccio storiografico che, cristallizzatosi nel binomio scienza-magia, ha tentato – per dirla con una felice espressione di Oreste Trabucco – di “grattare” «il sugo buono della scienza sul fondo della pentola magica».⁸⁹

Riguardo alla *Taumatologia*, al tempo di Corsano ancora manoscritta, lo storico si esprime così:

Chi affronti la agevole e piacevole lettura dell'inedita *Taumatologia*, o più precisamente di quel suo indice che ne contiene oltre che le linee generali, il nucleo essenziale, apparirà che si tratta in fondo di una di una riesposizione puntuale della *Magia naturalis*; più precisamente, però, si avverte un ritorno del più complesso e maturo disegno dell'edizione dell'89 a quello della prima edizione giovanile: ma soprattutto riappare, o riappare inattesa un vivacissimo interesse per gli aspetti più torbidamente animistici, demoniaci, si direbbe superprammatici, dei quali la *Magia* dell'89, e persino quella del '58 avevan respinto e deprecato recisamente la torva impurità. Ora il Della Porta sembra ritrovarsi direttamente sotto l'influenza di Agrippa di Nettesheim, del quale abilmente connette le due dottrine: giacché partendo dal poco convinto agnosticismo del *De vanitate scientiarum*, e col pretesto della scarsa certezza e profondità delle umane speculazioni sulla natura, ricade pienamente nelle credenze demonologiche,

⁸⁵ Cfr. F. FIORENTINO, *Della vita e delle opere di Giovan Battista De La Porta*, in «Nuova Antologia», XXI (1880), pp. 251-294, poi in *Studi e ritratti della Rinascenza*, Bari, Laterza, 1911, pp. 294-323.

⁸⁶ Cf. L. OLSCHKI, *Bildung und Wissenschaft im Zeitalter der Renaissance in Italien*, Firenze, Olschki, 1921, pp. 14-5 e 217-18.

⁸⁷ Cfr. G. GABRIELI, *Giovan Battista Della Porta Linceo*, «Giornale critico della filosofia italiana», vol. VIII, 1927, pp. 360-397 e 423-431; poi in *Contributi alla storia etc.*, cit., pp. 635-685. G. GABRIELI, *Giovambattista Della Porta. Notizie bibliografiche dei suoi mss. e libri*, «Rendiconti della Regia Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche», VIII, 1932, pp. 206-277, poi in *Contributi alla Storia etc.*, cit., pp. 687-742. G. GABRIELI, *Spigolature dellaportiane*, «Rendiconti della Regia Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche», 6, XI, 1935, pp. 491-517, poi in *Contributi alla Storia etc.*, cit., pp. 743-761.

⁸⁸ Cf. A. CORSANO, *Per la storia del pensiero del tardo Rinascimento*, cit., pp. 91-114.

⁸⁹ O. TRABUCCO, *Il corpus fisiognomico dellaportiano tra censura e autocensura*, «Rinascimento», XLIII, 2003, p. 571. Il principale riferimento polemico di Trabucco è il libro di L. MURARO, *Giambattista Della Porta mago e scienziato*, Milano, Feltrinelli, 1978.

aggravate e irrobustite dalla stessa ipocrita unzione delle formule di ossequio per la dottrina teologica e per la prassi sacramentale della Chiesa.⁹⁰

Secondo Corsano quelle esposte in *Taumatologia* sarebbero pratiche magico-demoniache che «giovano» e «convincono» Della Porta. «Probabilmente», conclude lo studioso,

Le inclinazioni magico-faustiane dominate per tutta la precedente carriera da scrupoli di probità tecnica, dapprima, più avanti dalle preoccupazioni della ortodossia vigilante attraverso il S. Ufficio, furono alla fine liberate dall'impeto prevalentemente fideistico, dall'ansia di conseguire a ogni costo quanto la lunga ricerca aveva promesso e non mai mantenuto. Ad ogni modo, è un tratto di poetica schiettezza che illumina la figura del vecchio Mago ottantenne d'una luce alquanto sulfurea che ha la violenza stupenda delle illuminazioni caravaggesche.⁹¹

L'approccio di Corsano giunge a ribaltare completamente il senso di un'opera quale *Taumatologia*, centrale per comprendere la magia naturale e l'annesso problema del «segreto della natura» in Della Porta. Il filosofo napoletano vive e opera in piena Controriforma, un'epoca in cui dilagano le spiegazioni dei demonologi circa i fenomeni "occulti".⁹² Come ha messo in luce Jean Ceard in un libro del 1977 intitolato *La nature et les prodiges. L'insolite au XVI^e siècle*, la seconda metà del Cinquecento italiano conosce un'esplosione di trattati demonologici, tanto che «l'une des préoccupations les plus constantes de Porta était de laver la magie naturelle de tous les blâmes qu'encourait la magie démoniaque».⁹³

Quella di distanziare la propria magia naturale da compromissioni col piano demoniaco non è la sola difficoltà a cui un autore come Della Porta deve far fronte. L'accusa di complicità col diavolo sembra andare di pari passo a una diffusa sfiducia tra gli intellettuali cattolici nei confronti della ricerca dei «segreti della natura». Considerata come priva di fondamento scientifico, essa è perennemente percepita come in bilico tra l'inevitabile richiamo al soprannaturale e la cirlataneria.⁹⁴ In questo contesto, ricorda Ceard in uno

⁹⁰ A. CORSANO, *Per la storia del pensiero del tardo Rinascimento*, cit., p. 109.

⁹¹ Ivi, p. 111.

⁹² J. CÉARD, *Il simulacro illusorio del diavolo*, in *I vincoli della natura*, cit., pp. 135-150.

cit.

⁹³ J. CÉARD, *La nature et les prodiges. L'insolite au XVI^e siècle*, en France, Genève, Librairie Droz, 1977, p. 352.

⁹⁴ Cfr. Ibidem.

studio del 2012 intitolato *Il simulacro illusorio del diavolo*, un filosofo come Della Porta

si vanta di insegnare a operare in modo naturale ogni cosa, al punto da assicurare di poter realizzare anche “quelle cose che hanno luogo per opera dei maghi malvagi, per calpestare sotto i piedi le loro scienze perniciose”: per esempio, le particolari legature, dette *nouements d'aiguillette*, mediante le quali si colpiscono gli uomini di impotenza genitale. Non c'è quindi da stupirsi che i demonologi facciano la guerra a questi filosofi che essi cominciano a chiamare “naturalisti” [...] Secondo loro, l'abilità da parte dei diavoli consiste nell'approfitte di questo occulto naturale per introdursi di nascosto e procedere mascherati; essi utilizzano la meraviglia prodotta dagli effetti speciali per sostituire le loro tenebre all'oscurità di cui si circonda la natura. Questa visione si adatta molto bene alla tesi secondo la quale il diavolo non dispone di alcun potere superiore a quelli di una creatura, dal momento che dà conto delle opere diaboliche come illusioni fomentate da un agente naturale molto dotato che sa utilizzare a meraviglia le forze nascoste della natura.⁹⁵

La demonologia cattolica del XVI secolo è la grande nemica della razionalizzazione dei fenomeni occulti della natura. Infatti – conclude Cèard – «ciò che a prima vista si sarebbe tentati di interpretare come uno sforzo per limitare i poteri del diavolo», immaginato come «un illusionista», si rivela essere «la costruzione di un gigantesco simulacro». Il mondo della natura, trasformato nel «teatro» in cui il diavolo installa la sua «fantasmagoria», non è visto dalla demonologia cattolica del tardo Rinascimento come il possibile oggetto di un'indagine razionale, ma come il luogo in cui Satana pone in atto la sua «grande congiura» nei confronti dell'umanità.⁹⁶

Come la presente ricerca ha potuto appurare, la riflessione di Della Porta circa gli «occulti segreti della natura», tesa a escludere ogni relazione dei “segreti” col piano diabolico, sarebbe incomprensibile senza un richiamo alle esigenze religiose e culturali con le quali egli, sorvegliato speciale dell'Inquisizione, deve fare i conti. Il *Malleus maleficarum* è senza dubbio l'opera più emblematica della cultura demonologica del XVI secolo con la quale anche Della Porta si misura. Tristemente noto per la sua centralità nel fenomeno della caccia alle streghe, questo testo ha fornito solide basi filosofiche, dottrinali e giuridico-procedurali alla bolla *Summis desiderantis*

⁹⁵ J. CÉARD, *Il simulacro illusorio del diavolo*, cit., p. 146.

⁹⁶ Cfr. Ivi, p. 149.

affectibus di Innocenzo VIII.⁹⁷ Della Porta si confronta con esso nella sua problematizzazione del fenomeno della stregoneria, richiamandocisi – in modo del tutto strumentale – allorquando deve difendersi dalle accuse di Jean Bodin.⁹⁸

Nella *Demonomanie des sorciers*, Bodin accusa Della Porta di essere un mago venefico, considerando la *Magia naturalis* un «livre qui mérite le feu».⁹⁹ Pietra dello scandalo è la posizione di Della Porta circa la spiegazione del Saba. Nella prima edizione della *Magia naturalis* finita poi all'Indice,¹⁰⁰ Della Porta insegna come preparare l'unguento delle streghe. Spiegando per via naturale gli effetti di tale preparato (che egli definisce nient'altro che un allucinogeno), il Napoletano nega in maniera implicita l'intervento del demonio nelle pratiche stregonesche. Nemmeno il medico Johann Wier¹⁰¹ che pure lo ha citato nel suo *De prestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis*¹⁰² si è spinto così oltre. Infatti Wier riconosce nella pratica della stregoneria la presenza attiva del demonio, il quale per realizzare i suoi nefasti disegni si serve di povere vecchierelle psicolabili. La posizione di Giovan Battista, sin dalla prima *Magia*, si iscrive nell'ambito di una visione della ricerca che nega qualsiasi legame col piano demoniaco, riconducendo i fenomeni “meravigliosi” (anche i più scabrosi) entro l'orizzonte naturale. Se per Bodin questo è sufficiente a dimostrare la

⁹⁷ Cfr. C. BUCCOLINI, *Il diavolo nel Malleus maleficarum*, in *Il diavolo nel Medioevo*, Atti del XLIX Convegno storico internazionale, Todi, 14-17 ottobre 2012, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2013, pp. 519-551.

⁹⁸ Cfr. M. VALENTE, *Bodin in Italia. La Démonomanie des sorciers e le vicende della sua traduzione*, Firenze, CET, 1999.

⁹⁹ La seconda edizione della *Magia naturalis*, datata 1589, si sarebbe aperta con una decisa autodifesa del napoletano che, a sua volta, avrebbe accusato Bodin di essere un eretico, sfuggito per un soffio alla Notte di San Bartolomeo. In quel luogo, poi, Giovan Battista avrebbe affermato di essersi limitato a combattere la superstizione, richiamandosi a quanto esposto sull'argomento concernente le streghe nel *Malleus Maleficarum*. Cfr. G. B. DELLA PORTA, *Della magia naturale*, cit., p. 4. Sulle problematiche relative alla stregoneria nel Rinascimento cfr. G. ERNST, *I poteri delle streghe tra cause naturali e interventi diabolici. Spunti di un dibattito*, in *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*, cit., pp. 167-97, nonché i recenti studi contenuti in *I vincoli della natura. Magia e stregoneria nel Rinascimento*, cit.

¹⁰⁰ Sulle vicende della *Magia naturalis*, cfr. M. VALENTE, *Della Porta e l'Inquisizione, Nuovi documenti dell'Archivio del Sant'Uffizio*, «Bruniana & Campanelliana», V, 1999, pp. 415-34cit., pp. 415-435.

¹⁰¹ Cfr. M. VALENTE, *Johann Wier. Agli albori della critica razionale dell'occulto e del demoniaco nell'Europa del Cinquecento*, Firenze, Olsckhi, 2003.

¹⁰² Cfr. J. WIER, *De praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis libri sex*, I. III «De Lamiis», cap. XVII: «De naturalibus pharmacis somniferis, quibus interdum illuduntur Lamiae, de earum item unguenti set quibusdam plantis soporiferis mentemque impense turbantibus», in *Opera omnia*, Amstelodami, 1660, p. 222.

collusione di Della Porta col diavolo, in realtà tale posizione presuppone un naturalismo che avrebbe potuto condurre a considerare improponibile qualsiasi lotta contro la stregoneria in nome della fede, se non addirittura portare alla negazione dell'esistenza dei demòni. In Della Porta questa negazione non si espliciterà mai. Tuttavia, soprattutto in *Tamutalogia*, lo spazio riconosciuto a tali creature nell'ordine naturale è praticamente nullo. In quest'opera Della Porta sente l'esigenza di precisare che i demòni non possono nulla in ambito scientifico che il filosofo naturale non sia in grado di svolgere senza ricorrere al loro ausilio. Della Porta è ben cosciente che, solo dopo aver dimostrato l'estraneità dei demòni nell'eziologia dei fenomeni naturali, il filosofo avrebbe potuto scalzarli dal ruolo – riconosciutogli dalla demonologia cattolica del tempo – di indagatori e manipolatori degli «occulti segreti della natura».

DELLA PORTA, I «SEGRETI» E L'ARISTOTELISMO A NAPOLI

A differenza dei demonologi del suo tempo, Della Porta crede che gli «occulti segreti della natura» siano perfettamente incasellabili in un discorso razionale.

L'idea che i fenomeni “arcani” della natura possano essere strappati alle spiegazioni dei demonologi non è del tutto nuova. Diversi decenni prima un filosofo mantovano, Pietro Pomponazzi, ha dedicato a questa tematica un ampio trattato, il *De incantationibus*. Si tratta di un testo che, pur lasciato allo stato manoscritto dal suo autore, avrebbe conosciuto una notevole fortuna per tutto il XVI secolo. Obiettivo di Pomponazzi è comprendere *in via Aristotelis* i fenomeni “arcani” della natura, a torto ritenuti appannaggio di spiegazioni demonologiche. In questo importante trattato, Pomponazzi cerca di coordinare in una coerente struttura causale tutti quegli elementi non classificabili nel *ut in pluribus* di Aristotele, riconducendo la *varietas* mondana alla necessaria connessione delle leggi del cosmo e connettendo tali eventi sublunari “rari” all'azione necessaria dei corpi celesti. Come ha posto in evidenza Tristan Dagron, questo progetto «repose sur une radicalisation de la tradition péripatéticienne médicale qui rapporte ces qualités ou vertus à une “forme spécifique”, imprimée par les corps célestes,

irréductible, selon Pomponazzi, à la “forme substantielle” invoquée par Thomas, et selon laquelle les propriétés induites échappent largement à la détermination de l’essence». ¹⁰³ Come sostiene Perrone Compagni, in Pomponazzi il “raro” diviene “storia”, ossia «estensione artificiale dell’esperienza inevitabilmente limitata dell’individuo, surrogato di quella impossibile conoscenza completa della catena cause/effetti che, se potesse realizzarsi, consentirebbe all’uomo di cogliere nella sua interezza l’ordine armonico che governa il tutto». ¹⁰⁴

La nostra ricerca ha posto in evidenza come gli obiettivi di Della Porta siano solo in parte assimilabili a quelli di Pomponazzi. Il Peretto mette in grande risalto il valore della *peritia* e della *cognitio in universali* ricavabili dall’esperienza, in quanto valide alternative alle spiegazioni demonologiche circa le cosiddette «virtù occulte individuali». Secondo Pomponazzi, di tali proprietà non riducibili alla regolarità del “per lo più” aristotelico non può darsi scienza. ¹⁰⁵ Esse sono semplici constatazioni empiriche. È per questo che la magia naturale deve lasciare «ai margini della “scientificità” le proprietà individuali che non sono sottoponibili a norma». ¹⁰⁶ D’altro canto, come è stato osservato, «la ricollocazione degli effetti magici e dei cosiddetti miracoli all’interno della natura» non rappresenta «l’interesse esclusivo o principale del *De incantationibus*, anche se proprio questo aspetto rappresenta la più consistente eredità raccolta dai libertini». ¹⁰⁷

L’obiettivo di Della Porta, invece, è quello di fondare scientificamente la ricerca delle proprietà occulte della natura, i «segreti». Rispetto a

¹⁰³ T. DAGRON, *La doctrine des qualités occultes dans le De incantationibus de Pomponazzi*, cit., p. 8.

¹⁰⁴ V. PERRONE COMPAGNI, *Circe, la «virtus loci» e il determinismo nel De incantationibus di Pomponazzi*, «Annali del Dipartimento di Filosofia (Nuova Serie)», XII, 2006, pp. 5-32: p. 9.

¹⁰⁵ «Dico itaque quod secundus modus non potest reduci in scientiam, quoniam de proprietatibus insequentibus non secundum totam speciem, sed materiam individui, non potest, ut inquit Averroes, V et VI Colliget, haberi scientia. Nam, quamquam de Socrate sciri possit eum esse risibilem et disciplinabilem qua homo est, quoniam haec proprietates insequentur formam, tamen quod abhorreat aleum non est scibile nisi experimento. Unde idem Averroes dicit ibidem quod ars medicinae multoties deficit propter istas proprietates occultas», P. POMPONAZZI, *De incantationibus*, 6, 148-155. Cfr. AVERR, *Collig.*, V, 21, f. 92G-I; 1, f. 133I-L.

¹⁰⁶ Cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *Introduzione a P. POMPONAZZI, De incantationibus*, cit., p. XXIX.

¹⁰⁷ V. PERRONE COMPAGNI, *Circe, la «virtus loci» e il determinismo nel De incantationibus di Pomponazzi*, cit., p. 22.

Pomponazzi e alla più parte degli aristotelici del Rinascimento, egli propone una differente interpretazione della scienza di Aristotele, in grado di mettere da parte il limite del *ut in pluribus*. Tramite l'individuazione del principio di somiglianza, poi, Della Porta è certo di aver trovato anche il "metodo" tramite il quale indagare l'ordine armonico sotteso alla natura e che Pomponazzi aveva considerato mai completamente coglibile. Tramite la "somiglianza", Della Porta è convinto di poter carpire la relazione sussistente tra il mondo celeste e quello terrestre.

Il tema della "somiglianza" in Della Porta è stato preso in esame da Badaloni, che ha individuato in Domenico Pizzimenti una sua possibile fonte "napoletana". Partendo da una nota di Thorndike concernente la polemica tra Nicolaus Guibertus e il Libavius, Badaloni ricorda come Pizzimenti sia stato indicato da Guibert, in un'edizione del 1614 del *De interitu alchimiae* e dell'*Apologia*, quale maestro di Della Porta.¹⁰⁸ Sulla scorta di questa pista di ricerca intravista da Badaloni, Belloni sostiene – senza tuttavia approfondire la questione – che Della Porta ha ereditato «la scelta di un antiaristotelismo vissuto in nome di una libertà di indagine volta eminentemente allo studio della natura e all'assunzione del principio di somiglianza» da Pizzimenti, cultore dell'antichità classica e alchimista operoso nel contesto meridionale del tempo.¹⁰⁹ La figura di Pizzimenti è indicativa di una linea di ricerca assai critica in ambienti meridionali nei riguardi di un certo aristotelismo stereotipato. Secondo il filosofo, cui si deve un'edizione patavina del 1573 dello pseudo-Democrito,¹¹⁰ gli aristotelici dedicano infatti troppo tempo a discutere su questioni riguardanti la materia prima, la forma e la privazione, trascurando invece lo studio degli animali, delle piante e dei minerali che compongono il gran libro della natura.¹¹¹

¹⁰⁸ N. BADALONI, *I fratelli Della Porta* etc., cit., p. 106. L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, New York, Columbia University Press, 1941, Vol. VI, pp. 245 e 418.

¹⁰⁹ Cfr. G. BELLONI, *Nota biografica* in G. B. DELLA PORTA, *Criptologia*, cit., p. 16.

¹¹⁰ Cfr. D. PIZIMENTIO VIBONENSI INTERPRETE, *Democritus Abderita de Arte Magna sive de rebus naturalibus nec non Synesii et Pelagii et Stephani Alexandrini et Michaelis Pselli in eundem commentaria*, Patavii Apud Simonem Galignarum, MDLXXIII.

¹¹¹ Cfr. Ivi, pp. 2-3.

Si può ragionevolmente ritenere che Pizzimenti abbia potuto contribuire anch'egli a diffondere in ambienti meridionali quel sentimento di insofferenza nei confronti dell'approccio dei metafisici e che ritroviamo anche in Della Porta. Non è da escludersi che la formulazione del principio di "somiglianza" in Della Porta abbia un legame con la proposta di Pizzimenti. Tuttavia, allo stato attuale della ricerca, la mancanza di prove documentarie di un effettivo e inconfutabile rapporto tra i due ci induce a non andare oltre le ipotesi di Badaloni e Belloni, considerando l'esperienza di Pizzimenti come un tassello utile a ricostruire il variegato panorama o «sistema culturale» napoletano e meridionale del Rinascimento.¹¹²

Tornando ai rapporti tra Della Porta e la lezione di Pomponazzi, si è detto come gli esiti a cui giunga il primo sono solo in parte assimilabili a quelli cui giunge il secondo. Tuttavia, come la presente ricerca ha posto in luce, Della Porta deve alla riflessione del Peretto (o, meglio, all'universo concettuale nel quale essa si inserisce) molto più di quello che è fino a oggi si è voluto ammettere.¹¹³ D'altronde, il *De incantationibus* di Pomponazzi è edito nel 1556, ossia due anni prima della pubblicazione della prima *Magia naturalis*. Non è quindi peregrino pensare che Della Porta abbia potuto avere una conoscenza diretta delle tesi pomponazziane ivi sostenute.

Pur critico nei confronti dell'approccio "de' metafisici", Della Porta conduce infatti il suo progetto di naturalizzazione del «segreto della natura» restando nel perimetro tracciato dall'aristotelismo del tempo. A Napoli, negli anni in cui il giovane Della Porta compone la sua prima opera, si sta facendo strada, grazie a Francesco Storella (figlio di un allievo di Pomponazzi) l'idea che si possa dare scienza sillogistica anche del

¹¹² Nella *Magia naturalis*, spiegando quale è il compito del filosofo, Della Porta lo identifica nel "vedere" «le nature celesti nelle cose terrene, e nelle cose celesti le terrene, cioè le cose terrestri nel cielo non propriamente, ma secondo le cause, e ad un certo modo celeste, e nelle cose qua giù inferiori le cose celesti, in un certo modo terrestri»¹¹². E prosegue: «Percioché, donde noi ci imaginiamo quelle piante, chiamate girasole volgersi continuamente al moto del Sole? E le selinetropie, cioè giralune rivoltarsi alla Luna? Laonde si può veder in terra il Sole, e la Luna, ma secondo la terrestre qualità, e nel cielo le piante, le pietre, e gli animali, ma secondo la celeste natura», G. B. DELLA PORTA, *Della magia naturale, Libri XX*, Bulifon, Napoli 1677, p. 19; [*Magiae Naturalis libri XX. Ab ipso autore espurgati, et superaucti, in quibus scientiarum Naturalium divitiae, et delitiae demonstrantur... cum privilegio*, Neapoli, apud Horatium Salvianum, 1589, p. 10.].

¹¹³ Sulla diffusione e fortuna del *De incantationibus* nel Rinascimento cfr. G. ZANIER, *Ricerche sulla diffusione e fortuna del De incantationibus di Pomponazzi*, Firenze, La Nuova Italia, 1975, dove, però, nessun cenno è fatto alla possibile influenza del testo sulla riflessione di Della Porta.

«singolare». Formatosi a Padova, Storella è professore di logica a Napoli nel frangente storico (1550-1556 e 1558) in cui Della Porta scrive e pubblica la prima edizione della *Magia naturalis* (1558). Egli – che con Porzio e Longo ha rapporti di amicizia e che intesse un’aspra polemica circa l’utilizzo della logica con Girolamo Balduino – è l’esponente della tradizione aristotelica universitaria di quegli anni che, per interessi e obiettivi, appare più prossimo a Della Porta.¹¹⁴

I possibili rapporti tra Della Porta e Storella sono stati adombrati già da Antonaci che, avvicinando le due figure soprattutto in relazione all’interesse dimostrato da Storella per la magia naturale nella sua edizione del *Secretum secretorum* pseudo-aristotelico (1555), non si è spinto più in là di una ipotesi di lavoro. Antonaci scrive:

A scanso d’equivoci bisogna subito dire che lo Storella, commentando sobriamente il *Secretum secretorum*, è contro le pratiche della magia “nera” e l’astrologia esasperata, che, in vasti strati del popolo, e anche nell’ambiente dei dotti, legavano la vita dell’uomo all’influsso astrale e ad oscure e degradanti formule di occultismo. In questo senso egli s’inserì nella schiera dei riformatori; anche se, in fondo, dal suo breve commento trapela una certa esitazione di fronte ad alcuni fatti “misteriosi” della natura, per la cui spiegazione tuttavia non pensò di ricorrere a demoni e a spiriti “maligni”: vide negli enigmi di molte cose quel senso di mistero, a cui G. B. Della Porta, come abbiamo accennato, proprio in quegli anni e nella stessa Napoli, riferiva la “magia naturalis”.¹¹⁵

Scienziato impegnato nel mestiere dell’indagine della natura, Della Porta non indirizza i suoi sforzi alla negazione in via teorica dell’esistenza dei demoni (come fa il Peretto), ma – come tenta di fare a Napoli Storella – egli prova a dimostrare l’inutilità del ricorso a essi nell’indagine naturale. A essere comune tra Pomponazzi, Della Porta e Storella è comunque la necessità di difendere l’autonomia della ragione umana dalle invadenze della demonologia cattolica del tempo, esemplarmente rappresentata dal *Malleus Maleficarum* di Sprenger e Istitoris. Divisi in parte nel metodo nell’approccio, i tre filosofi si trovano accomunati da una medesima missione culturale: la lotta alla credenza dell’intervento demoniaco in quei fenomeni erroneamente ritenuti al di fuori dall’ordine della natura.

¹¹⁴ Cfr. A. ANTONACI, *Francesco Storella, filosofo salentino del Cinquecento*, Galatina, 1966, p. 91.

¹¹⁵ Ivi, pp. 125-126.

Parlare di aristotelismo in Della Porta è operazione affatto scontata. Si è visto come tanto Corsano quanto Badaloni abbiano escluso un rapporto di Della Porta con l'universo concettuale aristotelico, rappresentato a Napoli – a dire dei due studiosi – da Simone Porzio.¹¹⁶

Dai tempi di Badaloni e Corsano la ricerca sull'aristotelismo nel meridione d'Italia e a Napoli è giunta a nuovi importanti risultati. Grazie alle ricerche di Antonaci,¹¹⁷ di Giovanni Papuli¹¹⁸ e di alcuni suoi allievi¹¹⁹ siamo oggi in possesso di nuovi elementi che ci permettono di riconsiderare i rapporti di Della Porta con l'aristotelismo meridionale.

In uno studio del 1982 Cosimo Caputo ha posto per primo il problema dell'aristotelismo di Della Porta in relazione alla sua fisiognomica,

¹¹⁶ Così Corsano: «L'eventualità di un rapporto col Porzio, rigoroso aristotelico eppure eccellente naturalista, è assai poco sicura, tanto le due figure appaiono lontane per l'indole dell'ingegno e la coerenza del metodo», A. CORSANO, *Per la storia del pensiero* etc., cit., p. 91. Così Badaloni: «Il Corsano esclude un rapporto col pensiero di Simone Porzio. Certo che il Porzio portò a Napoli un aristotelismo che tagliava nettamente con ogni illusione di riforma morale e di restaurazione della natura; anche nell'alessandrismo del Porzio la energia vitale è comune agli animali ed all'uomo, ma tale comunanza viene interpretata nel senso che, come non può considerarsi peccato che un lupo divori una pecora, così, dice Pomponazzi, nel mondo degli uomini "non est peccatum quod pauper conculcetur a divite". Alla energia vitale si accompagna dunque una più netta determinazione dell'agire; la libertà resta confinata nel riferimento intellettuale; ed il mondo è destinato a restare sempre quello che è, risultando impossibile ogni effettivo cambiamento ed ogni modificazione generale dei costumi. Questo complesso di idee ha avuto senza alcun dubbio una influenza notevole sulla filosofia meridionale e costituisce uno dei punti di arrivo del pensiero bruniano [...]; ad esso sembra estranea l'elaborazione filosofica di Giovan Battista, che è piuttosto legata all'idea di un collegamento più mediato col divino, ad una determinazione meno incombente, ad una possibilità umana di raccogliere ed interpretare in modo più diretto l'ordine delle cose», N. BADALONI, *I fratelli Della Porta* etc., cit., p. 105. L'esclusione dei rapporti tra Della Porta e Porzio risale a Fiorentino. Questi, dopo aver fatto cenno ad un possibile rapporto tra i due, lo ha negato sulla base di un disaccordo dimostrato da Della Porta nel *De aeris trasmutationibus*. Cfr. G. B. DELLA PORTA, *De aeris trasmutationibus*, a cura di A. Paoletta, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2000, pp. 261-262; F. FIORENTINO, *Studi e ritratti della Rinascenza*, cit., p. 239. Se i dati cronologici scoraggiano dal fare di Della Porta un discepolo di Porzio presso l'Università di Napoli, si deve comunque registrare una testimonianza dello stesso Della Porta, il quale, nella *Magia Naturalis* libri XX (1589) dichiara di essersi rivolto a Porzio in relazione ad uno strano tipo di pesce. Cfr. G. B. DELLA PORTA, *Della magia naturale*, cit., p. 69. Su questo, cfr. E. DEL SOLDATO, *Simone Porzio. Un aristotelico tra natura e grazia*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010, pp. 70-72 e 93.

¹¹⁷ Cfr. A. ANTONACI, *Francesco Storella*, cit.

¹¹⁸ G. PAPULLI, *Girolamo Balduino: ricerche sulla logica della Scuola di Padova nel Rinascimento*, Manduria, Lacaita, 1967.

¹¹⁹ A. PALADINI, *Il pensiero logico di Francesco Storella*, Galatina, Editrice Salentina, 2009. Da tener presente anche la tesi di dottorato, discussa nell'Università di Lecce, di un'allieva di Papuli, C. LONGO, *Francesco Storella: l'editore, l'erudito, lo studioso di logica*, 1994.

dichiaratamente antiplatonica.¹²⁰ Caputo contestualizza la dottrina del segno fisiognomico dellaportiano in quel fenomeno di “storicizzazione della logica aristotelica” in atto in Italia, soprattutto a Padova, durante il Rinascimento.¹²¹ Lo studioso sottolinea come Della Porta sia a Venezia e a Padova nel 1592 e come ben prima di questa data egli abbia potuto attingere alle dottrine propugnate nel centro patavino grazie a diversi suoi esponenti attivi a Napoli. Oltre a Porzio Caputo menziona il suo successore sulla cattedra di filosofia Gio. Bernardino Longo, nonché Giordano Crispo, Francesco Storella, Nicola A. Pacca e Girolamo Balduino.¹²² Sulla scorta dell’analisi della struttura logica della fisiognomica di Della Porta, Caputo conclude che è la «competenza logica aristotelica che costituisce il sostrato» del pensiero del Napoletano.¹²³

Di una componente aristotelica nella riflessione dellaportiana parla nel 2004 Raffaele Sirri, il quale scrive che «di antiaristotelismo, in Della Porta, se ce n’è, è limitato ad aspetti specifici della sua dottrina più o meno insignificanti; non impegna né la visione dell’universo, né quella del conoscere».¹²⁴ In tempi assai recenti anche Trabucco – in relazione alla “simpatia naturale” che Della Porta evoca riguardo alla negazione del vuoto – rimarca il suo possibile inserimento «entro il perimetro dell’aristotelismo coevo», mostrandone l’aderenza a quanto esposto nei *Commentarii Collegi Conimbricensis Societatis Iesu alla Fisica* di Aristotele.¹²⁵

¹²⁰ Cfr. C. CAPUTO, *La struttura del segno fisiognomico (G. B. Della Porta e l’universo culturale del Cinquecento)*, cit., p. 72. Su questo cfr. anche A. PAOLELLA, *Appunti di filologia dellaportiana*, in *Giambattista Della Porta in Edizione Nazionale*, cit., pp. 161-178. Recentemente è tornata sull’argomento L. RIZZO, *Il recupero delle fonti classiche della Retorica di Aristotele e Cicerone nella De humana physiognomonia di Giovan Battista Della Porta*, in *La “mirabile” natura* etc., cit., pp. 297-305.

¹²¹ Cfr. C. CAPUTO, *La struttura del segno fisiognomico* etc., cit., p. 77.

¹²² Cfr. Ivi, p. 95.

¹²³ Cfr. Ivi, p. 102. Di «contatti con l’aristotelismo e con la più avanzata cultura napoletana della metà del ‘500» parla anche Józef Dobrowolski, il quale, perpetrando l’interpretazione di Corsano, opta curiosamente – dopo aver sottolineato l’utilità pratica che svolge il sapere magico in Della Porta – per una interpretazione che vede nel Napoletano un simpatizzante della magia demonica. Cfr. J. DOBROWOLSKI, *Giovambattista Della Porta e la sua concezione della scienza utile in pratica*, «Bollettino di Storia della Filosofia dell’Università degli Studi di Lecce», XI, pp. 37-48.

¹²⁴ Cfr. R. SIRRI, *Conclusioni a L’Edizione Nazionale del Teatro e l’opera di G. B. Della Porta*, Atti del Convegno Salerno 23 maggio 2002, a cura di M. Montanile, Pisa-Roma, Istituti Editoriali E Poligrafici internazionali, 2004, pp. 103-109: 109.

¹²⁵ O. TRABUCCO, *Nel cantiere della Magia*, in *La “mirabile natura”*, cit., pp. 219-232: p. 229. Cfr. *Commentarii Collegi Conimbricensis Societatis Iesu. In octo libros Physicorum*

Riguardo alla posizione di Sirri circa un'adesione di Della Porta all'aristotelismo del suo tempo, la presente ricerca ha potuto verificare che, se è vero che la visione di Della Porta dell'universo resta essenzialmente "aristotelica", la sua dottrina impegna una profonda riconsiderazione della gnoseologia e della epistemologia propugnate da alcuni settori dell'aristotelismo logico napoletano dell'epoca. A ogni modo, come emerge dallo studio dell'esperienza di Storella, quella di Della Porta si configura come una riforma della scienza "interna" all'universo concettuale aristotelico, perfettamente inserita nei dibattiti in atto in quegli anni a Napoli tra gli interpreti di Aristotele.

Nel corso della presente indagine, oltre a quello di Storella, sono emersi i nomi di Giovanni Camillo Maffei – originario di Solofra, in Campania – che conosce e cita Della Porta; nonché di Cesare Rao, ideale allievo di Maffei originario di Alessano, in Terra d'Otranto, nonché amico e concittadino di Storella. Rao è assai vicino pure a Balduino, anch'egli suo conterraneo.

Sia l'esperienza intellettuale di Maffei, che quella di Rao si sono rivelate utili per ricostruire la complessa trama dei rapporti tra aristotelismo, astrologia e magia naturale nel contesto culturale napoletano al tempo di Della Porta, fornendo anche un interessante spaccato della complessità della ricezione e dell'utilizzo di dottrine medievali in questo specifico contesto storico e culturale.

L'ACCADEMIA DEI SEGRETI DI GIROLAMO RUSCELLI, L'UOMO MICROCOSMO E IL RITRATTO DEL MAGO DELLAPORTIANO

La prima opera di Della Porta, *Magiae naturalis sive de miraculis rerum naturalium libri IV*,¹²⁶ è stampata a Napoli dall'editore Matthias Cancer nel 1558. L'opera viene pubblicata in un'edizione ampiamente accresciuta nel 1589. Se la prima edizione del '58 si configura come un programma di lavoro per la nascente Accademia dei segreti, la seconda dell''89 può essere considerata il risultato dell'impegno del Napoletano successivo alla sua fondazione.

Aristotelis Stagiritae Secunda Pars, Lugduni, Sumptibus Horatii Cardon, Ex Typografia Hugonis Gazaeci, 1602, p. 98, col. 90.

¹²⁶ Cfr. I. B. PORTAE *Magiae Naturalis sive de miraculis rerum naturalium libri IIII*, cit.

La monumentale *Magiae naturalis libri XX*¹²⁷ pubblicata presso Saviani conosce una fortuna pressoché ininterrotta in tutto l'ambiente europeo durante i secoli XVI e XVII.¹²⁸ Gli argomenti trattati nei primi tre libri dell'opera, specie nel terzo dedicato in maniera specifica all'agricoltura, sono affrontati in maniera più ampia in *Villae*, che, sebbene pubblicata a Francoforte soltanto nel 1592, con ogni probabilità è già ultimata prima della pubblicazione della seconda *Magia*. Prima di quest'opera Della Porta ha pubblicato due trattatelli di argomento agrario, *Pomarium* e *Olivetum*, editi a Napoli rispettivamente nel 1583 e nel 1584, inclusi poi nell'edizione completa in dodici libri del *Villae*.¹²⁹ Negli stessi anni in cui lavora alla seconda edizione della *Magia* e al *Villae*, Della Porta sta attendendo alla prima edizione del *De humana Physiognomonia*¹³⁰ e alla *Phytognomonia*,¹³¹ opere che precedono di qualche anno la pubblicazione della *Magia* dell'89. Seguono la *Coelestis physiognomonia*,¹³² nonché una *Chiriofisognomonia*¹³³ (pubblicata postuma) e una *Metoposcopia*.¹³⁴

¹²⁷ Cfr. I. B. PORTAE *Magiae Naturalis libri XX*, cit.

¹²⁸ Cfr. L. BALBIANI, *La ricezione della Magia Naturalis di Giovan Battista Della Porta*, «Bruniana & Campanelliana», V, 1999, pp. 277-303.

¹²⁹ I. B. PORTAE NEAPOLITANI, *Villae [...] libri XII*, Francoforti, Apud Andreae Wecheli heredes, Claudium Marnium & Ioannem Aubrium, 1592.

¹³⁰ La prima edizione latina della *De Humana Physiognomonia* appare nel 1586 ed è I. B. PORTAE NEAPOLETANI *De Humana Physiognomonia*, Vico Equense, G. Cacchio, 1586. La prima traduzione volgare, invece, risale al 1598 ad opera di Giovanni De Rosa, pseudonimo sotto il quale si nasconde lo stesso Della Porta, GIOVANNI DE ROSA, *Della Fisionomia dello Uomo libri quattro*, Napoli, T. Longo, 1598. La sesta edizione latina vede la luce di altri due libri, I. B. PORTAE NEAPOLETANI *De Humana Physiognomonia*, Ursel, C. Sutorius, 1601 e anche nella seconda edizione italiana si presenta così: G. B. DELLA PORTA, *Della Fisionomia Dell'Uomo*, G. G. Carlino e C. Vitale, Napoli 1610. In questa sede si è utilizzata la seguente edizione: G. B. DELLA PORTA, *Della fisionomia dell'huomo*, Padova, per Pietro Paolo Tozzi, MDCXXVII.

¹³¹ Cfr. I. B. PORTAE *Phytognomonia [...] Octo libris contenta*, Neapoli, Apud Horatium Salvianum, 1588.

¹³² Cfr. I. B. PORTAE NEAPOLETANI *Coelestis Physiognomoniae libri sex. Unde quis facile ex humani vultus extima inspectione, poterit ex coniectura futura presagire. In quibus etiam Astrologia refellitur, et inani set imaginaria demonstratur*, Neapoli, ex typographia Jo. Baptistae Subtilis, 1603. Gabrieli registra anche un'edizione, introvabile, del 1601. Cfr. G. GABRIELI, *Giovambattista Della Porta. Notizie bibliografiche dei suoi mss. e libri*, cit., p. 246. In questa sede si è utilizzata l'edizione critica del testo: G. B. DELLA PORTA, *Coelestis Physiognomonia*, a cura di A. Paoletta, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1996.

¹³³ Cfr. G. B. DELLA PORTA, *Della Chiriofisognomia Overo Di quella Parte della Humana Fisionomia, che si apprende alla Mano Libri Due [...] Tradotti da un Manoscritto Latino Dal Signor Pompeo Sarnelli Dottor dell'una, e l'altra Legge. Contro i Chiromanti Impostori, che con vane osservazioni avevano sporcato questa scienza, la quale si mostra fondata sopra naturali congetture*, appresso Antonio Bulifon, Napoli 1677. In questa sede si è fatto riferimento all'edizione critica apparsa col seguente titolo: G. B. DELLA PORTA, *Chirofisionomia*, in appendice a G. B. DELLA PORTA, *De Ea Naturalis Physiognomoniae*

Le tematiche affrontate nella *Magia* sono numerosissime e spaziano dall'agricoltura alla medicina, dall'alchimia all'ottica, dalle ricette di cucina alla cosmesi. In essa si possono rintracciare *in nuce* molte delle problematiche scientifiche e tecniche a cui il Napoletano si dedica successivamente. Della Porta cita un grande numero di fonti introducendo un elemento di un certo interesse: la verifica delle affermazioni rintracciate nei testi degli antichi.

Secondo l'opinione di Girolamo Ruscelli¹³⁵ espressa nel proemio ai suoi *Secreti nuovi*, questa nuova attitudine alla sperimentazione è un procedimento già inaugurato in una famosa città del Regno di Napoli da un'Accademia Secreta, la cui attività dura circa dieci anni a partire dall'anno 1557. Come afferma Ruscelli, l'intenzione dei membri dell'Accademia è quello di rendere pubblici i risultati ai quali si giungeva solo dopo averli sufficientemente "sperimentati". Molti esperimenti erano stati già divulgati – a dire di Ruscelli – in due sue opere precedenti edite sotto lo pseudonimo di Don Alessio Piemontese. Nei *Secreti nuovi* – pubblicati postumi a opera del nipote nel 1567 – viene quindi portato a compimento un lavoro di divulgazione scientifica già intrapreso da qualche tempo dal loro autore.¹³⁶

Nel programma di ricerca dell'Accademia descritta da Ruscelli (alla quale si sarebbe potuto ispirare Della Porta per la sua Accademia dei Segreti)¹³⁷ si profila la necessità di considerare la conoscenza del mondo naturale fortemente legata alla socratica conoscenza di se stessi. In questa prospettiva la conoscenza del «Grande animale», l'universo, renderebbe maggiormente chiara, per analogia, la natura del microcosmo, ovvero dell'uomo. Sulla base di questa concezione i membri dell'Accademia introducono il metodo

Parte Quae Ad Manuum Lineas Spectat Libri Duo, a cura di O. Trabucco, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2003.

¹³⁴ Cfr. G. B. DELLA PORTA, *Metoposcopia*, a cura di G. Acquilecchia, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 1990.

¹³⁵ *Secreti Nuovi di meravigliosa virtù del Signor J. RUSCELLI I quali continovando a quelli di Don Alessio cognome finto del detto Ruscelli contengono cose di rara esperienza e di gran giovamento. Con privilegio*, In Venetia, Heredi di Machiò Sessa, MDLXVII.

¹³⁶ Su questi aspetti della vicenda di Ruscelli cfr. W. EAMON, *La scienza e i segreti della natura*, cit., pp. 222-241.

¹³⁷ Eamon ipotizza che il precoce Della Porta possa aver assistito alle attività dell'Accademia di Ruscelli, cfr. Ivi, p. 241.

della sperimentazione diretta, verificando i dati forniti dall'“enciclopedia” scientifica antica e medievale.¹³⁸

Il richiamo all'uomo microcosmo necessita di alcuni chiarimenti storico-concettuali che mettano in evidenza le origini, ma anche i differenti sviluppi, di questa celeberrima immagine, nonché la ricezione che essa ha avuto in Della Porta.

L'uomo microcosmo è un mito cosmogonico antichissimo, di origine iranica, mito nel quale viene narrata la creazione del Primo Uomo, “Vita Mortale”, fatto a somiglianza dell'universo. Egli, scrive Saxl,

risplende come il Sole, di larghezza pari all'altezza, Vita mortale ha per pelle il cielo, per carne la Terra, le montagne per ossa, per vene i fiumi; il sangue del suo corpo è come l'acqua dei mari, il suo ventre come l'Oceano, i suoi capelli come le piante, il midollo delle sue ossa come i minerali; “la sua testa è il più alto dei cieli, i suoi occhi il Sole e la Luna, i suoi denti le stelle, le sue orecchie le finestre del cielo, le sue narici la brezza del paradiso cui dà accesso la bocca”.¹³⁹

Il corpo umano mortale, fatto a somiglianza di quello del Primo Uomo, è costituito dagli elementi del cielo stellato: i segni dello zodiaco formano il tronco e gli arti, i denti corrispondono alle stelle fisse, il naso alla brezza celeste, le sette aperture della testa ai sette pianeti¹⁴⁰. Questa concezione dell'uomo, immagine speculare dell'universo, è presente anche nel mondo antico, raggiungendo nel pensiero ermetico e gnostico della tarda antichità un'importanza e una diffusione ancora maggiori di quelle avute in Europa durante l'età classica. In epoca ellenistica, il mito del Primo Uomo, tradotto in linguaggio astrologico, assume, infatti, una connotazione ben precisa. L'astrologia sviluppa ulteriormente quest'idea di microcosmo, che già era

¹³⁸ Secondo Laura Balbiani Della Porta, pur criticando spesso le fonti alle quali attinge, nella prima *Magia* non appare «ancora consapevole dell'aperta contraddizione che in molti casi sussiste fra le due posizioni». Infatti, le numerose dichiarazioni di indipendenza nei riguardi delle fonti spesso vengono tradite da un massiccio utilizzo di quest'ultime. Le fonti citate sono numerosissime, circa centotrenta e sono correlate da una serie di riferimenti a testi la cui identificazione è alquanto difficile, cfr. L. BALBIANI, *La Magia Naturalis di Giovan Battista Della Porta*, cit., pp. 46-7. In realtà l'utilizzo delle fonti antiche è solo apparentemente “inconsapevole”. Tale uso dell'*auctoritas* si inserisce in un preciso atteggiamento, riscontrabile anche in Pomponazzi, che vede nel richiamo alla “storia” un sostegno argomentativo – di natura per lo più retorica – alla razionalizzazione del «segreto della natura» condotta sul piano più autenticamente filosofico.

¹³⁹ F. SAXL, *La fede negli astri. Dall'antichità al Rinascimento*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007, p. 47.

¹⁴⁰ Cfr. *Ibidem*.

stata elaborata dalla filosofia pitagorica e proclamata con nuova forza di convinzione dalla scuola platonica.¹⁴¹

Sin dai tempi dei Padri il Cristianesimo mostra una grande diffidenza nei confronti del determinismo astrologico, in quanto compromette alcuni punti fondamentali della nuova fede, non ultimi il libero arbitrio dell'uomo e l'onnipotenza divina. Da Tertulliano a Lattanzio, da Girolamo a Gregorio di Nissa, da Giovanni Crisostomo ad Agostino, la critica nei confronti dell'astrologia è sempre unanime. I Padri respingono sia l'astrologia fatalistica, sia ogni forma di divinazione astrale.¹⁴² Se per Tertulliano e Lattanzio l'arte di Urania è solo una forma tipica della mentalità dei Gentili, lecita al pari della magia anteriormente alla venuta di Cristo, per Gregorio di Nissa l'astrologia è un gioco del demonio. Essa nega la Provvidenza divina.¹⁴³ Per Agostino, a cui in molti si rifaranno durante il Medioevo, il problema non è tanto l'esistenza o meno della possibilità di predire il futuro, quanto del soggetto che ne è il depositario. Infatti, di fronte a Dio le pretese degli astrologi non possono che risultare ridicole.¹⁴⁴ La critica dei Padri all'astrologia si lega all'esaltazione che essi fanno dell'uomo. Nell'uomo Dio ha conchiuso il mondo. Egli è un microcosmo. Questa immagine, tuttavia, non ha nulla in comune con quella della tradizione stoica. L'uomo non è unione degli elementi materiali dell'Universo, come per gli Stoici. Se così fosse egli non si distinguerebbe in nulla da qualsiasi altro animale. I Padri al contrario considerano l'uomo un *sacrosanctum animal*.¹⁴⁵ Con accenti non distanti dalla letteratura ermetica, la quale trova ampio spazio

¹⁴¹ F. BOOL, C. BEZOLD, W. GUNDEL, *Storia dell'astrologia*, Roma-Bari, Laterza, 1985, p. 162.

¹⁴² Cfr. U. PIZZANI, *Astrologia ed astronomia nel pensiero dei Padri*, in *L'astrologia e la sua influenza nella filosofia, nella letteratura e nell'arte dall'antichità classica al Rinascimento*, Milano, Nuovi Orizzonti, 1992, pp. 65-85.

¹⁴³ Cfr. O. POMPEO FARACOVI, *Scritto negli astri. L'astrologia nella cultura dell'Occidente*, Venezia, Marsilio, 1996, p. 166.

¹⁴⁴ Cfr. S. CAROTI, *L'astrologia in Italia*, Roma, New Compton editori, 1983, p. 83. Su Agostino e l'astrologia si tenga presente l'importante studio di C. MACÍAS VILLALOBOS, *Ciencia de los astros y creencias astròlogicas en el pensamiento de san Augustin*, Madrid, Ediciones Clásical, 2004.

¹⁴⁵ La cultura cristiana eredita dalla filosofia greca l'idea che l'uomo possa essere considerato un microcosmo, ossia un «piccolo universo», perché, nella compresenza della componente materiale e di quella razionale-spirituale, egli rispecchia l'armonia del cosmo. Quest'idea è rilanciata e sviluppata in chiave cristiana dai cappadoci Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo, nonché da Nemesio di Emesa. Ciò avviene in vario modo ma spesso con espressioni di alta spiritualità.

negli scritti di Lattanzio, i Padri attribuiscono un valore speciale all'uomo, essendo egli "albergo di Dio". A questa valorizzazione della dignità dell'uomo concorre in maniera decisiva un elemento assente nella cultura classica, una fonte di ispirazione nuova che, in seguito, sarà fatta propria anche dagli autori medievali: il mistero dell'Incarnazione del Dio-Uomo.¹⁴⁶ Così, nei testi di Lattanzio, accanto all'eredità classica, stoica, troviamo chiaramente distinta la riflessione ebraico-cristiana della *Genesi* e dei *Vangeli*, attraverso la quale il materialismo stoico viene largamente superato. A questo superamento collabora non ultima l'autorità di Ermete, identificato da Lattanzio come colui il quale si è opposto con forza alla visione materialistica dell'uomo, confermando un elemento decisivo nella riflessione dei Padri cristiani: la superiorità dell'uomo rispetto ad ogni altro elemento del creato; una superiorità che risiede nella ragione *per quam cognovimus Deum*. D'altronde, come dirà Gregorio di Nissa, non negli elementi materiali è la dignità dell'uomo ma nell'anima.¹⁴⁷

La critica dei Padri al determinismo astrale ha grande eco per tutto il Medioevo, così come largamente accolta è l'immagine dell'uomo quale microcosmo, seppur con sfumature di volta in volta differenti. Si pensi alla scuola di Chartres o a San Bonaventura che nel XIII secolo, riprendendo un tema caro ai Padri insiste nel ribadire la centralità dell'uomo, considerato *copula mundi*, punto di incontro tra il piano dei puri spiriti e quello delle creature fornite di corpo. Bonaventura critica ogni forma di negazione del libero volere dell'uomo. Per il padre francescano, il cui pensiero avrà un

¹⁴⁶ Attraverso i Padri della Chiesa, gli autori medievali giungeranno alla convinzione che la filosofia derivante da Cristo conferisce pienezza alla filosofia pagana, portandola a compimento. In questo modo, «la filosofia cristiana – attraverso i Padri – non cerca di annientare la sapienza ellenica, che le sembra opporsi; ma la prende, l'assorbe, la trasfigura, orientandola verso Dio. Nella misura in cui la filosofia si fonda unicamente sulla ragione umana, rischia di essere offuscata dai suoi propri limiti nella ricerca della verità. Questa ragione umana, incapace di abbracciare la verità nella sua totalità, sarà illuminata dalla ragione divina; l'apparizione del Logos trasforma l'intelligenza umana e i suoi mezzi di apprendimento», M.-M. DAVY, *Iniziazione al Medioevo. La filosofia nel secolo XII*, tr. it. di Costante Marabelli, Milano, Jaca Book, 1990, p. 70.

¹⁴⁷ Cfr. E. GARIN, *La "dignitas hominis" e la letteratura Patristica*, «La Rinascita», I (1938), pp. 102-146, ora in E. GARIN, *Interpretazioni del Rinascimento*, voll. II, a cura di Michele Ciliberto, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2009, v. I, pp. 1-32. Sulla *dignitas hominis* si veda anche L. STURLESE, *La "dignitas hominis" nella cultura filosofica della Germania medievale*, in *Satura Rudina. Studi in onore di Pietro Leone*, a cura di Giovanni Laudizi e Onofrio Vox, Lecce, Pensa, 2009, pp. 239-252, ora in L. STURLESE, *Eckhart, Tauler, Suso. Filosofi e mistici nella Germania medievale*, Firenze, Le Lettere, 2010, pp. 37-51.

ruolo importante nella riflessione astrologica della Chiesa nel Cinquecento, l'anima umana, in virtù della sua posizione intermedia esercita il suo *dominium* sulle pulsioni interiori, così come Dio attua il suo dominio sul macrocosmo. In virtù di ciò l'uomo è un "piccolo mondo".¹⁴⁸ L'anima, considerata sostanzialmente come unitaria, esercita il libero arbitrio, che è unione di ragione e volontà, nonché cifra della sua dignità.¹⁴⁹ Se ogni creatura porta in sé un'orma, un *vestigium* del Dio che l'ha creata, soltanto l'uomo è *imago*, in quanto consapevole della sua similitudine con Dio.¹⁵⁰

Nel Rinascimento è Marsilio Ficino a dare grande impulso all'immagine dell'uomo quale microcosmo. Egli, unendo il lascito di Platone alla sapienza «misteriosa e allusiva» di Trismegisto, formula una dottrina svincolata dalla rigidità di formule e dalla chiusura di autorità tradizionali, caratterizzata invece da una congiunzione mirabile fra poesia e profezia. Secondo tale prospettiva «religiosa», che Ficino mutua anche dal testo ermetico *Picatrix*, l'uomo è l'immagine di Dio nel cosmo ed è Creatore egli stesso, in quanto può far convergere in sé e sfruttare le forze dell'intero universo. L'uomo, distaccato dalla necessità del mondo naturale, può guardare oltre la parvenza del velo dei sensi e, andando oltre il mondo sensibile, risalire «oltre tutto il dominio della natura, a intendere il linguaggio segreto di Dio».¹⁵¹

Tale dottrina vede concordi la tradizione dell'Egitto antichissimo con il sapere pitagorico, platonico, stoico, neoplatonico, nonché con gli insegnamenti dello Pseudo-Dionigi, di Agostino, Boezio, Apuleio, Calcidio, Macrobio, Avicenna, Alfarabi, Avicenna, Enrico di Gand, Duns Scoto, Bessarione e Cusano; concordanza che conduce Ficino a un cristianesimo concepito come «sintesi» e «culmine» di una «continua rivelazione di Dio».¹⁵² Compito dell'uomo, collocato tra eternità e tempo, è «quello di preservare l'armonia universale del cosmo e di compiere il suo processo di *deificatio*, di Θεοποίησις, che consiste nell'“indiarsi” dell'uomo, nel suo

¹⁴⁸ BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, II., 3, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Florentiae, 1891, p. 297: «Homo igitur, qui dicitur *minor mundus*, habet quinque sensus quasi quinque portas, per quas intrat cognitio omnium, quae sunt in mundo sensibili, in animam ipsius».

¹⁴⁹ Cfr. F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Roma, Dedalo Libri, 2006, pp. 244-245.

¹⁵⁰ Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *San Bonaventura*, Milano, Vita e Pensiero, 1974, pp. 67-68.

¹⁵¹ E. GARIN, *Medioevo e Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 2007², pp. 274-279.

¹⁵² Ibidem.

essere intimamente un Dio, nel farsi quasi Dio stesso».¹⁵³ In Ficino l'universalità dell'uomo si riflette nella sua relazione con tutte le parti dell'universo e la sua posizione privilegiata al centro dell'universo gli conferisce un'importanza che non troverà rivali in alcun altro essere, a parte Dio.¹⁵⁴ Questa dottrina antropocentrica intravede fra le due componenti essenziali della natura umana, ovvero il *corpus* e l'anima, un terzo elemento definito *medium, vinculum*, cioè lo *spiritus*. Esso è pensato come un fluido sottilissimo generato dal sangue, o anche contenuto in esso, ma che è attivo soltanto nel cervello. Lo *spiritus* grazie alla sua posizione intermedia tra la *physis* e la *psiche* ha la capacità di influenzare entrambe le parti. A questa divisione della natura umana corrisponde un'analogia divisione dell'universo, concepito come composto di materia universale, intelletto universale e *spiritus mundanus*. Le stelle conferiscono attraverso i raggi le qualità astrali allo *spiritus mundanus*, che a sua volta le trasmette allo *spiritus humanus*. Quest'ultimo, grazie alla sua posizione intermedia, può trasmetterle sia al corpo che all'anima. Tuttavia l'anima non è del tutto subordinata a tali influenze. Secondo Ficino essa è a sua volta suddivisa in tre facoltà ordinate gerarchicamente: l'*imaginatio*, ovvero l'immaginazione, la *ratio*, la ragione discorsiva e la *mens*, la ragione intuitiva. Solo le facoltà inferiori dell'uomo sono in certa misura soggette all'influenza delle stelle, mentre le facoltà dell'anima, in specie la *mens*, sono ritenute libere.¹⁵⁵ A tal proposito Garin nota come proprio «attraverso la potenza creatrice dell'immaginazione», per Ficino «si rivela la eccezionale condizione dell'uomo», essendo lo *spiritus* «lo strumento dell'immaginazione che imprime [...] il proprio sigillo sotto forma di immagini».¹⁵⁶ Le immagini divengono una sorta di codice che traduce «il dizionario universale

¹⁵³ L. RIZZO, *Durata, esistenza, eternità in Marsilio Ficino*, Lecce, Pensa Multimedia, 2005, p. 110.

¹⁵⁴ Cfr. P.O. KRISTELLER *Il pensiero e le arti nel Rinascimento*, trad. it. di M. Baiocchi, Roma, Donzelli Editore, 2005, p. 117.

¹⁵⁵ Cfr. R. KLIBANSKY – E. PANOFSKY – F. SAXL, *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, Torino, Einaudi, 1983, pp. 249-50.

¹⁵⁶ E. GARIN, *Phantasia e imaginatio fra Ficino e Pomponazzi*, in *Phantasia-Imaginatio*, V Colloquio Internazionale, Roma 9-11 gennaio 1986, a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1988, p. 7.

dell'essere» in una metafora dell'universo descritto come un «grande libro», nel quale bisogna decifrare i “segni” dell'unità divina.¹⁵⁷

Come è emerso nel corso della presente ricerca, in Della Porta è del tutto assente la retorica dei fiorentini dell'uomo quale “grande miracolo”. Non che nei suoi testi non sia rintracciabile un certo riuso dei *topoi* dei fiorentini, atti a esaltare le caratteristiche superiori dell'uomo sugli animali.¹⁵⁸ Tuttavia, come già per Pomponazzi e prima ancora per Biagio Pelacani, il nesso tra il piano del divino e quello materiale per Della Porta non è l'uomo, ma il «cielo». Coerente a una linea di pensiero peripatetica che risale a Pietro d'Abano – e che nel Rinascimento napoletano trova interessanti sviluppi nell'ambito della cultura astrologica di matrice tolemaica – secondo Della Porta l'uomo è un «microcosmo materiale», non «spirituale». Nell'uomo non rivive la divinità, ma la natura astrologica dei cieli, della quale, tuttavia, pur partecipando al massimo grado rispetto alle altre creature, non condivide la “nobiltà”:

L'huomo adunque stando nel mezzo dell'uno et dell'altro, non sendo così nobile come il cielo, partecipa della ragione, per la qual merita d'essere sopra di tutti gli altri animali, ha in sé la virtù sensitiva, di poi gli altri animali come degenerando da lui n'hanno solamente due, il sentire et il crescere. Ma gli Arbori perché non hanno né ragione né senso, havendo solamente bisogno dell'uso del crescere, e per questa virtù diciamo che vivono.¹⁵⁹

Come è emerso dall'analisi di un lungo passo di *Criptologia*, anche gli elementi “straordinari” di cui sono dotati alcuni uomini come i “maghi”, per Della Porta non sono che “doni” del cielo astrale. L'uomo è parte integrante di una natura “astrologica”, nesso tra il cielo astrale e il mondo terrestre. Compito del mago naturale è quello di riconoscere questi legami, piegando tale conoscenza a un suo utilizzo pratico-operativo. Che si tratti del cielo, perfetto e incorruttibile, o degli enti sublunari soggetti a generazione e corruzione, per Della Porta tutto è conoscibile tramite il più nobile dei sensi umani, la vista.¹⁶⁰

¹⁵⁷Cfr. Ibidem.

¹⁵⁸ Cfr. G. PORTA, *Dei miracoli et maravigliosi effetti*, cit., c. 7r.

¹⁵⁹ Ibidem.

¹⁶⁰ «Chi non vede che il sole e la luna sono come gli occhi del cielo? Perché si come gli occhi illuminano il nostro corpo, così questi luminari grandi illuminano il cielo e il mondo. Che cosa è nell'uomo più illustre dell'occhio? Che cosa è nel cielo più nobile di questi due

D'altronde, la distanza dell'antropologia dellaportiana da quella dei maghi neoplatonici del Rinascimento – già rimarcata da Balbiani –¹⁶¹ è chiara sin dalle prime pagine della *Magia* del '58. Giovan Battista presenta un'interessante descrizione del mago, fornendo l'elenco delle discipline nelle quali egli deve essere preparato. Tale elenco è riproposto nella *Magia* dell''89¹⁶² con l'aggiunta dell'arte della distillazione.¹⁶³ Il mago – afferma Della Porta – deve essere *in primis* un «buon filosofo», ovvero un fisico, in quanto

la filosofia va investigando le cause delle cose, i loro principij insegna, la natura degli elementi, la loro convenienza e discordia; dalla quale poi ne nasce l'origine delle cose miste, la loro destruzione, la natura delle cose che si fanno su nel Aria, come comete, tuoni, grandini, neve, venti, piogge, e cose simili, la salsedine del mare, d'onde nasce il terremoto, la natura de gli animali, de quadrupedi, di quelle che volano per Aria, di quelli d'acqua, e finalmente di tutti gli animali; etiamdio delle piante, de metalli, dove si generano, et i lor nomi.¹⁶⁴

Inoltre egli deve esser pratico della «medicina», «quasi sorella» della magia, tanto che, puntualizza, «molti dicono che la medicina, vestitasi di questo nome Magia, è venuta fra gli huomini, et havergli così allettati, che ogn'uno desidera saperla». Essa è molto utile soprattutto in quanto insegna «le mistioni, i temperamenti, il modo di comporre le cose insieme, et applicarle». Sempre grazie alla medicina, sostiene poi il filosofo napoletano, si possono conoscere i «semplici», ovvero le «herbe», tanto quelle «del paese», quanto quelle «d'altre parti».¹⁶⁵ Bisogna inoltre che il mago sia esperto nell'arte del distillare, non «come fanno le volgari genti», ma con «cagioni e ragioni»,¹⁶⁶ e che sia conoscitore «delle Mathematiche» in

luminari. Come gli occhi sono le stelle dell'uomo, così le stelle sono gli occhi del mondo», G. B. DELLA PORTA, *Della Celeste fisonomia*, cit., pp. 140-141.

¹⁶¹ cfr. L. BALBIANI, *La Magia Naturalis di Giovan Battista Della Porta*, cit., pp. 125-130.

¹⁶² Cfr. I. B. PORTAE *Magiae Naturalis libri XX.*, cit.

¹⁶³ «Oltre a ciò stimo che ognun debba chiarissimamente sapere quanto giovi saper l'arte del distillare, imitatrice della celeste pioggia, e figlia, perché da quella son nati meravigliosi inventioni, ritrovate da nobilissimi ingegni, e molte cose utili alla salute de gli huomini, e se ne vanno tuttavia ritrovando di giorno in giorno. Cioè come si cavino le semplici acque, le spiritose, l'olij, le gomme, e l'acque gommose, e le quinte essenze, le quali stanno nascoste, e disperse per tutto il corpo di quella mole, come s'innalzano le virtù di quelle, et accrescerle di forze, ma ciò non rozza, e semplicemente come fanno le volgari genti, ma con le sue cagioni e ragioni», G. B. DELLA PORTA, *Della Magia Naturale*, cit., p. 4.

¹⁶⁴ G. PORTA, *Dei miracoli et meravigliosi effetti*, cit., c. 2r-v.

¹⁶⁵ *Ivi*, c. 2v.

¹⁶⁶ G. B. DELLA PORTA, *Della Magia Naturale*, cit., p. 4

quanto, scrive: «dal calor delle stelle, da varij moti de Cieli, e constellationi, le quali insegna l'Astrologia, molte cose si ritrovano, le quali acquistano, e perdono le virtù dell'operare; e quindi anchora vengano molte proprietà et occulte virtù».¹⁶⁷ Il mago, infine, deve esser pratico della «scienza della natura degli occhi, la qual si domanda optica» e dalla cui conoscenza «depende assai la Magia naturale».¹⁶⁸

Si tratta di una descrizione del Mago che poco o nulla ha a che fare con l'immagine del "sapiente" indicata dalla tradizione ermetica, fondata sull'ascesi spirituale e per la quale il mago necessita di rigore morale.¹⁶⁹

Nell'insistere sul ruolo della filosofia, della medicina, della matematica, dell'ottica e dell'astrologia, l'immagine del mago dellaportiano è molto simile al profilo "laico" del medico-filosofo formatosi in un'università di Arti e Medicina dell'Italia del tempo. A questo gruppo di competenze, Della Porta aggiunge quelle delle «volgari genti», proponendo una sintesi esemplare tra la necessaria competenza teorica richiesta al filosofo naturale e i risvolti essenzialmente pratici verso i quali il mago naturale deve rivolgere la propria disciplina.¹⁷⁰

¹⁶⁷ G. PORTA, *Dei miracoli et meravigliosi effetti*, cit., c. 2v.

¹⁶⁸ Ivi., cc. 2v-3r.

¹⁶⁹ Su questo, cfr. L. BALBIANI, *La Magia Naturalis di Giovan Battista Della Porta*, cit.

¹⁷⁰ Rispetto agli elementi tipici di un filosofo formatosi nelle università Della Porta sembra accentuare l'elemento riguardante l'esperienza, pur non assente nella sensibilità universitaria del tempo. Sui programmi delle università italiane cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *I programmi degli insegnamenti del Collegio di Medicina, Filosofia e Astrologia, dello Statuto dell'Università di Bologna del 1405*, in *Roma magistra mundi. Itineraria culturae mediaevalis*. Mélanges offerts au Père L. E. Boyle a l'occasion de son 75e anniversaire, ed. Jacqueline Hamesse, t. I., Louvain-la-Neuve, 1998, pp. 193-223. Riguardo al tema dell'esperienza e dell'experimentum nella medicina universitaria del tempo, cfr. G. LIBONI, *L'experimentum nella medicina pratica di Antonio Musa Brasavola*, in *L'Umanesimo scientifico nelle Terre degli Estensi*, Atti del Convegno internazionale XVIII Settimana di Alti Studi Rinascimental Ferrara, 29-31 ottobre 2015, «Schifanoia», 2016, 50-51, pp. 21-33. Sulle relazioni sussistenti tra osservazione, esperienza e "storia" cfr. C. CRISCIANI, *Fatti, teorie, "narratio" e i malati a corte. Note su empirismo in medicina nel tardo medioevo*, in *Fatti: storie dell'evidenza empirica*, a cura di S. Cerutti, G. Pomata, «Quaderni storici», 36, 3, 2001, pp. 695-718.

PARTE II. GIOVAN BATTISTA DELLA PORTA E IL DIBATTITO
NAPOLETANO SULLA CONOSCIBILITÀ DEL SEGRETO DELLA
NATURA

Giovan Battista nasce a Vico Equense, un piccolo centro della costiera napoletana, nel 1535. Suo padre è Leonardo Antonio. Sua madre, di origini calabresi, è sorella di Adriano Guglielmo Spadafora. Egli ha tre fratelli, Giovan Vincenzo, Ferrante e una sorella, della quale però non si conosce il nome. Si sposa e ha una figlia chiamata Cinzia.¹⁷¹ I suoi primi maestri sono lo zio materno, il quale possiede un ricco museo e una grande biblioteca, e il fratello Giovan Vincenzo, studioso di filosofia naturale e di antichità. Fin da giovanissimo Della Porta si dedica all'indagine della natura. Eclettico, curioso, dedito tanto allo "sperimentalismo", quanto allo studio delle *res* antiche, si circonda di dotti e artigiani, al fianco dei quali egli spesso opera. Promuove ed è membro di numerose Accademie. Fonda l'Accademia dei segreti e negli anni della maturità è tra i protagonisti più significativi sia dell'Accademia dei Lincei,¹⁷² sia dell'Accademia degli Oziosi.¹⁷³ Inoltre compie numerosi viaggi in Italia e in Europa, grazie ai quali entra in contatto coi maggiori esponenti della cultura del suo tempo.¹⁷⁴ Muore il 14 febbraio del 1615 accudito dalla figlia Cinzia.

¹⁷¹ Cfr. G. PARASCANDOLO, *Notizie autentiche sulla famiglia e sulla patria di Gio: Battista della Porta*. Con Appendice delle famiglie nobili e degli uomini illustri di Vico-Equense, Napoli, Officina Tipo-Litografica E. Pareri, 1903. Per una ricostruzione dettagliata e aggiornata della vicenda biografica di Della Porta cfr. P. PICCARI, *Giovan Battista Della Porta. Il filosofo, il retore, lo scienziato*, Milano, Franco Angeli, 2007, pp. 15-45, a cui si rimanda anche per un'accurata bibliografia sull'argomento.

¹⁷² Della Porta entra a far parte dell'Accademia dei Lincei fondata da Federico Cesi nel 1610. In realtà egli ha stretto amicizia con il suo fondatore già a partire dal 1603. Al giovane principe Della Porta dedica tre opere: *De distillazione libri IX* pubblicata nel 1608, *De aëris transmutationis libri IV* pubblicata nel 1610 e il testo *Elementorum curvilinearum libri III* pubblicato nel 1610. Tutte e tre le opere vengono editate a Roma proprio grazie all'aiuto di Cesi. Sempre in questi anni si consuma la polemica tra Della Porta e Galileo sull'attribuzione dell'invenzione del cannocchiale. Cesi e i lincei non hanno dubbi nel sostenere la paternità dell'invenzione a Giovan Battista Della Porta, cfr. G. GABRIELI, *Giovan Battista Della Porta Linceo da documenti per gran parte inediti*, in *Contributi alla storia dell'Accademia dei Lincei*, cit.; cfr. dello stesso *Ricerche e carte di A. Statuti sulla storia della prima accademia Lincea*, «Memorie della Pontificia Accademia delle Scienze», VIII, 1925, pp. 551-587. Si veda anche P. PICCARI, *La rinascita dell'Accademia dei Lincei: Federico Cesi e Giovan Battista Della Porta*, in *Ruolo delle società scientifiche in Italia*, Atti della LXVI Riunione della società Italiana per il Progresso delle Scienze, Roma, 12-14 ottobre 2001, Roma, 2002, pp. 367-75.

¹⁷³ Cfr. C. MINIERI-RICCIO, *Cenno storico delle Accademie fiorite nella città di Napoli*, «Archivio storico per le province napoletane», V, 1880, p. 149.

¹⁷⁴ Della Porta si reca dapprima in Calabria, dove visita le saline, in Puglia e a Venezia per raggiungere successivamente la Francia e la Spagna dove presenta a Filippo II un'opera di criptografia. Nel 1563 a Napoli viene pubblicato il *De furtivis literarum notis*, cfr. I. B.

L'esperienza di Della Porta non risulta priva di ostacoli, anche a causa dei suoi non facili rapporti con l'Inquisizione. Si conosce ben poco delle vicende processuali che Della Porta deve affrontare a causa delle sue posizioni dottrinali. I decreti del Sant'Uffizio lasciano intendere che il procedimento inquisitorio nei confronti del napoletano ha inizio l'11 ottobre del 1577, per poi concludersi il 26 novembre del 1578, con il giuramento di innocenza dell'imputato.¹⁷⁵ Sappiamo che la prima edizione latina del *De humana physiognomonia* viene data alle stampe nel 1586. A causa dell'ambiguo "statuto" della *Fisonomia* con i suoi riferimenti al determinismo astrologico, il Napoletano incorre nel rischio di censura.¹⁷⁶ Lo stesso *imprimatur* all'opera tarda non poco ad arrivare e, a stampa compiuta, Della Porta è costretto a lavorare incessantemente sul testo, apportando rapidamente una serie di annotazioni di chiarimento poste a margine.¹⁷⁷

PORTAE, *De furtivis literarum notis vulgo de Ziferis libri IIII*, Neapoli, apud Jo. Mariam Scotum, 1563.

¹⁷⁵ Contro le ipotesi di Aquilecchia, Lopez ha dimostrato sulla scorta di una lettera del 21 giugno 1574 del cardinale di Pisa, Scipione Rebiba, che fu emesso un ordine di cattura nei confronti di Della Porta, cui seguì, forse, l'arresto in quello stesso anno. Il processo si chiuse sempre secondo la ricostruzione di Lopez nel 1579 con le relative pene canoniche. Amabile suppone, invece, che questo processo si sia concluso con un'abiura. Maggiori notizie si hanno a riguardo grazie agli studi di Valente e al ritrovamento di nuovi documenti inediti. Su questo dibattito storiografico cfr. P. LOPEZ, *Inquisizione, stampa e censura nel regno di Napoli tra '500 e '600*, Napoli, Edizioni del Delfino, 1974, pp. 153-60; inoltre, cfr. G. AQUILECCHIA, *Appunti su G. B. Della Porta e l'Inquisizione*, cit., pp. 3-31, ora in *Schede di Italianistica*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 219-54; e, inoltre, cfr. L. AMABILE, *Il Santo Ufficio della Inquisizione a Napoli*, voll. II, Città di Castello, Tip. S. Lapi, 1892, v. I, p. 357; e M. VALENTE, *Della Porta e l'Inquisizione, Nuovi documenti dell'Archivio del Sant'Uffizio*, «Bruniana & Campanelliana», V, 1999, pp. 415-34.

¹⁷⁶ Il controllo della Santa Inquisizione era diventato in questi ultimi tempi più efficace proprio grazie all'effetto coercitivo della bolla di Sisto V contro l'astrologia divinatrice emanata il 9 gennaio del 1586 denominata *Coeli et terrae*. Su questo argomento cfr. *Constitutio S.D.N.D. SIXTI PAPAE QUINTI contra exercentes Astrologiae Iudiciariae Artem, Et alia quaecumque divinationum genera, librosque de eis legentes, ac tenentes*, Romae, apud haeredes Antonij Bladij, 1586.

¹⁷⁷ Cfr. O. TRABUCCO, *Il corpus fisiognomico*, cit., pp. 580-81 in cui egli scrive: «Già non facili erano stati i negozi per ottenere l'*imprimatur*, come sappiamo da una lettera scritta dal suo autore all'assiduo mecenate cardinal Luigi d'Este già nel maggio 1583 [...] Ma ora, a tre anni di distanza, la situazione si complicava, l'*imprimatur* veniva, ma in giugno, e presto tutti i rischi scaturenti dalla bolla sistina avrebbero preso ad incombere. Della Porta correva ai ripari, alla meglio, in modo rabberciato: a stampa compiuta, aggiungeva in diverso carattere, in coda alla dedica al cardinal d'Este, poche righe in cui dichiarava trattare il libro di materia congetturale, di segni utili a riconoscere nient'altro che inclinazioni, senza che il libero arbitrio concesso in dote agli uomini da Dio ne fosse minimamente scalfito. Ma, lo si è visto non poteva bastare. Sicché, quando, secondo una traiettoria analoga a quella della *Magia naturalis*, Della Porta da' alle stampe nel 1599 una nuova edizione dell'opera aumentata a sei libri, mette subito sotto gli occhi del lettore le cicatrici che il suo testo trattiene, dopo aver lungamente peregrinato per le sale delle due Congregazioni».

Infatti, quando il 5 gennaio 1586 viene promulgata da Sisto V la bolla *Coeli et terrae contra exercentes Astrologiae Iudiciariae Artem*,¹⁷⁸ la prima edizione del *De humana physiognomonia* è praticamente ultimata e Della Porta, costretto a correre ai ripari, aggiungeva in coda alla dedica al cardinal d'Este poche righe in cui dichiarava che il libro trattava «di materia congetturale, di segni utili a riconoscere nient'altro che inclinazioni, senza che il libero arbitrio concesso in dote agli uomini da Dio ne fosse minimamente scalfito».¹⁷⁹

Si tratta di precisazioni tradizionali in astrologia (e nelle arti divinatorie in genere), che poco sarebbero perciò servite dopo la presa di posizione di Sisto V. La pretesa di predire il futuro dell'uomo – al di là di qualsiasi distinzione logica ed ontologica sugli eventi, se necessari, possibili o impossibili, con cui sin dal Medioevo in molti avevano tentato di salvaguardare il libero arbitrio,¹⁸⁰ per il pontefice è sempre un atto superstizioso. L'astrologia divinatoria, al pari di ogni pratica magica e stregonica, è frutto di ispirazione demoniaca: fallace sul piano della scienza e pericolosa sul piano religioso e morale. Sisto V, pertanto, mettendo ai margini secoli di elaborazione concettuale intorno al tema della “conoscenza probabile” dell'avvenire, nonché radicalizzando posizioni emerse già in seno al Concilio di Trento, equipara l'astrologia che prevede il futuro dell'uomo a tutte le altre arti “diaboliche” già condannate dalla bolla *Summis desiderantis affectibus* di Innocenzo VIII.¹⁸¹ La previsione delle

¹⁷⁸ Cfr. G. ERNST, *Dalla bolla Coeli et terrae all'Inscrutabilis. L'astrologia tra natura, religione e politica nell'età della Controriforma*, in *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Milano, Franco Angeli, 1991 pp. 255-280. Sulle fonti della *Coeli et terrae* e sul pensiero astrologico di Sisto V cfr. il mio 'Gli astri, gl'angeli e li vescovi'. *Le fonti patristiche e medievali del pensiero astrologico di Sisto V*, «Rivista di Storia e letteratura religiosa», XLVII, 1, 2011, pp. 147-156.

¹⁷⁹ Cfr. O. TRABUCCO, *Il corpus fisiognomico*, cit., pp. 580-81.

¹⁸⁰ Gli astrologi latini ed arabi, che erano anche credenti, non negavano la libertà dell'anima umana, ma la salvaguardavano attraverso sottili argomentazioni che troveranno sistemazione nel *Lucidator dubitabilium astronomiae* di Pietro d'Abano e nelle *Questiones de anima* di Biagio Pelacani da Parma. Tali sofisticazioni concettuali sarebbero state aborrite già da Coluccio Salutati. Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Coluccio Salutati e Paolo Dagomari sull'astrologia delle scelte (elezioni)*, in *Le radici umanistiche dell'Europa. Coluccio Salutati cancelliere e politico*, Firenze, Edizioni Polistampa, 2012, pp. 369-384.

¹⁸¹ Secondo Claudio Buccolini, questo testo è fortemente permeato da dottrine riconducibili ad Agostino e a Guglielmo d'Alvernia. Pur presente tra le *auctoritas* del testo, Tommaso d'Aquino è radicalizzato attraverso una serie di rimandi alla sua opera del tutto decontestualizzati, tesi a virarne il senso nella direzione dell'agostinismo. Cfr. C. BUCCOLINI, *Il diavolo nel Malleus maleficarum*, in *Il Diavolo nel Medioevo*, cit., pp. 519-

azioni future dipendenti dal libero arbitrio è sempre deplorabile, anche quando dichiara di procedere per congetture.

Forse anche a seguito di queste nuove direttive ecclesiastiche, negli anni tra il 1593 e il 1610 Della Porta si occupa soprattutto di temi che riguardano le “scienze” tecniche. Del '93 è il fondamentale *De refractione optices parte* dove è chiarita la sua *perspectiva*.¹⁸² Nel 1603, Della Porta conosce il principe Federico Cesi, fondatore dell'Accademia dei Lincei; alla Lince, il Napoletano aderirà ufficialmente nel 1610. Negli anni che intercorrono tra l'incontro con Cesi e la sua adesione all'Accademia, Della Porta dedica al principe romano tre opere: *De distillatione libri IX*,¹⁸³ pubblicata nel 1608, *De aëris transmutationis libri IV*,¹⁸⁴ edita nel 1610, e il testo *Elementorum curvilinearum libri III*,¹⁸⁵ dato alle stampe in seconda edizione nel 1610. Tutte e tre le opere vengono edite a Roma proprio grazie all'aiuto di Cesi.¹⁸⁶ Questi interessi tecnici proseguono di pari passo con l'approfondimento di problematiche inerenti la magia naturale ed anzi ne influenzano notevolmente la concezione.

In questi stessi anni il filosofo attende alla *Taumatologia*, concepita in seguito alla lettera di Rodolfo II consegnatagli da Cristiano Harmio, in cui si invita Della Porta a trasferirsi a Praga insieme ad alcuni suoi discepoli. A questo invito egli risponde progettando questa nuova enciclopedia, dedicata all'imperatore. L'idea è successivamente accantonata e il dedicatario diventa Federico Borromeo, vescovo di Milano.¹⁸⁷ Tuttavia, nonostante

551. Per una visione d'insieme della problematica cfr. *La stregoneria in Europa (1450-1650)*, a cura di M. Romanello, Bologna, Il Mulino, 1981 e *I vincoli della natura. Magia e stregoneria nel Rinascimento*, cit.

¹⁸² I. B. PORTAE *De refractione optices parte*, libri novem, Napoli, Apud I. Carlinum et A. Pacem, 1593, pp. 189-230

¹⁸³ I. B. PORTAE *De distillatione libri IX. Quibus certa methodo ... cuiuslibet mixti in propria elementa resolutio perfecte docetur*, Romae, ex typ. Rev. Camerae Apostolicae, 1608.

¹⁸⁴ I. B. PORTAE *De aeris transmutationibus libri IV. In quo opere diligenter pertractatur de ijs quae vel ex aere vel in aere oriuntur ...*, Roma, apud Barth. Zannettum, 1610.

¹⁸⁵ I. B. PORTAE *Elementorum Curvilinearum libri tres. In quibus altera Geometriae parte restituta, agitur de Circuli Quadratura*, Roma, apud Barth. Zannettum, 1610.

¹⁸⁶ In questi anni si consuma la polemica tra Della Porta e Galileo sull'attribuzione dell'invenzione del cannocchiale. Cesi e i lincei non hanno dubbi nell'attribuire la paternità dell'invenzione a Giovan Battista Della Porta. Sull'esperienza lincea di Della Porta cfr. G. GABRIELI, *Giovan Battista Della Porta Linceo da documenti per gran parte inediti*, cit.

¹⁸⁷ Cfr. L. MURARO, *Giambattista Della Porta*, cit., pp. 21-3.

l'impegno di Federico Cesi, la *Taumatologia* non riceve l'imprimatur ecclesiastico e Della Porta abbandona il progetto.

LA SCIENZA DI FRONTE ALLE «VIRTÙ OCCULTE» E AI «SEGRETI» DELLA NATURA

Quando in un passo assai celebre del *De sensu rerum et magia*¹⁸⁸ Tommaso Campanella prende le distanze da Della Porta, lo fa mettendo in discussione lo status di filosofo del Napoletano. Pur attenuato da un tono che tradisce stima e simpatia personale nei confronti di Della Porta, tale giudizio si configura come una critica molto dura al suo metodo di indagine. Secondo Campanella, Della Porta si sarebbe approcciato alla natura con fare “storico”, non ricercando – come ci si sarebbe aspettati da un filosofo – “le cause”, le “ragioni” delle cose. Tale *j'accuse* è l'unica parziale testimonianza che ci resta di una disputa sulle “virtù occulte” che si sarebbe svolta a Napoli nel 1589 tra Della Porta e Campanella.¹⁸⁹

¹⁸⁸ T. CAMPANELLA, *Del senso delle cose e della magia*, a cura di G. Ernst, Roma-Bari, Laterza, 2007. Campanella comincia a comporre il *De sensu rerum et magia* nel 1590, completandolo nel 1592. Il manoscritto, però, è presto sequestrato dal Sant'Uffizio a Bologna. Il testo viene riscritto in volgare italiano nel 1604, tradotto in latino nel 1609 e pubblicato nel 1620 a Francoforte. Su Campanella, cfr. G. ERNST, *Religione, ragione e natura. cit.*; e, della stessa, G. ERNST, *Tommaso Campanella*, Roma-Bari, Laterza, 2002.

¹⁸⁹ Il primo incontro tra i due filosofi avviene a Napoli nel 1589. Qui Della Porta e Campanella partecipano ad un pubblico confronto sulla questione dell'origine delle “virtù occulte”, svoltosi con ogni probabilità presso il convento di San Domenico maggiore, nella stanza dove già Tommaso d'Aquino aveva tenuto le sue lezioni e che nel 1611 sarà la sede dell'Accademia degli Oziosi, cfr. G. CLUBB, *Giambattista Della Porta. Dramatist*, Princeton, Princeton University Press, 1965, pp. 29-31. Durante questo incontro pare che Della Porta abbia illustrato a Campanella le proprietà del mercurio, dei minerali e delle pietre. Inoltre egli avrebbe intrattenuto con lo Stilese un dialogo intorno all'ottica e alla fisiognomica umana e delle erbe, cfr. W. EAMON, *Natural magic and Utopia in the Cinquecento: Campanella, the Della Porta circle, and the revolt of Calabria*, «Memorie Domenicane», XXVI, 1995, pp. 369-402: p. 382. Qualche anno più tardi Campanella confermerà di aver scritto il *De sensu rerum et magia* dopo una pubblica disputa con Della Porta, nonché in seguito alle conversazioni che ebbe con quest'ultimo sul *De humana physiognomonia*. Cfr. T. CAMPANELLA, *Syntagma de libris propriis et recta ratione studendi*, a cura di V. Spampinato, Milano, Bocca, 1927, p. 14: «Ad istorum vero librorum De sensu rerum compositionem movit me praesertim disputatio habita in comitiis publici, et seorsim Ioannes Baptista Porta, qui scripserat Physiognomoniam, ubi sympathiae et antipathiae rerum dicebat non posse reddi rationem, quando simul suum librum iam excusum examinabus».

Nella *Magia naturalis*,¹⁹⁰ in relazione alle “virtù” possedute dalla gran parte dei rimedi naturali, Della Porta sostiene che non è possibile comprendere le “ragioni” da cui esse dipendono, le quali, pertanto, resterebbero occulte. Tale affermazione si inserisce in un passo che restituisce una posizione assai più complessa e articolata rispetto a quella che ci propone Campanella.

Della Porta sostiene che:

Molte sono le proprietà occulte delle cose, e virtù loro, le quali non vengono ... dalle qualità de gli elementi, ma dalla forma, e quando vengano da lei, una piccola materia mostra grandissimo effetto, la qual cosa è contraria alla natura della materia, perché la forma per operare più speditamente, ha bisogno di più gran materia: sono occulte, perché con demonstrationi evedente non si possano sapere. E per questa ragione li savi determinarono, che a queste ci si avesse da porre un certo termine, di la dal quale non si potesse più camminare, essendo molte cose nel intimo della natura, che sono occulte, piene di virtù la cagione delle quali l’animo, e l’intelletto nostro, non le può comprendere: perciocché stanno nascoste nella maiesta e gravita della natura la onde di natura ha voluto piu tosto che queste cose simili s ammirino, che le si sappino. Onde Theofrasto disse colui che d’ogni cosa cerca la ragione, insieme con la ragione destrugge la scienza; Et Alessandro dice, che sono molte cose delle quali non se ne può rendere ragione, che ciecetano la virtù, e la capacità del nostro ingegno solamente dall’immortal Iddio conosciute, il quale è padre et autore di tutte le cose, le quali secondo che superano la natura, e le forze de gli elementi, non si possano restringere alle demonstrationi. In questo modo trovate dalli antichi filosofi piu tosto pieni di meraviglia le lassavano stare; che si sforzassero darne ragione alcune non solamente si sono stupiti che gli habbia creati tutti gli animali, i quali sono tutti diversi di figura, e di grandezza, ma anchora secondo la varietà delle spetie, a ciascuno havendogli dato una peculiare proprietà, per la quale da gli altri fusse diversa di costumi et di operazioni.¹⁹¹

Secondo Della Porta le ragioni delle virtù naturali restano “occulte” quando se ne indagano le cause tramite «dimostrazioni evidenti», ossia con gli strumenti offerti dalla concezione della scienza apodittica di Aristotele. Il filosofo è sempre in grado di comprendere la peculiare proprietà (il *quia*)¹⁹² di un determinato rimedio naturale. Tale peculiare proprietà è la virtù occulta del rimedio naturale.

¹⁹⁰ Campanella fa riferimento alla *Phytognomonica* del 1588, ma ve ne è traccia nella *Magia naturalis* in quattro libri del 1558, in quella in venti del 1589, nonché nella tarda *Taumatologia*. Cfr. infra.

¹⁹¹ G. PORTA, *De i miracoli et meravigliosi effetti*, cit., cc. 9v-10r.

¹⁹² Stessa impostazione nel *De incantationibus* di Pomponazzi, secondo il quale il compito del filosofo è quello di individuare le cause degli effetti naturali, (l’accertamento del *quia est*) Cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *Introduzione* a P. POMPONAZZI, *De incantationibus*, cit., p. XVII. Su questo cfr. anche T. DAGRON, *La doctrine des qualités occultes dans le De incantationibus de Pomponazzi*, cit.

Si tratta di un punto sul quale Della Porta torna a scrivere in *Criptologia*, quinto libro di *Taumatologia* dedicato al problema del «segreto». Nell'*Indice* Della Porta scrive:

Trattasi in questo libro [in *Criptologia*] i più ascosi segreti, che nel più riposto seno della natura sepolti sono, de' quali né natural principij, né verisimil cagioni render si possono, ma non per questo superstiziosi, che lontani sono sai miei libri, da me falsi et abhorriti. Ma gli ignoranti filosofi quando per i principij di Aristotele non ne posson render cagione (come se tutte le cose saputo avesse) li giudicano superstiziosi. Ma ben conoscono i dotti, che dello infinito numero delle cose, che si veggono in questa gran machina del Mondo, che saper dovessimo, appena una particella ne sappiamo. Questi segreti sarebbero stati molto malagevoli a scoprirsi dall'huomo; ma gli sono manifestati da demonij, i quali se ben dalla caduta dal Cielo restor privi di gratuiti doni, non per quella perdono i naturali di conoscer le virtù de' cieli, de' metalli, pietre, piante, et animali, e queste manifestano all'huomo, non per amor che gli portino, ma per tirargli dal paradiso all'eterna caligine della dannazione, perché a semplici ch'oprano per natural virtù le concurpano con caratteri, diaboliche cerimonie, esecrande imprecazioni di parole incognite, ch'altro non sono che bestemmie e maledittioni del creatore, e quei santissimi sacramenti che dalla nostra diletta, pietosa madre chiesa per nostra salvezza instituiti sono gli abusiamo, e calpestiamo, immaginandosi l'huomo, che quello che naturalmente avviene, da quelle superstizioni avvenghi. Mi glorio più d'haver scoperta questa fraude de' demoni, che quanto habbi mai fatto in mia vita nell'età di 70 anni, et aperta la via agli investigatori di ritrovarne degl' altri, che negli inessausti tesori di Dio si manifestano.¹⁹³

Se nella prima *Magia* Della Porta riconduce la “virtù occulta” di un rimedio alla sua peculiare proprietà (ossia all'effetto che la «natural sostanza» è in grado di produrre), in *Criptologia* il «segreto» sepolto da Dio «nel più riposto seno della natura» viene chiaramente a coincidere con la sostanza naturale, ossia con il rimedio di natura detentore di una peculiare proprietà. Il disvelamento della causalità sottesa alle “virtù occulte” delle sostanze naturali coincide con la comprensione delle ragioni dei «segreti della natura».

Il fatto che Della Porta ponga il problema delle “virtù occulte” in strettissima relazione con quello dei «segreti di natura» non deve stupire. Nel XVI secolo, il *secreto* non è più una semplice ricetta, un rimedio pratico per le necessità e i bisogni della vita di tutti i giorni, bensì «un fenomeno

¹⁹³ G. B. DELLA PORTA, *Della Taumatologia libro Quinto*, in *Criptologia*, cit., pp. 137-138.

dalle cause nascoste che va indagato e sperimentato empiricamente, per poterlo poi riprodurre a proprio piacimento».¹⁹⁴

Nel Rinascimento, quello dei «professori de' secreti» – secondo la celebre espressione di Tomaso Garzoni (1549-1589) –¹⁹⁵ diviene una vera e propria professione. L'esperienza intellettuale di Della Porta rappresenta un significativo momento di questo fenomeno culturale e sociale di portata europea.¹⁹⁶

Se è facile far passare quella del “professore di segreti” come una professione, meno scontata appare la possibilità che di essa se ne possa fornire una legittima fondazione scientifica. L'obiezione a cui dover fornire una risposta è quella che Julius Caesar Scaliger (1484-1558) muove a Cardano nella sua confutazione del *De subtilitate*. Per Scaliger il «segreto» una volta scoperto non è più tale e diviene qualcosa d'altro. Esso risulta non definibile e in virtù di ciò non è passibile di scienza in senso convenzionale.¹⁹⁷

Secondo Della Porta – che della professione dei professori dei segreti¹⁹⁸ tenta un'organica giustificazione filosofica – il “segreto” soffre di un pregiudizio dettato da un'accettazione troppo pedissequa della logica di Aristotele. Secondo gli «ignoranti filosofi» i “segreti della natura”, con le loro “virtù occulte”, sarebbero irriducibili al piano razionale. Questo – secondo Della Porta – indurrebbe a lasciare i «secreti» appannaggio di spiegazioni “superstiziose”.

L'intera riflessione di Della Porta è tesa a confutare tale idea. Dalla prima *Magia naturalis* del 1558, alla tarda e incompiuta *Taumatologia* del 1604-07, Della Porta continua incessantemente a ripetere che il fulcro della sua vicenda intellettuale è il disvelamento degli «occulti secreti della natura».¹⁹⁹

Compito del Mago è quello di “vedere” «le nature celesti nelle cose terrene,

¹⁹⁴ Cfr. L. BALBIANI, *Tra gli scaffali della biblioteca di don Ferrante. Segreti della natura, magia popolare e scienza*, in *I vincoli della natura. Magia e stregoneria nel Rinascimento*, cit., pp.99-115, p. 104.

¹⁹⁵ Cfr. T. GARZONI, *Piazza universale*, 1616, c. 80 e ss.

¹⁹⁶ Cfr. L. BALBIANI, *Tra gli scaffali della biblioteca etc.*, cit.; W. EAMON, *La Scienza e i Segreti della Natura*, cit. pp. 206-212.

¹⁹⁷ Su questo, W. EAMON, *La Scienza e i Segreti della Natura*, cit. pp. 412-413.

¹⁹⁸ Garzoni identifica molti “professori dei segreti”, tra i quali, oltre a Della Porta, Alessio Piemontese, Girolamo Ruscelli, Leonardo Fioravanti, Gabriele Fallopio, Isabella Cortese. Cfr. W. EAMON, *La Scienza e i Segreti della Natura*, cit., p. 207.

¹⁹⁹ Cfr. G. B. DELLA PORTA, *Della Magia naturale libri XX*, cit., Prefazione, p. n.n.

e nelle cose celesti le terrene, cioè le cose terrestri non propriamente, ma secondo le cause».²⁰⁰ Il filosofo è contrapposto da Della Porta al demone (e implicitamente al demonologo) quale unico detentore della conoscenza dei meccanismi occulti della «grande machina del mondo», ossia dei “segreti della natura”.

Si tratta di una guerra tra razionalità filosofica e demonologia che nell’età della Controriforma conosce i suoi risvolti più scottanti.²⁰¹ Questa lotta, a parere di Della Porta, può essere vinta solo dopo un cambio di armi del filosofo naturale.

Per il Napoletano gli strumenti utilizzati dai seguaci della logica di Aristotele – i quali su questo argomento hanno dibattuto a Napoli per tutto il Rinascimento – sono insufficienti o addirittura controproducenti.

IL DIAVOLO E LA CALAMITA

Secondo Della Porta, l’incapacità ad andare oltre il recinto del rigido aristotelismo logico degli *Analitici* conduce a considerare tutto ciò che non è dimostrabile tramite il sillogismo (come ciò che appare “raro” e “insolito”),²⁰² appannaggio di spiegazioni demonologiche.

Si tratta di un punto centrale della vicenda speculativa di Della Porta di cui si avvede un illuminista campano, Costantino Grimaldi (1667-1750). Grimaldi è autore di una *Dissertazione in cui si investiga quali sieno le operazioni che dipendono dalla magia diabolica e quali quelle che derivano dalle magie artificiale e naturale*, opera pubblicata postuma e ispirata alla lezione di Della Porta.²⁰³

La «maggior opera» della «Magia naturale» – scrive Grimaldi in relazione alla lezione dellaportiana – «è quella di scoprire i segreti della Natura, cioè, l’occulte virtù delle cose». Identificando come Della Porta “virtù occulte”

²⁰⁰ Ivi, pp. 18-19.

²⁰¹ Su questo cfr. J. CÉARD, *Il simulacro illusorio del diavolo*, cit., pp. 135-150.

²⁰² Negli *Analitici secondi* Aristotele afferma: «Di ciò che è corruttibile non si dà dimostrazione né scienza in senso assoluto, ma così come per accidente, poiché non riguardano la cosa nella sua totalità, ma talvolta e in un certo modo», ARISTOTELE, *Analitici secondi*, I, 8, 25, (p. 25). Cfr. anche ARISTOTELE, *Metafisica*, VII, 15, 1039b 28 sgg.

²⁰³ Cfr. C. CRIMALDI, *Dissertazione in cui si investiga quali sieno le operazioni che dipendono dalla magia diabolica etc.*, cit., pp. 39 e ss.

delle cose e «segreti della natura», Grimaldi sottolinea la difficoltà già rimarcata dal Napoletano di farne oggetto di indagine razionale.

Quella di Grimaldi non è una capitolazione incondizionata della scienza dinanzi alla magnificenza della Natura, della quale – scrive – sembra che si possano «arzigogolar debolissime conghietture».²⁰⁴ Egli invece infligge – tramite una falsa resa – il medesimo colpo comminato da Della Porta agli “ignoranti filosofi” seguaci degli *Analitici* di Aristotele. L’esempio utilizzato da Grimaldi per dimostrare i limiti del loro approccio è il medesimo proposto da Della Porta, ossia l’attrazione “occulta” che il magnete esercita sul ferro.

L’impostazione di alcuni filosofi – nota Grimaldi – è quella di considerare come scientifici e non diabolici solo i fenomeni «costanti», ossia osservabili in natura con regolarità. Tuttavia – nota argutamente l’intellettuale campano – «a ben riflettere, né tampoco è costante la calamita nella direzione delle bussole al polo, perché è varissima, secondo i luoghi varj dell’Orbe». Di questo – prosegue Grimaldi – ci dà notizia Gilbert nel quarto libro del suo *De magnete*. Stando all’impostazione di Giulio Cesare Scaligero e a quella propugnata da Francesco Rueo nel suo *De gemmis* – rimarca ancora Grimaldi – noi dovremmo astenerci dal giudicare l’attrazione magnetica come naturale o diabolica, trattandosi con ogni evidenza di un fenomeno privo della «costanza» richiesta per esser ritenuto naturale. In verità

La calamita declina da’ poli della terra, e questa declinazione non è costante. Ma ... più cose possono produrre quest’effetto. La terra interiore è composta di varie parti, le quali non ammettono tutte egualmente il corso della materia magnetica. Il torrente è adunque obbligato di scostarsi da un lato, ecco una ragione della declinazione. I vapori sotterranei, l’umidità, l’incontro di differenti metalli, possono frastornare e affievolire il corso de’vortici. I tremori della terra, i fuochi sotterranei, la nascita delle novelle miniere di ferro, e di altre cose possono produrre questo cambiamento, e questa variazione. L’istoria non ci insegna, che ‘l tuono ha cambiato qualche volta il movimento dell’ago della bussola, in fino ad obbligare il gran vortice a refluire in senso contrario? La direzione dell’ago deve adunque cambiarsi qualche volta, senza che possano assegnarsi regole fisse di queste variazioni, che sono o più, o meno regolari, secondo i differenti ostacoli, che si oppongono al corso de’ gran vortici. Il che può anche succedere rispetto dell’attrazione del ferro, del che non se n’è presa quella prova, che si è sperimentata nella variazione della bussola. Dunque non è valevole scusa quella osservanza, che si porta costante circa l’attrazione.²⁰⁵

²⁰⁴ Ibidem.

²⁰⁵ Cfr. Ivi, pp. 41-42.

L'acuta riflessione di Grimaldi intorno alle "irregolarità" proprie dell'attrazione magnetica fa emergere almeno due punti del problema del «segreto della natura» in Della Porta.

Il primo è la necessità – avvertita già da Della Porta – di superare l'idea che un fenomeno naturale, per essere ritenuto passibile di scienza, debba possedere la caratteristica della "regolarità". Il caso della calamita è cruciale poiché dimostra tutti i limiti di questa concezione della scienza.

Il secondo punto è la conseguente necessità di liberare la spiegazione scientifica dei fenomeni "irregolari" – come per l'appunto l'attrazione magnetica – da intrusioni demonologiche.²⁰⁶

Si tratta di problemi intorno ai quali già Della Porta ha usato parole assai trasparenti. In un lungo passo della *Magia naturale* in XX libri relativo ai possibili utilizzi "giocondi" della virtù della calamita, Della Porta scrive:

Nen men giocondo, che mirabil spettacolo ho fatto vedere a' miei amici per passatempo, a' quali sovra una tavola piena ho fatto veder un esercito diviso con le sue corne di arena combattere insieme, e non sapendo mai la cagione per qual facea quello effetto, s'imaginavano certissimo che fusse per opra de' demonij. Passava la calamita in polvere alcuna più minuta, altra più grossetta, et altra più minuta, acciochè più comodamente avesse imitato i fanti di piedi, le picche et i squadroni di cavalli, e di qua e di là ordinava un essercito. Dalla parte destra e sinistra eran le corna, il campo dell'essercito era nel mezzo, accompagnato dalla cavalleria, e muovendo quella innanzi il corno sinistro, e dall'altra destra parte con un altro pezzetto, moveva il detto, e quando erano da presso, accostando più la calamita sotto, l'arene s'innalzarono in forma di peli, et elevandosi a poco a poco intravano le picche, e inchinando poi la calamita, s'inchinavano le picche, come havessero all'hora a combattere minacciavano uccisioni e grandissime morti, e quando la calamita era di maggior perfettione, tanto più i peli s'innalzavano più in alto, e quanto più lentamente si moveva la mano, tanto più l'essercito terrestre camminava più a passo, et accostando poi una pietra con l'altra, tanto più s'accostavano i combattenti, e si mescolavano insieme, e così poi le corna s'accostavano, et i squadroni che dimostravano apparenza di battaglia hor cedevano a dietro, hora spingevano innanzi, hor mostravano vincere, et hor di essere vinti, hor drizzavano le picche, hor l'inchinavano come più, e meno s'accostavano le calamite, e maggiormente entravano nel cerchio della loro attività.²⁰⁷

Tutto il libro VII della *Magia naturale* nel quale questo passo è inserito è volto a spiegare tramite le «esperienze» le ragioni delle "meraviglie" della

²⁰⁶ Un tentativo di liberare il potere del magnete bianco da elementi demoniaci è presente in *Criptologia*. Qui Della Porta nega che la proprietà del magnete bianco di favorire gli amori sia da attribuire ai riti magici delle fattucchiere. Cfr. G. B. DELLA PORTA, *Criptologia*, cit., p. 188.

²⁰⁷ G. B. DELLA PORTA, *Della magia naturale*, cit., pp. 247-248.

calamita. Gli interlocutori ai quali Della Porta si rivolge con tono polemico sono coloro che «troppo scrupolosamente attendono nelle investigazioni delle cause di ciascuna cosa».²⁰⁸ Solo le «esperienze» – rimarca il Napoletano – possono fornire una spiegazione ragionevole di ogni singolo effetto della calamita, altrimenti inevitabilmente appannaggio di spiegazioni superstiziose.

Le «virtù» delle «pietre» variano infatti a seconda dei loro «luoghi» di provenienza. Inoltre, pietre piccole posseggono una grande capacità attrattiva, mentre una pietra assai grande – che Della Porta racconta di aver «visto» diverse volte – può rivelarsi in grado di attrarre appena «un ferro di mez'oncia».²⁰⁹

LA CRITICA AI LOGICI E IL RICHIAMO A TEOFRASTO E ALESSANDRO DI AFRODISIA

La denuncia di Della Porta dei limiti degli *Analitici secondi* di Aristotele è operazione di certo non facile per chi voglia restare nell'ambito di un discorso scientifico comunemente inteso. Nonostante il tardo Rinascimento sia un'epoca nella quale il concetto di scienza comincia lentamente a mutare, fuoriuscire dai confini concettuali di questo testo avrebbe significato quasi certamente porsi al di fuori della razionalità scientifica “normale” del tempo. A complicare le cose, il fatto che fin dal Medioevo gli *Analitici secondi* di Aristotele sono il testo che fonda la teologia intesa quale scienza divina.

Incurante delle problematiche teologiche che, in una fase complessa come l'età della Controriforma un progetto di questo genere avrebbe comportato, Della Porta intende individuare l'eziologia dei «segreti della natura» senza ricorrere al piano demoniaco, spiegando filosoficamente (al di là dei limiti imposti dalla scienza apodittica di Aristotele) il funzionamento della grande «machina del mondo». Ma tramite quale razionalità?

Della Porta crede nella necessità di fondare una filosofia “nuova”, in grado di spiegare l'eziologia dei fenomeni occulti senza abbandonarsi a

²⁰⁸ Ivi, p. 242.

²⁰⁹ Ivi, p. 243.

spiegazioni superstiziose. Perché ciò si possa verificare, la messa in discussione della scienza necessaria negli ambiti concernenti la natura (natura, per Della Porta, è l'innumerabile insieme dei suoi "segreti") gli appare un passo inevitabile.

Si tratta di un programma di lavoro che Della Porta ha ben chiaro sin dalla sua prima opera.

Dalle pagine della *Magia* del '58, il filosofo lancia il suo *j'accuse* contro l'utilizzo della dimostrazione apodittica nella ricerca delle cause delle "virtù occulte", polemica che egli riprende a distanza di Cinquantanni in *Criptologia*. In questo testo Della Porta torna a polemizzare con coloro i quali – sulla base della scienza apodittica di Aristotele – ritengono di escludere il «segreto della natura» dal campo dell'indagine filosofica.²¹⁰

Secondo Della Porta, costoro non riescono ad approcciarsi in maniera critica alla lezione dello Stagirita: come se Aristotele – scrive – «tutte le cose saputo avesse».

Si tratta di una valutazione della figura di Aristotele che non deve indurre a credere che Della Porta voglia abbandonare completamente l'universo concettuale dello Stagirita. D'altronde, la storiografia recente ha dimostrato che l'adagio "Aristotele fu uomo e poté errare" è topico nell'aristotelismo italiano del Rinascimento, affondando le sue radici nella tradizione del peripatetismo medievale.²¹¹ Sulla scia di questo motto, già l'aristotelico Pomponazzi ha messo in luce la criticità di una lettura troppo pedissequa della lezione del Filosofo, che «può essersi sbagliato, come può darsi – scrive il Peretto – che sbagli adesso io».²¹²

²¹⁰ G. B. DELLA PORTA, *Della Taumatologia libro Quinto*, in G. B. DELLA PORTA, *Criptologia*, cit., pp. 137-138

²¹¹ Cfr. L. BIANCHI, "Aristotele fu uomo e poté errare: sulle origini medievali della critica al principio di autorità", in *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Padova, Il Poligrafo, 2003, pp. 101-132.

²¹² Cfr. P. POMPONAZZI, *Expositio super VII Physicorum*, citata da F. GRAIFF, *Aspetti del pensiero di Pietro Pomponazzi nelle opere e nei corsi del periodo bolognese*, in «Annali dell'Istituto di filosofia. Università di Firenze», I (1979), pp. 110-120: p. 84. Come osserva Vittoria Perrone Compagni, la fedeltà ad Aristotele non è mai messa in discussione da Pomponazzi, il quale (fedele, come egli stesso dichiara nel *De incantationibus*, a quanto esposto dallo Stagirita nel II libro della *Metafisica* e alla fine del secondo libro delle *Confutazioni*) è convinto che le scienze si sviluppino per aggiunte successive. Cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *Introduzione a P. POMPONAZZI, De incantationibus*, cit., pp. XIII-XIV. Altrove, Perrone Compagni, sempre in relazione al *De incantationibus*, scrive: «L'accumulazione di risposte diverse, ognuna "non impossibile", è coerente con la convinzione pomponazziana dello statuto congetturale che caratterizza la ricerca fisica. La

Considerare la critica di Della Porta ad Aristotele come la prova di una sua totale fuoriuscita dal quadro concettuale dell'aristotelismo del suo tempo sarebbe, pertanto, semplicistico.

Ciò è evidente dal passo della *Magia naturalis* in cui il filosofo napoletano afferma che è impossibile conoscere le “virtù occulte” della natura tramite «dimostrazioni evidenti». In questo luogo Della Porta non solo dichiara di richiamarsi alla lezione dello Stagirita, ma – a riprova della validità dell'assunto secondo il quale la scienza apodittica è inapplicabile al piano naturale – egli sceglie strategicamente di rievocare le autorità di due aristotelici, ossia di Alessandro di Afrodisia e di Teofrasto.

Se il richiamo all'Afrodiseo – autore di un commento agli *Analitici secondi* di Aristotele,²¹³ è indice dell'attenzione di Della Porta nei confronti dell'alessandrismo del Rinascimento²¹⁴ (di cui proprio Pomponazzi è tra i più celebri rappresentanti),²¹⁵ quello a Teofrasto – al quale lo avvicinano sia l'approccio «comologizzante»,²¹⁶ sia gli interessi per la botanica – gli è utile a specificare a quale Aristotele egli sta guardando: quello biologico.²¹⁷

varietà e l'abbondanza dei fenomeni naturali “dei quali non siamo in grado di individuare le cause” costringono la ragione a un faticoso percorso di riflessione, di ipotesi e di ripensamenti: perciò la scienza si sviluppa “per aggiunte successive”, come ininterrotto compito di registrazione del fenomeno dato, di scavo teorico e di continui ripensamenti, che tentano di rintracciare il “perché” degli arcani del mondo fisico», V. PERRONE COMPAGNI, *Introduzione* a P. POMPONAZZI, *Le incantazioni*, cit., p. 11.

²¹³ Del commento agli *Analitici secondi* di Alessandro sono stati rinvenuti due frammenti in traduzione latina e a lui attribuiti. Tuttavia, non è ancora possibile escludere che si tratti di frammenti del commento di Filopono. Su questa problematica cfr. L. MINIO-PALUELLO, *Note sull'Aristotele Latino Medievale. XIV. Frammenti del commento perduto d'Alessandro d'Afrodisea ai 'Secondi Analitici' tradotto da Giacomo Veneto, in un codice di Goffredo di Fontaines (Parigi, B. N. Lat. 16080)*, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 54, 1962, pp. 131-7 (ripreso in *Opuscola. The Latin Aristotle*, Amsterdam 1972, pp. 442-8); P. MORAUX, *Le commentaire d'Alexandre d'Afrodise aux «Seconds Analytiques» d'Aristote*, Berlin, de Gruyter, 1979; AMOS CORBINI, *La teoria della scienza nel XIII secolo*, cit., p. XII.

²¹⁴ Alessandro di Afrodisia è al centro dell'aristotelismo napoletano del tempo grazie al contributo di Simone Porzio. Sui possibili rapporti di Porzio con Della Porta cfr. E. DEL SOLDATO, *Simone Porzio. Un aristotelico tra natura e grazia*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010, pp. 70-72 e 93.

²¹⁵ In un passo del *De nutrizione et augmentatione*, Pomponazzi afferma che formulare giudizi certi e fermi nell'ambito della natura è tipico di uomini ignoranti e temerari, che non hanno idea delle reali difficoltà della ricerca. L'unica strada percorribile in questo genere di studi è – per Pomponazzi – la congettura. Cfr. P. POMPONAZZI, *Nutr. et augum.*, I, 25, f. 130vb: «Ad haec dicendum quod in naturali bus firmum et certum iudicium dare est hominis temerarii et ignorantis, qui nescis ubi stat rei difficultas. Et est simili bellatori inexperto, qui se committit pugnae absque periculi cognitione. Quare magis in naturali bus, ut opinior, sunt coniecturae quam certa scientia».

²¹⁶ Come osserva Giovanni Reale, in Teofrasto la metafisica aristotelica si «cosmologizza» e «il suo orizzonte si riduce alla a una sola dimensione: ricerca delle cause che spiegano

Tanto a Teofrasto, quanto ad Alessandro, Della Porta attribuisce un'interpretazione della scienza come non "apodittica", in grado di tenere presenti i limiti conoscitivi dell'intelletto umano. Grazie a questa operazione, Della Porta può condurre la sua critica a una certa interpretazione del testo aristotelico senza fuoriuscire dal quadro concettuale dell'aristotelismo rinascimentale.

«POTER CAPITARE SI DICE IN DUE MODI»: ARISTOTELE, GROSSATESTA E IL PROBLEMA DEL CONTINGENTE

La presa di posizione assai netta di Della Porta contro un certo uso della conoscenza sillogistica in relazione ai «segreti di natura» giunge al culmine di una serie di riflessioni sul tema susseguites a Napoli e altrove per tutto il Rinascimento. D'altro canto, quella concernente i fondamenti scientifici della ricerca sulla natura è una *vexata questio* che risale per lo meno all'età medievale. La domanda a cui dare una risposta soddisfacente è per ogni filosofo della natura la seguente. Come può esservi scienza del particolare e del contingente se per il testo ritenuto canonico dalla scienza, ossia gli *Analitici secondi* di Aristotele,²¹⁸ sembra potersi dare scienza certa solo dell'universale e del necessario?²¹⁹

l'universo, il mondo fisico e il mondo celeste», G. REALE, *Il pensiero antico*, Milano, Vita & Pensiero, 2001, p.286.

²¹⁷ Il richiamo di Della Porta a Teofrasto in relazione ai limiti della conoscenza umana è una scelta affatto eccentrica. Un medesimo riferimento – pur virato verso esiti scettici assenti in Della Porta - è rinvenibile sia nel *De incertitudine et vanitate scientiarum* di Cornelio Agrippa (che ne costituisce con ogni probabilità la fonte), sia in un altro testo, successivo alla *Magia naturalis libri IV*, ossia gli *Essais* di Michel de Montaigne. Cfr. MICHEL DE MONTAIGNE, *Saggi*, Milano, Bompiani, 2012, p. 1029: «Teofrasto diceva che la conoscenza umana, guidata dai sensi, poteva giudicare le cause delle cose fino a un certo punto, ma arrivata alle cause ultime e prime bisognava che si fermasse e ripiegasse: o per la sua debolezza o per la difficoltà delle cose».

²¹⁸ Come ha dimostrato Chenu, gli *Analitici secondi* commentati da Grossatesta sono il fondamento su cui è costituita nel Medioevo la teologia come scienza divina cfr. M. D. CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1969, pp. 71-96. Le posizioni di Chenu sono riprese e confermate da G. FEDERICI VESCOVINI, *Medioevo Magico*, cit., p. e in *Le Moyen Âge magique*, cit., p. 29.

²¹⁹ Su questo cfr. A. CORBINI, *La teoria della scienza nel XIII secolo. I Commenti agli Analitici Secondi*, Firenze, SISMEL – EDIZIONI DEL GALLUZZO, MMVI, in particolare pp. 4-8. Sull'argomentazione dimostrativa in Aristotele, cfr. M. MIGNUCCI, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele*, Commento agli Analitici secondi, I, Padova, Antenore, 1975.

A tale quesito i numerosi commentatori del testo aristotelico hanno fornito sin dalla tarda Antichità risposte alquanto originali.²²⁰ Riguardo alla possibilità che possa esservi scienza anche di oggetti non necessari, Roberto Grossatesta – autore del primo e più influente commento agli *Analitici secondi* del mondo medievale noto anche nel Rinascimento –²²¹ afferma che nonostante la scienza *magis proprie* abbia per oggetto il necessario (i principi e le conclusioni matematiche) e la scienza *maxime proprie* sia rivolta alla conoscenza della causa immutabile, essa possa darsi anche di ciò che avviene “per lo più”, ossia di quegli oggetti naturali caratterizzati da una tendenza generale ad essere in un determinato modo. Grossatesta denomina questa categorie di oggetti *contingens natum*.²²²

Il *contingens natum* – come nota Amos Corbini –²²³ è contrapposto da Grossatesta al *contingens erraticum*, il quale per il commentatore può essere oggetto della scienza solo in senso debole e generale. Questa contrapposizione tra i due termini – secondo Pietro Rossi –²²⁴ risalirebbe ad un passo degli *Analitici primi* di Aristotele, il quale, in effetti, distingue due tipi di contingente: da un lato ciò che avviene in un modo con una certa regolarità, dall’altro quello che è possibile in maniera del tutto indefinita. Pur non negando che ciò che avviene con una certa regolarità possa essere oggetto di indagine scientifica, Aristotele afferma che è comunque insolito che ciò si verifichi. Lo Stagirita scrive:

Poter capitare si dice in due modi: in uno come avviene per lo più e estromette il necessario [...] nell’altro come l’indefinito, ciò che è così ma che può anche non

²²⁰ Cfr. *Interpreting Aristotle’s Posterior Analytics in Late Antiquity and Beyond*, ed. by F. A. J. De Haas, M. Leunissen, M. Martijn, Leida, BRILL, 2010. Cfr. anche il recente contributo di J. BIARD, *Quante tipologie di dimostrazione? Origini incrociate nella tradizione degli Analitici secondi*, «Schede Medievali» 52, 2014, pp. 71-78.

²²¹ Cfr. *Commentaria Roberti Linconiensis in libros posterior*, Venetiis, Sumptibus Octaviani Scoti, 1494. Altre edizioni: Venetiis, Per Magistrum Otium Papiensem, 1497; Venetiis, Per Gregorium de Gregoriis, 1514 e 1552.

²²² R. GROSSATESTA, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros*, ed. P. B. Rossi, Firenze, 1981, I, 2, 11, 9-14: «Sed non lateat nos quod scire dicitur communiter et proprie magi set maxime proprie. Est enim scientia communiter veritatis comprehensio, et sic sciuntur contingentia erratica; et dicitur scientia proprie comprehensio veritatis eorum que semper vel frequentius uno modo se habent, et sic sciuntur naturalia, scilicet contingentia nata, quorum est demonstratio communier dicta». Su questo punto cfr. A. CORBINI, *La teoria della scienza nel XIII secolo*, cit., pp. 4-5.

²²³ Cfr. A. CORBINI, *La teoria della scienza nel XIII secolo*, cit., pp. 6-7.

²²⁴ P. ROSSI, *Robert Grosseteste and the Object of Scientific Knowledge*, in *Robert Grosseteste: New Perspectives on His Thought and Scholarship*, ed. by J. McEvoy, Turnhout, 1995, pp. 57-61: pp. 58-60.

essere così [...] Di ciò che è indeterminato non vi è né scienza né sillogismo dimostrativo per il fatto che il medio è instabile, invece di ciò che è naturale vi è, e si può dire che i discorsi e le ricerche hanno per oggetto ciò che può capitare che sia così. Del primo tipo di cose può esserci un sillogismo, ma in verità non si è soliti farle oggetto di indagine.²²⁵

Sono in molti, in pieno Rinascimento, ad appassionarsi all'esegesi dei testi di Aristotele in relazione alla conoscenza della natura. A Padova gli studiosi di logica insistono sulla cosiddetta dottrina del *regressus demonstrativus*. I logici padovani tendono ad attribuire ad Aristotele stesso questa dottrina, che consiste nel ritenere valida la duplice inferenza causale, sia come processo discendente dai principi primi agli effetti tangibili, sia come processo ascendente, dagli oggetti della sensazione alle cause prime.

Tuttavia – come ha posto in evidenza Papuli – Aristotele non supera egli stesso le perplessità del suo maestro Platone esposte in *Repubblica* (509 a – 511 e) circa la preferenza da accordare o al procedimento dimostrativo che prescinde dai dati sensibili oppure a quello che risalire verso l'universale partendo dalle sensazioni e dalle ipotesi. Per Aristotele, tale perplessità «può esser vinta solamente volta per volta secondo scelte determinate dalla natura stessa dei vari rami del sapere scientifico».²²⁶ Se pertanto, riguardo alla scienza della natura e della dialettica sarebbe da preferirsi il procedimento induttivo, nel caso della matematica il metodo per cui optare dovrebbe essere quello deduttivo.²²⁷

LA RIDUZIONE DELL'«OCULTO NATURALE» ALL'AMBITO DELLA SCIENZA DI ARISTOTELE NEL CONTESTO NAPOLETANO: GIOVAN CAMILLO MAFFEI E LA «FORMA SPECIFICA» DI AVICENNA

L'eco di questi dibattiti assai vivi a Padova è ben udibile anche nel contesto napoletano. L'esperienza Giovan Camillo Maffei, nato nella cittadina campana di Solofra e operante a Napoli nella seconda metà del XVI

²²⁵ Cfr. *An. Pr.* I, 13, 5-25.

²²⁶ Cfr. G. PAPULI, *La teoria del regressus come metodo scientifico in Aristotelismo veneto e scienza moderna*, 1983, Atti del XXV Anno Accademico del Centro per la Storia della tradizione aristotelica nel Veneto, voll. 2, a cura di L. Olivieri, Padova, Antenore, 1983, v. 1, pp. 221- 277: p. 224.

²²⁷ Cfr. *Ibidem*.

secolo,²²⁸ fornisce uno spaccato interessante del dibattito interno all'aristotelismo napoletano del tempo circa la conoscibilità di ciò che è contingente, dunque – come intende dimostrare Maffei – anche di «secreti» quali l'attrazione magnetica e la scamorrea che cura il colera.

I legami tra Maffei e Della Porta sono attestati dallo stesso filosofo di Solofra, che conosce e cita la *Magia naturalis* di Della Porta. Al Napoletano – nelle sue *Lettere* – Maffei tributa anche un elogio.²²⁹

Sulla scorta di Aristotele, nella *Scala naturale* Maffei afferma che non è possibile una scienza del contingente, a meno che – precisa – i sensi non “vedano” ripetersi più volte una determinata esperienza. Richiamandosi agli *Analitici secondi* e alla *Metafisica* di Aristotele, Maffei nega dignità di scienze alla medicina e all'astrologia (poiché confinate nell'ambito del “singolare”).²³⁰ Ciò non vale per quanto concerne la problematica relativa all'attrazione occulta del magnete col ferro o alla virtù occulta del rabarro di curare il colera. Maffei riconduce quest'ultima – un «bel secreto», scrive, spiegabile come ogni “virtù occulta” con la dottrina avicenniana della «forma specifica» – nell'ambito della conoscenza universale, quindi scientifica. Maffei afferma:

E dal detto dominio che han le stelle (ora vo scoprirvi un bel secreto) sopra la materia, si cagiona la forma specifica, chiamata proprietà occulta, si come è che la calamita tiri il ferro che il raubarbaro tiri la colera, et altre simili meraviglie, delle quali non si può render causa naturale; cagionasi dico la forma specifica, perché le dette stelle, con il mezzo delle loro piramidali e fiammeggianti linee, che fin giù arrivano, compartono la virtù loro variamente, secondo che son vari i soggetti che la ricevono. Ma dolcissimo fora il sapere per quale cagion questa forma specifica non si può né da noi, né da altri conoscere: che già come ne siamo ignoranti la chiamiamo proprietà occulta. Il dirò pure. Porgersi, secondo la condition de' soggetti (come ho già detto) dopo la prima mistura e mescolanza degli elementi. E

²²⁸ Maffei è noto per lo più come musicista e teorico del canto. Mancano ad oggi studi organici sul suo pensiero scientifico. Formatosi tra Napoli, Roma e Padova, entrò a servizio della nobiltà napoletana quale medico e musicista cfr. C. CORSI, *Maffei, Giovanni Camillo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, (vol. 67), 2006, pp. 234-235.

²²⁹ Cfr. *Delle lettere* del G. C. MAFFEI DA SOLOFRA, *dove tra gli altri bellissimi pensieri di filosofia, e di medicina, v'è un discorso della voce e del modo d'apparare di cantar di garganta, senza maestro, non più veduto, n'istampato*, Napoli, Raymundo Amato, 1562, cc. 168-169, dove Maffei dichiara di conoscere la *Magia naturalis libri IV*. Della Porta è citato anche nella *Scala naturale*. Cfr. G. C. MAFFEI, *Scala naturale overo Fantasia dolcissima*, Venetia, Lucio Spineda, MDCl.

²³⁰ Nel senso datogli da Maffei, la nozione di “universale” in relazione all'oggetto della scienza è assai simile al *contingens natum* di Grossatesta, mentre quella di “particolare” sembra corrispondere al *contingens erraticum*. G. C. MAFFEI, *Scala naturale*, cit., cc. 115rv e 117rv.

perché non si ha potuto, né si potrà giamai saper la quantità e ‘l peso degli elementi, che intraviene a la composizione del le cose, per questo ne anco saper si può la forma specifica. Onde per la ignoranza della quantità della materia, rimane occulta, e per la varietà del merito è diversa. E tutto ciò fu ben inteso da Avicenna.²³¹

Il richiamo di Maffei al «dominio delle stelle» non corrisponde all’accettazione di una visione astrologica del cosmo, decisamente negata dal filosofo. In linea con l’impostazione avicenniana – che egli dichiara di accettare – la forma specifica è cagionata dall’azione di tutto il cielo (che è la base di un’ideale piramide costituita dalle «fiammeggianti linee» provenienti dalle stelle) e non dall’*influxus* provocato da un astro o da una configurazione celeste.

La riduzione del problema dell’attrazione magnetica o della virtù della scamorrea di curare il colera all’ambito della scienza è possibile poiché si tratta di fenomeni che, come vuole Aristotele, l’osservatore vede ripetersi in natura con una certa regolarità:

L’intelletto nostro, mentre si ritrova rinchiuso nella massa corporale, non può far né scienza né conclusione alcuna universale senza l’aiuto dei sensi: perciocché eglino sono i ministri: né l’intelletto può conceper mai cosa se loro non la porgono. Richiedesi però una conditione, che il senso, non una sola volta, conosca un’effetto; ma molte e molte fiata fa di mestiere che che ne vedas l’esperienza. Perché (come ben disse Aristotele nella *Metafisica* e nei *Posteriori*) da molti effetti si causano le esperienze, e da molte esperienze si causano le memorie, e da molte memorie si causano gli universali, e da gli universali poscia si generan le scienze. Et ecco qui l’esempio: per voler far io una conclusione universale che il raubarbaro purghi la colera, bisogna che non una sola volta, ma molte ne veda la esperienza, e che di cotali esperienze, in me se tenga memoria, e dopo potrò universalmente concludere che ogni raubarbaro purga la colera.²³²

In verità, negli *Analitici primi* la possibilità che possa esservi una scienza sillogistica del “per lo più”, pur non negata, è messa ai margini del discorso scientifico, in quanto insolita.²³³ Pertanto, l’interpretazione ottimistica di Maffei circa la possibilità che possa esservi una scienza di questi «secreti» secondo il lascito degli *Analitici* di Aristotele non è affatto scontata.

D’altro canto, l’ottimismo di Maffei – più che sugli *Analitici primi* – si fonda sulla lettura degli *Analitici secondi*, testo che egli cita espressamente e che già Grossatesta – in relazione ad una possibile scienza del “per lo più” –

²³¹ G. C. MAFFEI, *Scala naturale*, cit., c. 118rv.

²³² Ivi, c. 115r.

²³³ Cfr. *An. Pr.* I, 13, 5-25.

aveva interpretato in chiave “possibilista”.²³⁴ Se come vuole Maffei il «segreto della natura» rientra nel “per lo più” di Aristotele, allora esso è passibile di scienza. Tuttavia, Della Porta stesso mette implicitamente in discussione questa impostazione di pensiero. Per il Napoletano, l’attrazione magnetica è un fenomeno tutt’altro che costante. Spiegarlo non può passare che da una profonda riconsiderazione tanto della concezione della scienza prospettata dagli *Analitici* di Aristotele, quanto dell’ordine delle cause a cui le “virtù occulte” della natura sarebbero sottoposte.

LA CRITICA DI COLUCCIO SALUTATI ALLA CONOSCIBILITÀ DELL’INDIVIDUALE: L’«OCULTO NATURALE», L’ASTROLOGIA E LA MEDICINA

²³⁴ Quello a cui si riconnette ora Storella è un dibattito assai vivo a Padova nel Cinquecento che aveva già coinvolto una figura di rilievo come quella di Pietro Pomponazzi e che avrebbe portato alle importanti soluzioni di Jacopo Zabarella. Il Peretto si mostra refrattario ad attribuire un’importanza strategica alla *demostratio propter quid*, ossia al procedimento deduttivo che, dalla conoscenza della causa porterebbe alla conoscenza dell’effetto. Egli preferisce il metodo induttivo (*quia*), il solo al quale i filosofi naturali possono attingere quando indagano i processi naturali. Se, infatti, è innegabile che – anche per Pomponazzi – le cause metafisiche regolano tutti i processi della natura, tuttavia i *naturales* non possono che rivolgersi alle cause specifiche, risalendo dal noto all’ignoto. D’altronde, per Pomponazzi, il saper umano è sempre limitato agli accidenti. Sulla teoria del *regressus* cfr. G. PAPULI, *La teoria del “regressus” come metodo scientifico negli autori della scuola di Padova*, in *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, cit. Su Pomponazzi, in relazione a quest’aspetto, cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *Introduzione* a P. POMPONAZZI, *Le incantazioni*, cit.; A. POPPI, *Pietro Pomponazzi tra averroismo e galenismo sul problema del “regressus”*, «Rivista critica di storia della filosofia», XXIV, 1969, pp. 243-266 e dello stesso *Saggi sul pensiero inedito di Pomponazzi*, Padova, Antenore, 1970, pp. 109-123; Cfr. inoltre B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, Le Monnier, 1965. A metà del Cinquecento, in linea con un atteggiamento oramai consolidato nell’aristotelismo padovano, Zabarella afferma che le leggi della natura sono afferrabili solo per supposizione. La logica per Zabarella è un’*ars*, uno strumento della scienza volto a riordinare i concetti sulla base del meccanismo reale del mondo naturale. Egli riprende le formule tradizionali della *resolutio* e della *compositio* e le integra con quella della *consideratio mentalis*. La *resolutio* riguarda il modo di procedere che va dal più noto al meno noto, mentre la *compositio* riguarda la conoscenza delle cause tramite gli effetti. Tra le due dimostrazioni, Zabarella colloca la facoltà immaginativa, che egli accosta al concetto platonico di “vedere con la mente”. In questo modo, Zabarella connette l’*ordo naturae* con quello della mente, in quanto la considerazione mentale renderebbe autoevidenti le cause a cui si è giunti tramite il metodo induttivo. Egli, inoltre, mette in discussione il procedimento logico della conoscenza per cause degli *Analitici secondi*, in quanto – secondo Zabarella – tale procedimento, quando non si fonda sulla *resolutio* e sulla *consideratio mentalis* del soggetto che rielabora i dati dell’esperienza, è del tutto sterile. Cfr. G. ZABARELLA, *Opera logica*, Coloniae, sumptibus Lazari Zetzneri, 1597. Su questo cfr. almeno F. BOTTIN, *La logica come metodologia scientifica*, in *La presenza dell’aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità*, a cura di G. Piaia, Roma-Padova, Antenore, 1992, pp. 33-55; H. MIKKELI, *An Aristotelian Response to Renaissance Humanism: Jacopo Zabarella on the Nature of Arts and Sciences*, Helsinki, SHS, 1992; A. POPPI, *La dottrina della scienza in Giacomo Zabarella*, Padova, Antenore, 1972.

Il richiamo di Maffei agli *Analitici secondi* come base per una scienza del «segreto della natura» non è totalmente avulso da criticità, né può ritenersi scontato. Questo testo – proprio nella sua edizione commentata da Grossatesta – ha condotto nel Rinascimento italiano a esiti affatto identici a quelli di Maffei. Si pensi al caso dell’umanista Coluccio Salutati, il quale sulla scorta di Grossatesta e del suo commento agli *Analitici secondi* aveva negato letteimità di scienza tanto alla medicina e all’astrologia, quanto all’indagine concernente le “virtù occulte” della natura. Se la critica alla scientificità della medicina e dell’astrologia accomuna Maffei e Coluccio, quella concernente la conoscibilità dell’occulto naturale li divide.

La “forma specifica” di cui parlano i fisici – si chiede Salutati nel *De nobilitate legume et medicinae* – «quis intelligit?». ²³⁵ Nell’atto di negare valore scientifico alla medicina, Coluccio Salutati propone la sua critica all’impostazione avicenniana concernente l’occulto naturale. Egli polemizza con quei medici e quei fisici che non tengono nel dovuto conto l’insegnamento di Aristotele. Per Coluccio, che a questo proposito cita l’autorità di Averroè criticando Avicenna, il discrimine tra ciò che è scienza e ciò che non lo è resta l’aderenza ai principi esposti nel testo canonico della scienza medievale, gli *Analitici secondi* di Aristotele, che egli interpreta in chiave molto restrittiva e alla luce dell’agostinismo.

Riprendendo quanto esposto nel commento agli *Analitici secondi* così come commentati da Roberto Grossatesta, Salutati condivide l’idea di scienza universale e necessaria. Ma a suo avviso la medicina deve rivolgersi a conoscere l’individuale e non l’universale. Pertanto conclude che, non

²³⁵ C. SALUTATI, *De nobilitate legum et medicinae* e *De Veracundia*, a cura di E. Garin, Firenze, Vallecchi Editore, 1947, c. XII, p. 24. Su questa problematica, cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Coluccio Salutati e Paolo Dagomari: sull’astrologia delle scelte (elezioni)*, in *La radici umanistiche dell’Europa: Coluccio Salutati cancelliere e politico*. Atti del Convegno internazionale del comitato nazionale delle celebrazioni del sesto centenario della morte di Coluccio Salutati. Firenze-Prato, 9-12 dicembre 2008, a cura di Roberto Cardini e Paolo Viti, Firenze, Polistampa, 2012, pp. 369-384.. In generale su Salutati cfr. almeno C. BIANCA, *Introduzione* a C. SALUTATI, *De fato et fortuna*, a cura di Concetta Bianca, Firenze, Olschki, MCMLXXXV, pp. VII-CXXX. Su Coluccio Salutati cfr. anche *Coluccio Salutati e l’invenzione dell’Umanesimo*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Firenze, 29-31 ottobre 2008, a cura di Concetta Bianca, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010. Sul dibattito delle arti cfr anche E. GARIN, *La disputa delle arti nel Quattrocento*, a cura di E. Garin, Firenze, Vallecchi Editore, 1947; E. DE BELLIS, *Nicoletto Vernia. Studi sull’aristotelismo del XV secolo*, Firenze, Olschki, 2012, pp. 57-64

potendosi dare scienza degli individuali (essendo essa solo degli universali), la medicina non può essere considerata una scienza. Contro l'impostazione dei medici come Pietro d'Abano (filosofo che egli cita e critica espressamente), Coluccio dichiara:

Quoniam scire vel scientia nec passio est, nec abitus, nec opetatio rei que scitur, sed solummodo comprehendentis intellectus qui talis habitus est subiectum. Nunc autem que scimus, aut singularia sunt, aut universalialia; et sigularia quidem, aut sensibilia sunt, aut solum intelligibilia, quorum in eo quod singularia noticia vel intellectio, non autem scientia potest esse, que solum est universalium, que sunt generales et specificae singularium rationes. Species autem et genera penes Philosophum sine dubio sunt eterna. Si eterna, ergo et necessaria et impossibilia aliter se habere. Quare michi videtur quod omnis scientia proprie sumpta sit de incorruptibilibus eternis, queve sit impossibile quod aliter se possint habere.²³⁶

La corretta interpretazione di *Salutati* del pensiero dei medici e dei fisici medievali di scuola avicenniana (pensiero che egli, però, rigetta) è riprova della grande competenza filosofica del Cancelliere fiorentino,²³⁷ nonché della conoscenza dei dibattiti filosofico-scientifici del suo tempo, unita ad una riguardevole assimilazione delle fonti antiche e medievali, anche di quelle a carattere astrologico.²³⁸

Scrivendo Coluccio: «Disceptare quidem ratione, non convehere convitiis, ut vides, propositum meum est».²³⁹ Riprendendo quanto esposto nel commento agli *Analitici Posteriori* di Roberto Grossatesta («Linconiensis vester», lo chiama)²⁴⁰ dichiara:

²³⁶ Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Coluccio Salutati e Paolo Dagomari: sull'astrologia delle scelte (elezioni)*, in *La radici umanistiche dell'Europa: Coluccio Salutati cancelliere e politico*. Atti del Convegno internazionale del comitato nazionale delle celebrazioni del sesto centenario della morte di Coluccio Salutati. Firenze-Prato, 9-12 dicembre 2008, a cura di Roberto Cardini e Paolo Viti, Firenze, Polistampa, 2012, pp. 369-384.

²³⁷ Sulla formazione filosofica di Coluccio Salutati, si veda C. BIANCA, *Introduzione a C. SALUTATI, De fato et fortuna*, a cura di Concetta Bianca, Firenze, Olschki, MCMLXXXV, pp. VII-CXXX. Su Coluccio Salutati cfr. anche *Coluccio Salutati e l'invenzione dell'Umanesimo*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Firenze, 29-31 ottobre 2008, a cura di C. Bianca, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010.

²³⁸ Sul problema astrologico in Coluccio Salutati, cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Coluccio Salutati e Paolo Dagomari: sull'astrologia delle scelte (elezioni)*; CH. TRINKAUS, *Coluccio Salutati. Critique of Astrology in the Context of this Natural Philosophy*, «Speculum», 64 (1989), pp. 46-68. Cf. Anche D. DE ROSA, *La bibliografia relativa a Coluccio Salutati negli ultimi venticinque anni*, in Atti del convegno *Coluccio Salutati cancelliere e letterato*. Buggiano Castello, 27 maggio 2006, Buggiano, Comune di Buggiano, 2007, pp. 19 e 27. Su Coluccio e l'astrologia, restano ancora valide le pagine dedicate a tale argomento da E. GARIN, *Lo Zodiaco della vita*, Bari, Laterza, 1976, pp. 37-39.

²³⁹ C. SALUTATI, *De nobilitate legum et medicinae* cit., c.XIX, p. 166.

²⁴⁰ Cf. Ivi, c. VI, p. 38 e segg. (in particolare p. 40).

Quoniam scire vel scientia nec passio est, nec abitus, nec opetatio rei que scitur, sed solummodo comprehendentis intellectus qui talis habitus est subiectum. Nunc autem que scimus, aut singularia sunt, aut universalia; et sigularia quidem, aut sensibilia sunt, aut solum intelligibilia, quorum in eo quod singularia noticia vel intellectio, non autem scientia potest esse, que solum est universalium, que sunt generales et specificice singularium rationes. Species autem et genera penes Philosophum sine dubio sunt eterna. Si eterna, ergo et necessaria et impossibilia aliter se habere. Quare michi videtur quod omnis scientia proprie sumpta sit de incorruptibilibus eternis, queve sit impossibile quod aliter se possint habere.²⁴¹

Rivolto esplicitamente ai medici di scuola avicenniana, Coluccio scrive:

Nec tuum Avicennam obicias, qui quidem in practicam atque theoreticam divisit medicinam. Theoricum habetis, fateor, quicquid soletis ut operemini speculari, quod tamen, ut Averrois docet, acceptum est a causis multum remotis, sicut sunt elementa et similia. Nam ortum eius quis nescit ab experientia provenisse?²⁴²

La separazione tra medicina e scienza è netta. Inserendosi nel dibattito su che cosa debba intendersi per scienza, Salutati rifiuta l'impostazione di quei medici che al tempo difendevano la scientificità della medicina, facendosi portavoce di un'antropologia ispirata dall'agostinismo. L'uomo è un essere libero ed è al di sopra del cielo stellato, degli animali e degli elementi. Su questo, come ha posto in luce Federici Vescovini, egli insiste anche nell'atto di criticare l'astrologia.²⁴³ La felicità somma dell'essere umano non risiede per Coluccio nella pur nobile attività conoscitiva, come era per Aristotele, ma nella salvezza.²⁴⁴ Le opere, tra cui quelle che devono essere prescritte dalle leggi umane, sono il solo mezzo attraverso il quale l'uomo può giungere alla «eternam beatitudinem».²⁴⁵ Di tali opere le leggi sono «regulam quam mensura».²⁴⁶ Anche da qui la loro superiorità rispetto alla medicina e alla stessa conoscenza scientifica, che – in qualunque forma essa si presenti – non è mai attingibile nel mondo sensibile.

²⁴¹ Ivi, c. VI, p. 40.

²⁴² Ivi, c. IV, p. 24.

²⁴³ Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Coluccio Salutati e Paolo Dagomari: sull'astrologia delle scelte (elezioni)*.

²⁴⁴ Cfr. C. SALUTATI, *De nobilitate legum et medicinae*, c.XXXIX, p. 270.

²⁴⁵ Ivi, c. XXVI, p. 206.

²⁴⁶ Ivi, c. XIX, p. 166.

A questa impostazione di pensiero reagisce novant'anni dopo un medico e umanista meridionale, Antonio Galateo de Ferraris.²⁴⁷ De Ferraris nasce a Galatone, in Terra d'Otranto, nel 1444 e ivi muore nel 1517. Laureatosi in Medicina a Ferrara nel 1474 esercita la professione di medico anche presso la corte degli Aragonesi di Napoli e, sempre a Napoli, entra a far parte dell'Accademia pontaniana, mutando il suo nome in quello di Galateo, derivandolo dalla città d'origine. A Napoli entra sin da subito in contatto con gli intellettuali che ruotano intorno alla corte aragonese. Ha rapporti tra gli altri con Giovanni Pontano, Benedetto Gareth, Paolo e Giovanni Attaldi, Giovan Francesco e Galeazzo Caracciolo, Giovanni Pardo, fra' Roberto da Lecce, Jacopo Sannazaro.

Insistere sulla proposta concettuale di Galateo è utile a gettare luce sull'insistenza della cultura napoletana del Rinascimento circa la necessità di fondare scientificamente la scienza della natura, anche quando essa si rivolga all'«individuale», nel caso di Galateo questo singolo uomo da guarire.

Nel *De dignitate disciplinarum ad Pancreatium*,²⁴⁸ il medico De Ferraris fa propria un'impostazione di pensiero differente rispetto a quella di Salutati, rimproverando al cancelliere fiorentino di aver anteposto la disciplina civile alla medicina e, colpa per lui ben più grave, di aver preferito il diritto alla stessa filosofia:

²⁴⁷ Cfr. D. VERARDI, *Antonio Galateo de' Ferraris. La polemica con Coluccio Salutati e la disputa sulla dignità della medicina nel Quattrocento*, «Rinascimento Meridionale», IV 2013, pp. 1-12. Cfr. A. CORSANO, *L'originalità di A. De Ferraris, il Galateo*, in Studi su Antonio De Ferraris Galateo, Atti delle giornate galateane, 15-16 novembre 1969, Galatone, Domus Galateana, pp. 1-12. Per una ricognizione degli studi sul Galateo e la sua sensibilità greco-salentina cf. L. RIZZO, *Umanesimo e Rinascimento in Terra d'Otranto: Il platonismo di Matteo Tafuri*, Nardò: Besa, 2000, pp. 53-62, nonché L. RIZZO, *Il pensiero di Matteo Tafuri nella tradizione del Rinascimento Meridionale*, presentazione di Francesco Tateo, Roma, Aracne, 2014. Sull'importanza per il Galateo della lettura dei codici greci, in particolare di Aristotele cf. A. ANTONACI, *La formazione filosofica del Galateo*. Sulla complessa situazione dell'aristotelismo nel Rinascimento e sulla lettura di Aristotele in greco cfr. L. BIANCHI, *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Padova, Il Poligrafo, 2003.

²⁴⁷ Cfr. C. CRISCIANI, *Medicina e filosofia nel Medioevo: aspetti e fasi di un rapporto discusso*, «I Castelli di Yale», IX (9), 2008, pp. 9-35: p. 20.

²⁴⁸ A. GALATEO DE FERRARIS, *De dignitate disciplinarum ad Pancreatium*, in *La disputa delle arti nel Quattrocento*, testi raccolti da E. Garin, Firenze, Vallecchi, 1947, pp. 126-157.

Colucio illi aliter visum est. Hic dum medicinae civilem disciplinam anteferre conatur, videtur et philosophiae illam praeponere. Multi et hanc ipsam materiam sive hunc locum per longas ambages tractaverunt, non sine aut huius aut illius disciplinae iniuria. Non parvum inscitiae signum est, cum duas aut plures praeclaras res ad invicem conferre volueris, alteram damnare ut alteram extollas.²⁴⁹

Se per Galateo la filosofia nella sua accezione più alta di metafisica è il gradino essenziale per giungere a Dio, per Coluccio tale ruolo è svolto dalla vita civile. Essa è regola e misura di una morale insieme terrena e spirituale, che sola può condurre alla beatitudine e alla salvezza. È da questa differente valutazione e concezione della filosofia, delle sue prerogative e possibilità, che dipende la diversa posizione assunta da Galateo circa la dignità della medicina e che lo conduce a formulare un'antropologia assai differente rispetto a quella prospettata da Salutati.

Per comprendere le ragioni di questa distanza globale tra i due autori va fatto riferimento alla formazione filosofica di Galateo, argomento sul quale si è soffermato Antonio Antonaci,²⁵⁰ ma che meriterebbe di essere integrato alla luce di una più chiara conoscenza che oggi noi abbiamo dei programmi di insegnamento di medicina, filosofia e astrologia nelle Scuole del Quattrocento.²⁵¹ Se si pone attenzione ai luoghi nei quali il Galateo si forma, specie a quella Ferrara nella quale egli nel 1474 consegue la laurea in Medicina, nonché al centro patavino che frequenta successivamente, non sarà difficile spiegare la predilezione di Galateo nei confronti della filosofia (e della medicina) rispetto al diritto. L'attenzione alla filosofia che il Galateo dimostra nel *De dignitate disciplinarum ad Pancratium*, dove essa è considerata parte costitutiva della stessa medicina (che è *scientia* e *opus* insieme), è il risultato della formazione che egli riceve a Ferrara, i cui programmi di studio prevedono un nesso strettissimo (riscontrabile anche in

²⁴⁹ Ivi, p. 146.

²⁵⁰ Cf. A. ANTONACI, *La formazione filosofica del Galateo sue influenze su alcuni pensatori Salentini*, Estratto dagli *Atti delle Giornate Galateane*, Galatone, Domus Galateana, 1970, pp. 1-16.

²⁵¹ Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *L'astrologia all'Università di Ferrara nel Quattrocento*, in *La rinascita del sapere*, a cura di P. Castelli, Venezia, 1991, pp. 293-306; *I programmi degli insegnamenti del Collegio di Medicina, Filosofia e Astrologia, dello Statuto dell'Università di Bologna del 1405*, cit.. Sulla complessa situazione delle "arti" e sulle problematiche ad esse inerenti cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Arti" e filosofia nel secolo XIV. Studi sulla tradizione aristotelica e i "moderni"*, Firenze, Vallecchi, 1983.

quelli di Padova e Bologna) tra filosofia della natura, metafisica, astrologia e medicina. Galateo evidenzia come la medicina sia costituita da una *pars* teorica e di una pratica, secondo una interpretazione di “teoria” e “prassi” che risente delle rimodulazioni apportate a questi due concetti dai filosofi arabi come Avicenna e, nel Medioevo latino, da un autore quale Pietro d’Abano.²⁵² Bisogna mettere in evidenza come la lezione dell’Abanense giunga a Galateo con ogni probabilità tramite il suo ideale allievo

²⁵² Pietro fa propria la revisione che i filosofi arabi, come Alfarabi e Avicenna, avevano compiuto della logica di Aristotele e che circolava ampiamente nelle discussioni scolastiche dei maestri del suo tempo. Costoro avrebbero riformulato i rapporti esistenti tra teoria e prassi. Pietro d’Abano contribuisce a chiarire quella contaminazione fatta da Aristotele nella *Politica*, nell’*Etica a Nicomaco* e in altre opere, a proposito del concetto di *poiein* e della sua relazione con *praxis* (Cfr. *Ethica Nicom.*, VI, 2, 1139a 1-30; 1139b 15; VI, 1140a 5-20). Di tale contaminazione si sarebbero resi conto per primi alcuni filosofi arabi più attenti agli aspetti pratici del sapere teorico: i quali avrebbero modificato sia il concetto di teoretico, sia quello di pratico, in un senso alquanto differente da quello meramente speculativo trascendente. Pietro d’Abano, riallacciandosi a queste elaborazioni concettuali, tra cui quella della teoria dell’*inventio* della *scientiae ingegnerum* di Alfarabi, intende il pratico in un duplice senso. Per l’Abanense, pratico non è solo ciò che è relativo alle arti produttive o meccaniche, ma è anche ciò che richiede *scientia*, intesa in un senso del tutto peculiare. Essa è infatti un *habitus intellectivus* acquisito nell’anima, attraverso il quale si conoscono i principi della generazione della natura su cui si deve operare. In questo modo, il concetto di arte è inteso come interno alla natura stessa, considerata ora come *subiectum*, sostrato o materia, sul quale si può operare direttamente, dal suo interno (e non dall’esterno, quasi fosse una piatta imitazione delle forme). Pietro, pertanto, reinterpreta i concetti di natura e di materia alla luce della filosofia neoplatonica di Avicenna. Egli, in questo modo, compie una mediazione tra teoria e pratica entro l’orizzonte concettuale dell’astrologia e della medicina. Per Pietro, sia che si parli di medicina, che di astrologia, varrà sempre il medesimo principio: ossia che esse hanno due facce, *ars et scientia*, ovvero, un aspetto teorico ed uno pratico, che costituiscono il volto di uno stesso procedimento conoscitivo. Per quanto concerne, nello specifico, la medicina, il fine, sostiene nel *Conciliator*, è la realizzazione dell’essere *perfecto in facto* dell’ente della natura: l’uomo sanabile, da guarire. Cfr. R. RASHED, *Problems of the Transmission of Greek Scientific Thought into Arabic Exemples from Mathematics and Optics*, in *Optique et mathématiques* (Variorum Reprints), Aldershot, 1992, I, pp. 199-209 e, dello stesso, *La notion de science occidentale*, in *Entre arithmétique et algebra, Recherches sur l’histoire des mathématiques arabes*, Paris, Les Belles Lettres, 1984. Sull’incidenza della tradizione araba nella scienza medievale cf. *Filosofia e scienza classica, arabo-latina medievale e l’età moderna*, Ciclo di seminari internazionali a cura di G. Federici Vescovini, Louvain-La-Neuve, 1999; *Circolazione dei saperi nel Mediterraneo. Filosofia e scienze (Secoli IX-XVII)*, a cura di G. Federici Vescovini e A. Hasnawi, Fiesole, Cadmo, 2013. Cfr. anche H. AUSTRYN WOLFSON, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, I, Cambridge, 1973. Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *La médecine synthèse d’art et de science selon Pierre d’Abano*, in *Les doctrines de la science de l’antiquité à l’âge classique*, a cura di Roshdi Rashed, Joel Biard, Lovanio: Peeters, 1999, pp. 236-255; e della stessa *Magia e astronomia. Astrologia e pronostico medico, difesa della «vera» astrologia delle immagini come scienza razionale di Pietro d’Abano contro la superstizione magica. L’immaginazione*, in *Medioevo Magico. La magia tra religione e scienza nei secoli XIII e XIV*, Torino, UTET, 2011, pp. 323-346; *Pietro d’Abano tra scienza e magia*, in *Medioevo Magico*, cit., pp. 347-368.

rinascimentale Michele Savonarola, a cui Galateo fa riferimento nella sua trattazione del *De podagra*.²⁵³

Scriva il Galateo nel *De dignitate disciplinarum ad Pancratium*:

Multi et hanc ipsam materiam sive hunc locum per longas ambages tractaverunt, non sine aut huius aut illius disciplinae iniura. Non primum inscitiae signum est, cum duas aut plures praeclaras res ad invicem conferre volueris, alteram damnare ut alteram extollas. Ego paucis, ut puto, absolvam. Ad ea quae multipliciter dicuntur, non possumus simpliciter respondere. Duo in medicina considerantur, scientia ipsa et opus. Quantum ad opus, medicina est quasi una, ut ait Averroes, medicinalium artium, sed praestantissima est, quoniam circa nobilissimum subiectum versatur. Id humanum corpus est, quod inter generabilia et corruptibilia supremum obtinet locum, quoniam formae subiicitur nobilissime. Cuius causa cuncta alia genuisse atura videtur. Ideo artis huius inventores in numerum Deorum recepti sunt. Unde conicere possumus, quantum sancta antiquitas honoris huic arti tribuerit. In hac, pace medicorum dixerim, civili disciplinae et sanctis legibus cedimus: nos corpora curamus, illi corpora et animas, urbes, res publicas, regna et imperia. Bonum igitur quanto communius, tanto divinius, ut Aristoteles ait. Altera vero pars, quae elementa et regiones, situm urbium, naturas locorum et temporum, vires herbarum, metallorum et animalium, denique opificium humani corporis considerat, longe praestantior est ipsis legibus. Illa enim Dei et naturae opera sunt; hae vero hominum. Haec pars medicinae quodammodo sub contemplativa est. Civilis disciplina omnis actione est. Repertitis igitur, quae a principio diximus, quantum contemplativa activae praeest, tantum medicinae ista pars civili disciplinae.²⁵⁴

Se si considera la medicina dal punto di vista esposto da Averroè, ovvero come arte pratica, essa sarà certamente inferiore alla disciplina delle leggi. Anche quest'ultima è di natura pratica, ma è più nobile rispetto al fine. La disciplina civile, infatti, non si indirizza solo alla cura del corpo come nel caso della medicina, ma del corpo e dell'anima insieme, delle città, delle repubbliche, degli imperi. Tuttavia, precisa il Galateo, se si considera che la medicina non è solo arte pratica come riteneva Averroè, ma teoria e prassi assieme, si comprende come essa, nel suo aspetto più propriamente teorico, sia superiore alla disciplina civile:

Si quis excellentioris est ingenii, hac contempta, eam quae in agendo est vitam eligit, magistratus complectitur, rem publicam capessit, anhelat ad honores, opes accumulat, et genus extollit suum, nomenque prorogat ad posteritatem. Qui sapientiam amplectantur, aut nulli sunt taut perpauci, contempti a multitudine, sed quos aequus amavit Iuppiter. Hi, si qui sunt, plus Diis quam sibi vivunt, honores et divitias nec omnino contemnunt, nec ardentem appetunt. Si eas non habuerint,

²⁵³ Cfr. V. ZACCHINO, *Un medico salentino del Rinascimento Antonio Galateo e le sue terapie contro la gotta*, in A. DE FERRARIS GALATEO, *Della gotta (De podagra)*, a cura di V. Zacchino, Lecce, Grifo, 2016, pp. 13-19.

²⁵⁴ A. DE' FERRARIS, *De dignitate disciplinarum ad Pancratium*, cit., pp. 146-148.

patienter inopiam ferunt, nec illam propulsant per scelera; si divitias possederint, liberaliter illis utuntur, suis bene faciunt, amicis largiuntur, nullis invident, ut qui simul cum bona mente et cetera omnia possideant; ita ut non sibi sed aliis nati videantur; iniuras inferunt nemini, illatas aut patiuntur aequo animo aut non crudeliter ulciscuntur. Quae vero de Diis ab hominibus sciri possunt, speculantur: caelorum, siderum, elementorum, plantarum, animalium, et ipsius hominis naturam scrutantur. Denique in divinarum et humanarum rerum cognitione tota illorum mens est. Hoc est vitam mortalem cum immortalibus agere, hoc est in humano corpore divinitus vivere, hoc est quod Socrates dixit: εἰ μετὰ τῶν θεῶν, πρὸς τὴν φιλοσοφίαν.²⁵⁵

Tutt'altro che riconducibile a posizioni cosiddette "medievali" di amore esclusivo per la contemplazione e di disprezzo per le lettere e la vita attiva,²⁵⁶ quella di Galateo è una prospettiva per l'epoca "attuale", sia che si faccia riferimento agli ambienti universitari nei quali egli si forma, sia che ci si rivolga a quegli ambienti napoletani così aperti alle istanze del sapere "empirico" che egli frequenta in seguito. La sua convinzione circa la superiorità della medicina rispetto al diritto si fonda sulla filosofia della medicina di Avicenna e su una concezione della scienza che, anche tramite il richiamo all'esperienza, riconosce valore al «singolare». Medico e filosofo, investigatore attento degli «arcana naturae», profondo conoscitore di arti quali l'astrologia naturale, l'ottica e la meteorologia,²⁵⁷ il Galateo prospetta un'antropologia differente rispetto a quella del cancelliere Coluccio Salutati. Non le leggi conducono l'uomo alla beatitudine, come era per il fiorentino, ma la ricerca scientifica, medica, che è teoria e pratica insieme. Con accenti non lontani dall'esaltazione della medicina quasi coeva contenuta nella *Oratio in laudem medicinae* di Iacopo da Forlì,²⁵⁸ Galateo sostiene che: «Hoc est vitam mortalem cum immortalibus agere, hoc est in humano corpore divinitus vivere, hoc est quod Socrates dixit: εἰ μετὰ τῶν θεῶν, πρὸς τὴν φιλοσοφίαν».²⁵⁹ Se vuoi star con gli dei – scrive – scegli la filosofia!

²⁵⁵ Ivi, p. 154.

²⁵⁶ Questa è l'interpretazione di E. GARIN, *L'Umanesimo italiano*, Roma-Bari, Laterza, 2004 [1959], p. 46.

²⁵⁷ Cfr. A. GALATEO DE FERRARIIS, *Opuscoli*, Lecce, Tipografia salentina, 1871.

²⁵⁸ Cf. C. CRISCIANI, *Medicina e filosofia nel Medioevo*, cit., p. 20.

²⁵⁹ A. DE' FERRARIS, *De dignitate disciplinarum ad Pancratium*, cit., p. 154.

L'autorità di Maffei è ripresa nei suoi *Meteori* dal filosofo salentino Cesare Rao, addottoratosi *in artibus* a Bologna nel 1556 e operoso per tutta la seconda metà del secolo tra Napoli, la Terra d'Otranto e i centri culturali del Nord della penisola italiana.

Non sono attestabili rapporti diretti del Salentino con Della Porta. Tuttavia, l'esperienza di Rao è assai utile per capire alcuni aspetti del complesso rapporto che intessono astrologia e aristotelismo nel dibattito sui "segreti della natura" in atto a Napoli nel Rinascimento. Nel "sistema culturale" napoletano e meridionale del secondo Cinquecento egli sposa una meteorologia di impronta kindiana che è possibile rinvenire anche nel *De aeris transmutationibus*, ossia nel trattato di meteorologia dellaportiano in cui è citata esplicitamente l'autorità di Al-kindi meteorologo.²⁶⁰

Rao lascia la casa paterna molto giovane, all'età di diciotto anni, quando decide di recarsi a studiare nell'università di Napoli. Un anno dopo, per via di continui disagi vissuti nella città campana, si dirige alla volta di Pisa, attratto anche dalla fama del celebre professore aristotelico Simone Porzio. A Pisa Cesare termina il secondo anno dei suoi studi, ma a causa della «asprissima e longa guerra di Siena già allora cominciata» è costretto a trasferirsi a Pavia dove giunge nel 1553 stringendo amicizia con Cristoforo Rovelli e con Girolamo Rainoldo. In questa città Rao comincia con ogni probabilità a scrivere le sue prime opere. Dopo qualche tempo il filosofo torna ad Alessano. Qui trascorre alcuni anni tra il 1553 e il 1560. Di certo sappiamo che nel 1556 Rao è a Bologna, dove si laurea *in artibus* in data 10 settembre. In anni imprecisabili, ma comunque prima del 1562, egli firma alcune sue lettere da Roma, da Firenze, da Genova, da Bologna, da Milano, da Pavia, da Ferrara e da Mantova, città dalla quale scrive al fratello Mario Rao circa una sua nuova acquisita dignità. Nel 1562 è per un breve periodo a Lucca, mentre l'anno successivo egli è a Venezia. Per un decennio non si hanno notizie circa la dimora di Rao. Nel 1573 il filosofo risiede a Pavia

²⁶⁰ J. B. PORTAE *De aeris transmutationibus libri IV. In quo opere diligenter pertractatur de ijs, quae, vel ex aere, vel in aere oriuntur [...]*, apud B. Zanettum, Romae 1610, p. 48.

dove probabilmente è membro dell'Accademia degli Illustratori, presso la quale egli legge o fa leggere una sua *Orazione in lode della Filosofia*. Papuli ipotizza che Rao abbia preso parte anche alle attività della pavese Accademia dei Desiosi e che in essa abbia letto alcuni discorsi, poi riportati nelle *Invettive*.²⁶¹ Ciò, tuttavia, risulta impossibile se si considera che l'accademia pavese viene fondata dal medico e professore di logica, Francesco Costeo, nel 1589 e quindi due anni dopo la pubblicazione dell'ultima delle opere dell'alessanese. Tra le numerose Accademie dei Desiosi, sparse nella penisola Italiana e preesistenti la pubblicazione delle *Invettive*, Rao avrebbe potuto prendere parte non solo alle attività del cenacolo bolognese ma anche dell'Accademia dei Desiosi di Capodistria o Siena; fino ad oggi, però, non risulta che Cesare abbia mai soggiornato nelle ultime due città. Pertanto, è ragionevole supporre che egli abbia preso parte alle attività dell'accademia di Bologna, città che, molto probabilmente, frequentò anche negli anni successivi al conseguimento suo dottorato proprio nello studio emiliano. Il ritorno definitivo di Rao ad Alessano avviene dopo il 1573. Nella città d'origine egli vive fino alla sua morte avvenuta con ogni probabilità nel 1588.²⁶²

²⁶¹ Cfr. G. PAPULI, *Le aspirazioni e le delusioni di Cesare Rao*, cit., p. 29.

²⁶² Su Cesare Rao Cfr. N. VACCA, *Cesare Rao da Alessano detto "Valocerca"*, «Archivio Storico Pugliese», I, 1948, pp. 3-28, ma anche L. CORVAGLIA, *Cinquecento Salentino. Cesare Rao di Alessano*, «La Gazzetta del Mezzogiorno» del 3-II-1949; *Cesare Rao di Alessano. Cenni biografici*, «L'Albero», V, 1952, pp. 97-110; G. PAPULI, *Platonici salentini del tardo Rinascimento*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli studi di Bari», XII, 1967, pp. 5-90: pp. 5-21; *Altre annotazioni sui pensatori salentini del Cinquecento*, «Bollettino di Storia della filosofia dell'Università degli Studi di Lecce», II, 1978, pp. 252-304: pp. 254-269; *Cesare Rao, Scipione Gadaleta e l'uccisione di Donato Lècari (con documenti inediti)*, in *Almanacco Salentino, 1970-72*, Galatina, Congedo, 1972, pp. 129-51; *Le aspirazioni e le delusioni di Cesare Rao*, in *Platonici salentini del tardo Rinascimento*, Nardò, Besa, 2001, pp. 9-44. Tra gli studi più recenti, cfr. M. C. FIGORILLI, *L'Argute et facete lettere di Cesare Rao: paradossi e plagii*, in *Meglio ignorante che dotto. L'elogio paradossale in prosa nel Cinquecento*, Napoli, Liguori, 2008, pp. 151-236; L. COSÌ, *Que' libri onde m'incolperanno haver tolto. Florilegi musicali di un filosofo del Cinquecento*, in *Alessano tra Storia e Storiografia*, a cura di M. Spedicato, Galatina, Edipan, 2011, pp. 39-41; D. VERARDI, *I Meteori di Cesare Rao e l'aristotelismo in volgare nel Rinascimento*, «Rinascimento Meridionale», III, 2012, pp. 107-120; *L'influenza delle stelle in un trattato in volgare del Cinquecento. Dell'Origine de' Monti di Cesare Rao*, «Philosophical readings» 2, 2012, pp. 15-23; *Lingua italiana e divulgazione scientifica nel Rinascimento. L'esperienza intellettuale di Cesare Rao*, «Esperienze Letterarie» 3, XXXVIII, 2013, pp. 57-64; «In lingua nostra italiana». *Sul greco e il latino nel lessico filosofico vernacolare di Cesare Rao*, «Rinascimento», LII, (2012 ma 2014), pp. 243-250. Sulla formazione filosofica di Rao, cfr. M. DE CARLI – D. VERARDI, *La laurea in artibus di Cesare Rao con documenti inediti dall'Archivio di Stato di Bologna*, «Bruniana & Campanelliana», XX, I, 2014, pp. 259-264. Cfr. infine D. VERARDI, *Rao, Cesare*, in *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, Springer 2015.

Nei *Meteor*, Rao dichiara esplicitamente la sua dipendenza da Maffei. Seguendo un metodo tipico nella sua produzione – che solo superficialmente si può definire plagio – ²⁶³ Rao riporta integralmente il passo di Maffei concernente le “virtù occulte” del magnete e del rabarro. Cesare scrive :

Dal detto dominio, che han le stelle sopra la materia, si cagiona la forma specifica, chiamata proprietà occulta; si come è che la calamita tiri il ferro, che il reubarbaro tiri la colera, et altre simili meraviglie, de le quali non si può render causa naturale; cagionasi, dico, la forma specifica, perché le dette stelle, col mezo de le loro piramidali e fiammeggianti linee, che fin qua giù arrivano, compatrono la virtù loro variamente, secondo che son varii i soggetti che la ricevono. Ma dolcissimo fora il sapere per quale cagione questa forma specifica non si può né da noi, né da altri conoscere: che già comeche ne siamo ignoranti, la chiamiamo forma occulta. Il dirò pure. Porgersi questa virtù, secondo la condition de' soggetti dopo la prima mistura e mescolanza de gli elementi. E perché non si ha potuto, né si potrà giamai saper la quantità e 'l peso de' detti elementi che intraviene a la composition de le cose, per questo ne anco saper si può la forma specifica. Onde per la ignoranza de la quantità de la materia rimane occulta; e per la varietà del merito è diversa.²⁶⁴

Si tratta di un chiaro esempio di come un prestito testuale non equivalga necessariamente alla pedissequa accettazione di una tesi.²⁶⁵ Rispetto alla sensibilità scientifica di Maffei, quella di Rao è maggiormente aperta alle istanze dell'ottica e dell'astrologia naturale, che egli ha potuto approfondire durante gli anni della sua formazione bolognese. Rao mostra di interpretare la lezione aristotelica in senso differente da Maffei, non esitando a considerare legittime queste due arti.

Bisogna notare come il passo relativo alle virtù occulte della natura venga inserito da Rao in un contesto di generale accettazione dell'impostazione astrologica del cosmo, fattore che gli permette di giustificare uno studio razionale del cosmo, retto – a suo parere – da precisi influssi celesti:

²⁶³ Cfr. M. C. FIGORILLI, *L'Argute et facete lettere di Cesare Rao: paradossi e plagi*, cit.

²⁶⁴ *Meteor* di C. RAO di Alessano Città di Terra d'Otranto. *I quali contengono quanto intorno a tal materia si può desiderare. Ridotti a tanta agevolezza, che da qual si voglia, ogni poco negli studi esercitato, potranno facilmente e con prestezza esser intesi*, In Venetia, Appresso Giovanni Varisco et Compagni, 1582, [In Venetia, Appresso Giovanni Varisco et Compagni, 1581], c. 26r.

²⁶⁵ Come sottolinea Maria Cristina Figorilli, Rao «smonta e ricomponete testi altrui, secondo un'idea della scrittura come 'riscrittura', collage, ars combinatoria. Siamo di fronte a un fenomeno letterario che sarebbe riduttivo ritenere marginale e confinato a un brevissimo volgere di anni. Del resto tali pratiche contaminatorie, caratterizzate dall'incastonamento di frammenti eterogenei e derivati, continueranno a mantenersi vitali fino al secolo successivo», M. C. FIGORILLI, *L'Argute et facete lettere di Cesare Rao: paradossi e plagi*, cit., p. 153.

Le stelle hanno dominio e vigore non picciolo ne le cose di qua giù. Et acciò si sappia quali sono quelle cose che ad esse son soggette, è da notarsi che l'esse de le cose è di tre maniere. La prima è de le cose naturali, cioè de gli elementi, de corpi composti da essi, et anco de gli animali brutti; e tal maniera di essere è in tutto soggetta al dominio de le stelle [...]. La seconda è de le divine, e sciolte da la materia, cioè de le intelligenze astratte e cotal maniera di essere non è obbligata e sottoposta alle stelle, anzi è superiore e può comandar a le stelle. La terza è di quelle cose le quali stanno in mezo, cioè l'anima humana, percioché è partecipe de de l'uno e de l'altro estremo; e tal maniera di essere è sottoposta a le stelle solamente quanto a la parte naturale, e non quanto a la parte intellettuale.

Secondo Rao

questa possanza, e vigor, che [...] hanno le stelle sopra le cose humane, non dipende e deriva da esse, come da cause principali e prime, ma ben come da cause seconde. Perché la causa prima, e principalissima, e che non ha causa sopra di sé niuna, è il primo motore; il quale, come vero fattor del tutto, volendo dar l'essere alle humane cose, congiunse e attaccò il mondo inferiore a la sua incomprendibile potenza con il mezo de' corpi celesti.²⁶⁶

Riprendendo l'antico adagio tolemaico *Sapiens dominabitur astris*²⁶⁷ Cesare sottolinea che l'uomo è un essere libero dotato di ragione, con la quale può superare i limiti imposti dalla materia. Se l'essere umano è soggetto agli astri per quanto riguarda l'anima vegetativa e sensitiva, non lo è invece per quanto concerne «l'esser intellettivo». Dal dominio dei cieli deriva quindi «la generazione, la figura, il crescere, il mancare, il nodrire, et altre naturali attioni de' corpi nostri», mentre sono slegati dalle influenze celesti «la virtù, il vizio, i costumi buoni o cattivi, il consultare, il deliberare, et ogni altra attione rationale».²⁶⁸ Le stelle – a dire di Rao – emettono «linee»²⁶⁹ attraverso le quali distribuiscono le loro virtù a seconda della specifica mescolanza degli elementi delle cose. Ma non essendo conoscibile la «mistura e mescolanza de gli elementi» di ciascun soggetto, anche la loro

²⁶⁶ *Meteorologi* di C. RAO di Alessano Città di Terra d'Otranto, c. 26r.

²⁶⁷ *Ivi*, c. 25v.

²⁶⁸ *Ivi*, c. 25v. Anche le dottrine concernenti l'anima umana esposte da Rao sono riprese dal testo di Maffei. Cfr. G. C. MAFFEI, *Scala naturale*, pp. 131-133. Tale dottrina corrisponde a quanto, pochi anni dopo, propugnerà Sisto V nella sua *Coeli et terrae*. Cfr. *Constitutio* cit. Più problematica si sarebbe rivelata, invece, la posizione di Della Porta secondo il quale i vizi e le virtù dipenderebbero da ragioni naturali e soltanto il loro superamento sarebbe ascrivibile alla libertà umana e alla sua ragione, cfr. *infra*.

²⁶⁹ Su questo punto Rao sembra rifarsi ad Al-kindī e alla sua dottrina dei raggi, intesi come entità fisiche e non puramente matematiche, astratte, come era invece per sostenitori dell'ottica geometrica euclidea. Su questi aspetti delle teorie di Al-kindī cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Studi sulla prospettiva medievale*, Torino, Giappichelli, 1965, pp. 33-52.

“forma specifica” resterà «occulta».²⁷⁰ Le stelle sono da ritenersi le «cause seconde» delle cose terrestri. Esse sono strumenti di Dio, considerato come la «causa prima», il «primo motore».²⁷¹

Fin qui nulla che distanzi l'impostazione di Rao da quella di Maffei. Tuttavia, dall'analisi di altri passi della sua opera emerge come Rao assegni un ruolo fondamentale all'astrologia, da lui intesa quale astro-meteorologia, come astrologia “matematica” fondata da un lato sull'esperienza visiva, e dall'altro sul ragionamento matematico.²⁷² Da qui l'importanza attribuita da Rao alla *perspectiva*,²⁷³ alla quale dedica il nono trattato dei *Meteori*.

Nel capitolo V del quarto trattato dei *Meteori*, dove, studiando «come si generano e muovono i fuochi grandi e piccioli che appaiono ne l'aria [...] e de la loro causa effettrice e materiale», Rao spiega per via naturale il fenomeno dei fuochi fatui notturni, che appaiono nei luoghi di sepoltura. Le «persone rozze», scrive il filosofo, credono

²⁷⁰«Dal detto dominio, che han le stelle sopra la materia, si cagiona la forma specifica, chiamata proprietà occulta; si come è che la calamita tiri il ferro, che il reubarbaro tiri la colera, et altre simili meraviglie, de le quali non si può render causa naturale; cagionasi, dico, la forma specifica, perché le dette stelle, col mezo de le loro piramidali e fiammeggianti linee, che fin qua giù arrivano, compatrono la virtù loro variamente, secondo che son varii i soggetti che la ricevono. Ma dolcissimo fora il sapere per quale cagione questa forma specifica non si può né da noi, né da altri conoscere: che già comeche ne siamo ignoranti, la chiamiamo forma occulta. Il dirò pure. Porgersi questa virtù, secondo la condition de' soggetti dopo la prima mistura e mescolanza de gli elementi. E perché non si ha potuto, né si potrà giamai saper la quantità e 'l peso de' detti elementi che intraviene a la composition de le cose, per questo ne anco saper si può la forma specifica. Onde per la ignoranza de la quantità de la materia rimane occulta; e per la varietà del merito è diversa», *Meteori* di C. RAO di Alessano Città di Terra d'Otranto, c. 26r.

²⁷¹«Questa possanza e vigor che nel detto modo hanno le stelle sopra le cose humane non dipende e deriva da esse, come da cause principali e prime, ma ben come da cause seconde. Perché la causa prima, e principalissima, e che non ha causa sopra sopra di se niuna, è il primo motore; il quale come vero fattor del tutto, volendo dar l'essere a l'humane cose, congiunse e attaccò il mondo inferiore a la sua incomprendibile potenza con il mezo de' corpi celesti; e ponendo tra essi così mirabil ordine e forza, e servendosene come cause seconde et istrumenti, esegui il suo bellissimo disegno», Ivi, c. 26r.

²⁷²Su questa interpretazione dell'astrologia si vedano le importanti riflessioni esposte in G. FEDERICI VESCOVINI, *Note di commento a alcuni passi del «Libro di pittura»*. «L'astrologia che nulla fa senza la prospettiva», in *Leonardo e Pico. Analogie, contatti, confronti*, Atti del Convegno di Mirandola, 10 maggio 2003, a cura di F. Frosini, Firenze, Olschki, 2005, pp. 99-129.

²⁷³Il tema della prospettiva è affrontato nell'ultimo trattato dei suoi *Meteori*, il nono. Qui Rao, oltre alle dottrine di Aristotele, di Alessandro di Afrodisia e di Alberto Magno, fa spesso riferimento, accomunandole, alle posizioni dei “Perspectivi”, come egli chiama, genericamente, coloro che si sono dedicati a questa scienza. Da una prima ricognizione, emerge la propensione di Cesare Rao ad intendere la prospettiva come una scienza empirica, fisica, attraverso la quale indagare i fenomeni naturali. Cfr. C. RAO, *Meteori*, cc. 142v-167v.

che siano strighe, le quali vengano a pigliar capelli, unghie e membra de' corpi morti, per farne maleficij, et incanti. E perchè i mali spiriti molte fiata si formano corpo da queste viscoso esalationi, e figura d'huomini, o d'altri animali, e fanno opere d'animali, come riferiscono i sacri Theologi. Per questo veggonsi alle volte presso a le sepulture o forche, varie sorti di animali, che muggiono, ululano, baiano, ruggiuno, e mandano fuori strida horribili e paventose, che fanno di paura rizzare i capei di chi l'ode. Le quali sono operationi degli spiriti immondi, per far cascare le genti in superstitione, e credere che siano le anime de' defonti.²⁷⁴

Rao esclude che questi fenomeni siano apparizioni di streghe che vagano intorno ai luoghi di sepoltura, per depredare, per scopi incantatori, i poveri resti dei defunti. In realtà, i fuochi sono prodotti dalle «viscoso esalationi», queste si provocate con ogni probabilità dai demoni, i quali desiderano far cadere l'uomo nella superstizione. Tuttavia, proseguendo nella lettura, anche questa spiegazione “teologica” sembra convincere solo parzialmente Rao, il quale, seguendo Aristotele, aggiunge: «l'esalatione sempre s'infiama per lo moto circolare de l'aere, dal quale velocissimamente è portata. L'esalatione mezzana s'accende per lo moto, che fa fuggendo il suo contrario, e l'esalatione inferiore dal moto, che fa fuggendo il freddo de la notte, che la circonda»; concludendo che «tutte queste impressioni accese sono d'una istessa ispecie, e son differenti solamente ne gli accidenti, perchè tutte hanno una istessa materia, variata secondo gli accidenti e disposizioni».²⁷⁵ Come Cesare ribadisce parlando delle «piogge meravigliose», le quali – scrive – sono «mostruose» e «orribili a raccontare», non c'è argomento nel quale «la Filosofia naturale non paia tanto povera che non basti à ritrovar ragione di questi quasi miracolosi effetti». Sarà infatti sufficiente «porre in esercizio la mente» per spiegare fatti a torto ritenuti inspiegabili.²⁷⁶ Se, dunque, dal cielo cadranno piogge che sembreranno generare vari animaletti, ciò sarà dovuto al fatto che «son varie le meschianze, e gli aspetti de le stelle».²⁷⁷ Gli astri – considerati in senso fisicista e biologico – influenzano il mondo sublunare e la parte corporea dell'uomo attraverso «il moto», la «luce» e l'*influxus* (determinato, quest'ultimo, da specifici «aspetti» celesti e non dall'azione generale di tutto il cielo, come riteneva avicennianamente Maffei).

²⁷⁴ *Meteorologi* di C. RAO di Alessano Città di Terra d'Otranto, p. 48v. .

²⁷⁵ Ivi, p. 50r-v.

²⁷⁶ Cfr. Ivi, p. 72v.

²⁷⁷ Ivi, p. 73r.

Per Rao lo studio dei fenomeni fisici concernenti il mondo sublunare non può prescindere dalla conoscenza dell'astrologia “matematica”²⁷⁸ fondata sulle linee visuali della prospettiva atmosferica del sole, della luna, del vero luogo delle stelle. Come ha modo di affermare *nell'Origine de' Monti* – testo preparatorio al lavoro svolto nei *Meteorologi* – anche i monti sono sottoposti nella loro formazione all'influenza celeste. Viene così presentata un'interessante teoria delle catastrofi naturali secondo la quale la terra assume la sua fisionomia in virtù dei terremoti, dei movimenti del mare e più in generale dei fenomeni atmosferici così come classificati nei *Meteorologica* di Aristotele. Questi fenomeni – a dire di Rao – sono a loro volta riconducibili all'influenza degli astri, i quali agiscono nel mondo materiale concorrendo alla loro creazione:

È sentenza de' Theologi, e de' Filosofi parimente, che i corpi celesti signoreggino a queste cose inferiori [...] eccetto quelle che dalla volontà dell'huomo dipendono: perciocché ogni moltitudine dall'unità acquistano principio; e quel che è immobile muta l'unità: e'l mobile l'abborrisce. Nell'ordine delle cose naturali, quel che si muove è dall'immobile movente trasmutato. Per questo quanto meno una cosa sarà soggetta a natural mutatione, tanto più sarà stimata causa di quelle cose che si trasmutano. I corpi celesti solamente si muovono cercolarmente, gli altri con più e varij moti. E 'l sommo Artefice ordinò che i corpi celesti in giro si muovano, acciocché mai si causasse la diversità de' giorni e delle notti; la scambievole permutazione della luce e delle tenebre; del freddo e del caldo; e la potestà e forza di diversi tempi fosse convenevole alla generazione e maturità de' frutti.²⁷⁹

Queste posizioni verranno chiarite da Rao nei *Meteorologi*, dove il loro carattere astrologico sarà ancor più chiaro. Il filosofo scrive:

Tre sono i mezzi co' quali i cieli oprano nel mondo inferiore. Il primo è il movimento, perché i cieli col mover loro alterando l'aria oprano qua giù [...]. Il secondo è il lume. Perché i raggi del sole e delle stelle, percuotendo la terra, si riflettono e moltiplicano, sì che rendono calda la prima region dell'aria, e parimente la terra. E scaldando producono varij effetti. [...] Il terzo è la influenza con la quale operano occultamente i cieli non solo sopra la terra, ma ancora fin al centro, dove nè lume, nè movimento può arrivare.²⁸⁰

²⁷⁸ Le questioni di prospettiva di Enrico di Langenstein e il trattato *De visione stellarum* attribuito ad Oresme sono un chiaro esempio di questa interpretazione dell'astrologia, fatta propria anche da Leonardo Da Vinci. Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Note di commento a alcuni passi del «Libro di pittura»*, cit.

²⁷⁹ C. RAO, *Dell'Origine de' Monti*, cit., c. 12r.

²⁸⁰ C. RAO, *Meteorologi*, cit., c. 23r-v.

Partendo e superando la lezione dei *Meteorologica* aristotelici, Rao prospetta un'interpretazione astrologica del mondo sublunare, anche alla luce della tradizione fisico-astrologica medioevale (in particolare dell'astro-meteorologia di Al-kindi) che egli ha con ogni evidenza presente. L'adesione alla tradizione della meteorologia kindiana sottoindende una visione del cosmo ben precisa che – pur inserendosi in una prospettiva “aristotelica” – si colora di neoplatonismo, dando largo spazio all'elemento astrologico. Rao, anche sulla scorta di Al-kindi – riconosce al cielo un'azione “specificata” per *influentia*, che si aggiunge al moto e alla luce. Ciò che va posto in evidenza è che la meteorologia kindiana si presenta come una tradizione di pensiero composita che, penetrando nel Rinascimento, giunge a Rao e allo stesso Della Porta attraverso percorsi assai impervi. Il *De mutatione temporis* è un'opera che va innanzitutto distinta dal *De impressionibus aeris*, che è probabilmente un riassunto di Al-kindi che si trova nell'edizione dell'opera *Compilatio de astrorum scientia* di Leopold d'Autriche,²⁸¹ nonché dal *De pluviis* o *Liber de mutatione temporum secundum Indos de Japhar* attribuito a Albumasar da Fuat Sezgin.²⁸² Il *De mutatione temporis* va altresì tenuto separato da altre compilazioni quali il *De pluviis* o *De imbribus* attribuite a Doronius o Dorotheus o Dorochius nella compilazione anonima *Liber novem iudicum* e da Al-kindi, *Tractatus de annorum peste et salute*, che è una parte del *Liber novem iudicum*, di cui esistono più edizioni.²⁸³ Riguardo alla sua circolazione in epoca rinascimentale, l'umanista Bernardino Baldi, Urbino 1553-1617, che scrive le *Vite dei matematici Arabi*, presenta quest'opera di Al-kindi come un piccolo trattato di astrologia filosofica che proviene da uno “spirito sottile”.²⁸⁴

²⁸¹ Cfr. l'edizione francese del libro III di Francis Carmody, Berkeley and Los Angeles, 1947 e F. CARMODY, *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation*, Berkeley and Los Angeles, 1956, p. 81.

²⁸² Cfr. F. SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden, 1979, VII, p. 328.

²⁸³ Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Note à propos de la tradition latine des livres de météorologie d'Alkindi et Léonard*, in *Tutte le opere non son per istancarmi*, Raccolta di scritti per i settantanni di Carlo Pedretti, a cura di F. Frosini, Roma, Edizioni Associate, 1998, pp. 101-112. Cfr. F. CARMODY, *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation*, cit., p. 111, n. 489.

²⁸⁴ Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Le 'Vite' dei Matematici arabi di Bernardino Baldi*, in *Storici, filosofi e cultura umanistica a Gubbio tra Cinque e Seicento*, Spoleto, 6-8 aprile 1995, Atti del Convegno a cura di P. Castelli e G. Pellegrini, Fondazione Centro Italiano di

La teoria meteorologica di Al-kindī è conosciuta anche indirettamente per la compilazione di Firminus de Bellavalle, *Opusculum repertorii pronosticon in mutationes aeris*, redatta intorno al 1320. Secondo Charles Burnett questo scritto è un riassunto delle lettere sulla meteorologia di Al-kindī. Quest'opera è edita nel 1485 senza il nome del suo autore col titolo *Colliget astrologiae* a Parigi da Kerver nel 1549. Questi riproduce per intero il testo del *De mutatione temporis* insieme con quello di Firmine.²⁸⁵ Graziella Federici Vescovini ha dimostrato l'influenza di Al-kindī anche su Leonardo da Vinci, in relazione alla presenza di un *De mutatione aeris* nella biblioteca leonardiana, nonché all'analisi del *Libro de Pittura* che mostra forti nessi con l'astrologia naturale e atmosferica.²⁸⁶

L'astro-meteorologia che Rao propone in questo trattatello si inserisce pertanto in questa tradizione di pensiero kindiana che, iniziata nel epoca medioevale, si consolida tra XV e XVI. L'adesione alla tradizione della meteorologia di Al-kindī da parte di Rao sottoindende una visione del cosmo ben precisa che – pur inserendosi in una prospettiva “aristotelica” – dà largo spazio all'elemento astrologico, non sempre recepito dagli “aristotelici” medievali o del Rinascimento (emblematico il caso di Maffei), ma assai importante per la comunità degli astronomi-astrologi tolemaici del tempo, per i quali Al-Kindī è autore centrale. Si tratta di un'impostazione di pensiero che in Rao va di pari passo col recupero di un'altra *auctoritas*, quella di Alberto Magno. Il richiamo di Cesare Rao ad Albero, considerato sin dal Medioevo il commentatore per eccellenza dei *Meteorologica*, testimonia come sul finire del XVI secolo il maestro di Colonia sia ancora percepito, in Italia, come un'*auctoritas* intorno a questioni fisiche, cosmologiche e, nello specifico, astro-meteorologiche. D'altronde, Rao si forma nei centri universitari del Nord della penisola italiana (Pisa, Bologna):

Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1997, pp. 57-72; *Les Vite di Matematici Arabi de Bernardino Baldi (Urbino 1553-1617)*, in *Between Demonstration and Imagination*, Essays in the History of Science and Philosophy presented to John D. North, ed by L. Nauta e A. Vanderjagt, Leiden, Bull, 1999, pp. 395-480.

²⁸⁵ Cfr. C. BURNETT, G. BOS, *Al-Kindī on Weather-Forecasting, Editions and Tradlations of Extant Version of this Letters, On Moistures and Rain and on the Causes attributed to the Higher Bodies which indicate the Origino of Rains*, Leiden, 1998.

²⁸⁶ G. FEDERICI VESCOVINI, *Note di commento a alcuni passi del «Libro di Pittura» «L'astrologia che nulla fa senza la prospettiva»*, in *Leonardo e Pico. Analogie, contatti, confronti*, Atti del Convegno di Mirandola, 10 maggio 2003, a cura di Fabio Frosini, Firenze, Olschki, 2005, pp. 99-129.

dove il richiamo all'autorità di Alberto Magno “scienziato” e “astrologo” era alquanto significativa già nel XIV secolo. Cesare intesse rapporti con importanti esponenti della cultura di Terra d’Otranto legati al centro patavino: uno su tutti, il suo concittadino Francesco Maria Storella. Come emerge dagli studi di Edward P. Mahoney, tra XV e XVI secolo l’*auctoritas* di Alberto ha un ruolo di primo piano nello Studio di Padova, dove fu professore un altro illustre conterraneo di Rao: Marcantonio Zimara, editore di ben quattro volumi di opere varie di Alberto, tra le quali troviamo anche il *De meteoris*. È assai improbabile che Rao, pur appartenendo ad una generazione differente da quella di Marcantonio (il quale muore nel 1529, ovvero tre anni prima della nascita di Cesare, avvenuta nel 1532) non conosca il lavoro di Zimara, la cui eco travalica anche a distanza di anni dalla morte i confini della penisola italiana.²⁸⁷

GIROLAMO BALDUINO. LA NEGAZIONE DEL SILLOGISMO DEL “SINGOLARE”

Tra gli aristotelici meridionali operosi a Napoli nel XVI secolo, un ruolo di tutto riguardo ricopre il salentino Girolamo Balduino, addottoratosi *in artibus* a Padova nel 1528. La vicenda di Balduino è stata ricostruita da Papuli in una monografia oramai classica.²⁸⁸ Dopo l’incarico di breve durata della *schola sophisticae in secundo loco* ricoperto a Padova, Balduino passa a insegnare a Salerno, di cui sono testimonianza alcune sue polemiche con Agostino Nifo, filosofo nel quale egli vi scorge «un certo ondeggiamento tra

²⁸⁷ Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *L’influenza di Alberto Magno come metafisico, scienziato e astrologo sul pensiero di Angelo da Fossombrone e Biagio Pelacani*, in “*Arti e filosofia nel secolo XIV. Studi sulla tradizione aristotelica e i “moderni”*”, Firenze, Nuovedizioni Enrico Vallecchi, 1983, pp. 75-100. E. P. MAHONEY, *Alberto Magno e lo Studio patavino tra il XV e il XVI secolo*, in *Alberto Magno e le scienze*, a cura di James A. Weisheipl, tr. it. di A. Strumia, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1994, pp. 575-602; [orig. *Albertus Magnus and the Sciences*, Toronto 1980]. Su Francesco Maria Storella cfr. A. ANTONACI, *Francesco Storella: filosofo salentino del Cinquecento*, Galatina, Editrice Salentina, 1966. Su Marcantonio Zimara, cfr. il classico studio di A. ANTONACI, *Ricerche sull’aristotelismo del Rinascimento. Marcantonio Zimara*, vol. I.: *Dal periodo padovano al periodo presalernitano*, Galatina, Editrice Salentina, 1971; *Ricerche sull’aristotelismo del Rinascimento: Marcantonio Zimara*, vol. II.: *Dal periodo salernitano al secondo periodo padovano*, Galatina, Editrice Salentina, 1978. Tra gli studi più recenti, cfr. A. PALADINI, *Il pensiero psicologico e gnoseologico di Marco Antonio Zimara*, Galatina, Congedo, 2002; D. RUGGE, *La dottrina logica di Marco Antonio Zimara*, Galatina, Congedo, 2004. Cfr. D. VERARDI, *Lo zodiaco medievale e il confronto con Plotino e Ficino nel De astronomiae veritate di Gabriele Pirovano*, «Giornale di Astronomia», 3, 2016, pp. 2-6.

²⁸⁸ G. PAPULI, *Girolamo Balduino*, cit.

l'adesione all'averroismo e deliberate aperture verso il nominalismo».²⁸⁹ In seguito all'esperienza salernitana Balduino passa a insegnare a Napoli, anche se di tale impegno accademico non vi sono documenti. Papuli sostiene che molto probabilmente Balduino tiene i suoi corsi tanto nello Studio, quanto nelle cosiddette scuole pubbliche.²⁹⁰ Qui è assai probabile che egli tenga lezioni di Logica e Fisica per qualche lustro. Egli muore alla fine della metà del secolo XVI. Nessuno dei suoi scritti viene pubblicato quando il filosofo è in vita. Tale compito è svolto dai suoi seguaci, i cosiddetti "balduinisti", coi quali entrerà in polemica, sempre a Napoli, Storella.²⁹¹

L'esperienza di Balduino è assai significativa delle resistenze che il progetto dellaportiano potrebbe aver incontrato nel contesto napoletano del Rinascimento. Nei *Quesita logica* Balduino espone la sua dottrina logica, in seguito oggetto di confutazione da parte di Storella. Qui il filosofo di Montesardo afferma che il metodo induttivo, quando parte dal "singolare", conduce sempre ad un sillogismo apparente, non vero. Una proposizione "singolare" non può che condurre ad una conclusione "singolare", tradendo il carattere "universale" richiesto ad un sillogismo per essere "scientifico".²⁹² Secondo Giovanni Papuli questa impostazione porta il filosofo a propugnare una «logica della conoscenza [...] ancora fondamentalmente tributaria della psicologia della conoscenza e dei vecchi presupposti essenzialistici di quest'ultima, a tutto scapito della sua validità sul piano della metodologia scientifica».²⁹³ D'altronde, se – come vuole

²⁸⁹ Ivi, p. 66.

²⁹⁰ Ivi, pp. 67-68.

²⁹¹ Nell'epistola dedicatoria del *Sollazzevol Convito*, Cesare Rao, che di Balduino è concittadino, lamenta: «Lascio alcune altre vigilie, che hor'alcuni suoi ingrati discepoli tengono nascoste, et in quelle come in un'occulto, et pretioso thesoro si gioiscono. Et descendendo nell'arena con lor emoli, non è mai, che usandosi di quelle, non ne riportino vittoria. Onde poi insoperbiti, et ripieni di ventosa ambitione, il fumo di questa gloria gli contende la vista dell'ingegno in modo, che camminando gonfiati, par che essi soli sappiano, et che niun possa pareggiarsi a solo. Ma né più grato, né più utile ufficio potriano essi per una volta fare, che mandar fuori così degne fatiche, et à comun beneficio de' studiosi comunicarle al mondo», C. RAHO, *Sollazzevol convito*, cit., cc. 3v-4r.

²⁹² Cfr. *Quesita logicalia* domini H. BALDUINI De Monte Arduo philosophi celeberrimi omnibus per necessaria logicis videlicet ... Eiusdem Balduini, ac Sarnensis Expositio super prohemium epitomatum logicalium Auerr. Cordubensis, Superadditae ipsis quesitis ponderationes, declarationes, et annotationes Vincentii Colle Sarnensis, Neapoli, Cancer, 1561.

²⁹³ G. PAPULI, *La teoria del regressus come metodo scientifico*, cit.

Balduino – la scienza esige uno sviluppo che si realizzi solo a livello dell’universale, il *sensatum* non può che restare confinato nell’ambito dei casi particolari, ricadendo nella sfera dell’*apprehensio simplicium*.

Il filosofo di Montesardo trova nel testo di Aristotele così come commentato da Averroè la spiegazione per il fenomeno “occulto” per eccellenza, vale a dire l’attrazione del magnete col ferro. Balduino spiega l’attrazione magnetica come dipendente dall’alterazione del medio – ossia dell’aria – da parte del magnete. Seguendo il commento di Averroè alla *Fisica* di Aristotele, Balduino nega che l’attrazione magnetica sia un’attrazione “vera”, considerandola invece un’attrazione “equivoca”. Il magnete non attrarrebbe immediatamente il ferro, ma dapprima altererebbe l’aria, la quale a sua volta altererebbe il ferro, facendolo muovere. In questo modo il filosofo di Montesardo può escludere anche l’eventuale obiezione che l’attrazione del magnete col ferro sia un’*actio in distans sine medio*, dunque un fenomeno in “odor di magia”. Balduino scrive:

Secundum Aver. 8. Phy. 3. 5. Quod propositio illa intelligitur sic omne agens immediate in movendo movendo movetur: modo magnes non agit immediate, sed mediante alterazione: nam magnes alterat aerem per impressionem cuiusdam qualitatis: et aer sic alteratus alterat ferrum: et sic ferrum movetur. Unde dicit Aver. quod illa non est attractio vera, sed aequivoca.²⁹⁴

Bisogna precisare come la spiegazione averroista dell’attrazione magnetica prospettata da Balduino non sia di per sé alternativa a quella avicenniana. Essa infatti spiega *come* tale azione si verifica (tramite l’alterazione del “medio”) senza interrogarsi sulla causa che fa sì che il magnete possieda tale proprietà specifica di alterare l’aria. Balduino sceglie di non approfondire la questione, non ritenendola di sua pertinenza. In tal senso, si può convenire con l’osservazione di Papuli circa una svalutazione del *sensatum* da parte di Balduino, fattore che gli preclude la possibilità di esercitarsi intorno ai nuovi problemi della scienza del suo tempo e che tanto avrebbero interessato Della Porta.

²⁹⁴ H. BALDUINI *Expositio aurea in libros aliquot physicorum Aristotelis, & Auerrois super eisdem commentationem*, Venetiis, MDLLXIII, p. 503.

Un'interpretazione della scienza assai favorevole alla fondazione di una ricerca razionale dei «segreti della natura» è rintracciabile, invece, nell'opera di Francesco Storella, non a caso uno dei più fieri oppositori delle tesi balduiniste.

Storella è professore di Logica a Napoli negli anni in cui il giovane Della Porta attende alla prima *Magia*.

Francesco Storella nasce ad Alessano intorno al 1529. È avviato agli studi filosofici dal padre Giovanni, discepolo di Pietro Pomponazzi. A Padova, Francesco segue le lezioni di Bernardino Tomitano, Panfilo Monti e Marcantonio de' Passeri (detto Genua); è allievo di eccellenti maestri e condiscipolo di altre significative personalità, come quella del chirurgo modenese Gabriele Falloppia. Nel 1548, a 24 anni, gli studenti lo eleggono Rettore dell'università delle Arti. Per l'occasione, il 26 agosto dello stesso anno, il conterraneo Theseo Mega, professore di "humanae litterae", tiene un discorso in suo onore presso la cattedrale patavina. Nel 1549, allo scadere dell'anno di rettorato, consegue il grado accademico di *Doctor Artium* e discute le centocinquanta *Conclusiones* per conseguire il titolo di "pubblico lettore". Trasferitosi a Napoli nel 1550, il filosofo stringe amicizia con Simone Porzio e Giovan Bernardino Longo, al quale dedica l'opera *Logicalium Caputum Decas Prima*. A Napoli egli scrive il *De Definitione Logices*, l'*Explanatio in digressionem undecimi commentum Averrois* e il *De inventore Logices*; inoltre riedita e commenta lo pseudo-aristotelico *Secretum Secretorum*. Nel 1557, Storella insegna presso lo *Studium* salernitano e pubblica il *Lybellus an singulare syllogismus ingredi*, contro Girolamo Balduino. L'anno seguente è di nuovo a Napoli. Sono costanti nella biografia di Storella numerosi soggiorni ad Alessano. In questi periodi di permanenza nella Terra d'Otranto egli porta a termine alcune delle sue opere fondamentali, tra cui: il *De inventore Logices*, il *Tractatulus quintaginta contradictionum* e il *De Utilitate logicae*. Muore, di apoplezia, a Napoli il 18 dicembre del 1575. Assai significativa appare la sua attività di editore. Tra le numerose ripubblicazioni realizzate da Storella si evidenzia,

in particolare, quella del *Secretum Secretorum Aristotelis ad Alexandrum Magnum*, ossia di quella lunga lettera scritta, secondo la leggenda, da Aristotele ad Alessandro Magno, per discutere questioni che riguardano, insieme, la politica, la medicina e l'astrologia. L'edizione di Storella, ultima delle edizioni latine a stampa del testo, è l'unica a presentare una prefazione e un apparato cospicuo di annotazioni, nelle quali emerge la propensione ad approfondire le tematiche relative al buon governo dello Stato. Caratteristica della produzione di Storella è, inoltre, l'attenzione alla cultura medico-scientifica, maturata soprattutto negli anni di permanenza presso lo studio Salernitano. Quest'interesse spiega la riedizione, realizzata da Storella, dei *Secreta secretorum Hippocratis* e del *Libellus de venenis Averrois*. A Storella si ascrivono inoltre una ristampa della dantesca *Quaestio de aqua et terra*, due studi sulla consistenza e l'autenticità del *corpus* aristotelico e uno studio sull'articolazione del *corpus* tomistico. La sua attività di editore di opere della tradizione filosofica antica e medievale, diventate ormai rare nella circolazione dei testi, insieme al suo impegno per una fondazione rigorosamente razionale dello studio della natura, sono gli aspetti maggiormente significativi dell'esperienza intellettuale di Storella.²⁹⁵

Nonostante non manchino studi sul pensiero di questo filosofo, i suoi possibili rapporti con Della Porta²⁹⁶ non sono mai stati oggetto di analisi approfondita.

Introdotta agli studi dal padre Giovanni (allievo di Pomponazzi), Storella si forma a Padova, dove ascolta le lezioni di Bernardino Tomitano, Panfilo Monti e Marcantonio de' Passeri (detto Genua). Egli è l'editore dell'ultima edizione del *Secretum secretorum* pseudo-aristotelico (1555).²⁹⁷

Nelle sue lezioni universitarie napoletane – pubblicate sotto il titolo di *Libellus De utilitate logices* e tenute nell'anno accademico 1558 (vale a dire lo stesso anno della prima edizione della *Magia naturalis* di Della Porta)

²⁹⁵ Cfr. A. ANTONACI, *Francesco Storella*, cit.; A. PALADINI, *Il pensiero logico di Francesco Storella*, cit.

²⁹⁶ Cfr. A. ANTONACI, *Francesco Storella*, cit., p. 126.

²⁹⁷ Cfr. F. STORELLA, *Secretum secretorum Aristotelis ad Alexandrum Magnum*. Neapoli, Matthiam Cancer, e anche Venetiis, s. e., 1555. Cfr. C. B. SCHMITT *Francesco Storella and the Last Printed Edition of the Latin Secretum secretorum (1555)*, in *Pseudo-Aristotle. The Secret of Secretis. Sources and Influences*, ed. by. W. F. Ryan - C. B. Schmitt, London, 1982, pp. 124-131.

Storella sottolinea come la logica – se intesa anche nella sua natura di “strumento” –²⁹⁸ possa essere utile 1) alla fondazione di un’astrologia basata sulla logica matematica (come insegna nel *Centiloquio* e nel *Quadripartito* «astrologorum Monarca Ptolemaeus»), nonché 2) alla costituzione di una magia naturale a sua volta fondata sull’astrologia: da lui ritenuta uno strumento conoscitivo dell’*admirandum* naturale da contrapporre agli inganni dei demoni.

Il diavolo stesso è per Storella un grande «logico» ed è per questo che il mago – quand’anche voglia dedicarsi stoltamente alla magia venefica – deve studiare la logica.²⁹⁹

A sostegno di ciò, nel *De utilitate logices* Storella racconta un episodio avvenuto a Salerno. A casa di un nobile – riferisce il filosofo – egli ha modo di visionare un manoscritto della *Necromantia Picatricis Hispani*. Disgustato, Storella distoglie lo sguardo dal manoscritto, non prima però di leggere questa frase: «Fundamentum huius artis est Astrologia, sine ea enim verum experimentum fieri nequit».³⁰⁰

Si tratta di un aneddoto il cui senso va interpretato alla luce degli esiti del *Libellus quo ad peripateticas aures singulare verum syllogismum ingredi ad*

²⁹⁸ Sulla logica di Storella cfr. A. PALADINI, *Il pensiero logico di Francesco Storella*, Galatina, Congedo, 2009.

²⁹⁹ F. STORELLA, *Libellus de utilitate Logices*. Neapoli, 1561, c. 27v. Per Storella, la logica è scienza del pensato e scienza del reale, in quanto permette di giungere alle cose e, successivamente, di studiarne la natura. La peculiarità della logica, non a caso, sta nel fatto di essere una scienza che è al contempo pratica e speculativa. Essa da un lato possiede le caratteristiche di un sapere teoretico, dall’altro è in grado di fornire gli strumenti conoscitivi a tutte le altre scienze, tra le quali Storella – già professore di Matematica a Padova - fa rientrare l’astrologia e la magia naturale. Cfr. A. PALADINI, *Il pensiero logico di Francesco Storella*, cit.; A. ANTONACI, *Francesco Storella filosofo salentino*, Galatina, Editrice Salentina, 1966, pp. 177-180. L’interesse di Storella per la magia naturale è attestato già nelle *Conclusiones*, ossia le tesi discusse per il conseguimento del dottorato e date alle stampe nel 1549 Cfr. F. STORELLA *Conclusiones publicae disputande*. Patavii, 1549. Proprio Padova è teatro di una delle vicende intellettuali più significative e influenti concernenti la spiegazione in via naturale dei fenomeni altrimenti ritenuti “diabolici”. Si tratta dell’esperienza del mantovano Pietro Pomponazzi (1462-1525), che alla comprensione *in via Aristotelis* dei fenomeni “arcani” altrimenti appannaggio di spiegazioni demonologiche dedica il *De incantationibus*. Sulla diffusione e fortuna del *De incantationibus* cfr. G. ZANIER, *Ricerche sulla diffusione e fortuna del De incantationibus di Pomponazzi*, cit.. La riflessione di Pomponazzi costituisce un episodio fondamentale – precedente a quelle di Della Porta e Storella – dello sforzo di alcuni settori dell’aristotelismo rinascimentale italiano a comprendere tramite i testi di Aristotele il “perché” del miracolo, inteso come *admirandum* naturale. Cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *Introduzione* a P. POMPONAZZI, *Le incantazioni*, cit., p. 11, nonché T. DAGRON, *La doctrine des qualités occultes dans le De incantationibus de Pomponazzi*, cit.

³⁰⁰ F. STORELLA, *Libellus de utilitate logices*, cit., p. n.n. 19.

versus pseudologicos huius tempestatis luce clarus ostenditur, stampato a Napoli nel 1557 ma frutto delle sue lezioni tenute in precedenza proprio a Salerno.³⁰¹

Il 10 febbraio del 1557 Storella è professore a Salerno dove, come si evince dal frontespizio di quest'opera, fa lezione sugli *Analitici secondi* e sulla *Fisica* di Aristotele. Nel corso del testo, Storella polemizza con gli «pseudologici», ossia con quei professori seguaci del conterraneo Girolamo Balduino, già professore in quella università. Gli «pseudologici» – come lamenta nella lettera dedicatoria al Martirano – hanno la colpa di insegnare ai giovani molti errori circa il sillogismo aristotelico.³⁰²

Conformemente a delle istanze che egli ha potuto assimilare durante gli anni della sua formazione a Padova, Storella ritiene che sia possibile indagare la natura per induzione, risalendo dagli effetti alle cause.³⁰³

³⁰¹ F. STORELLA, *Libellus quo ad peripateticas aures singulare verum syllogismum ingredi ad versus pseudologicos huius tempestatis luce clarus ostenditur*, Neapoli, 1557.

³⁰² Storella – che contro Balduino compone nel 1553 il *De definizione Logices* – nel *De utilitate Logices* intende la logica quale strumento delle scienze: lontana – come è stato osservato – da una sua interpretazione quale «semplice applicazione meccanica di schemi già fatti, poggiati su una superata concezione della metafisica e della psicologia». Cfr. A. ANTONACI, *Francesco Storella filosofo salentino*, cit., p. 136.

³⁰³ Si tratta di un dibattito assai vivo a Padova nel Cinquecento che, risalendo all'iniziatore della scuola di Padova Pietro d'Abano, aveva già coinvolto nel Rinascimento una figura di rilievo come quella di Pietro Pomponazzi. Tale *querelle* avrebbe portato, a metà del secolo XVI, alle importanti soluzioni di Jacopo Zabarella. Il Peretto si mostra refrattario ad attribuire un'importanza strategica alla *demonstratio propter quid*, ossia al procedimento deduttivo che, dalla conoscenza della causa porterebbe alla conoscenza dell'effetto. Egli preferisce il metodo induttivo (*quia*), il solo al quale i filosofi naturali possono attingere quando indagano i processi naturali. Se, infatti, è innegabile che – anche per Pomponazzi – le cause metafisiche regolano tutti i processi della natura, tuttavia i *naturales* non possono che rivolgersi alle cause specifiche, risalendo dal noto all'ignoto. D'altronde, per Pomponazzi, il saper umano è sempre limitato agli accidenti. Cfr. G. PAPULI, *La teoria del "regressus" come metodo scientifico negli autori della scuola di Padova*, in *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, 1983. Su Pomponazzi, in relazione a quest'aspetto, cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *Introduzione* a P. POMPONAZZI, *Le incantazioni*, cit.; A. POPPI, *Pietro Pomponazzi tra averroismo e galenismo sul problema del "regressus"*, «Rivista critica di storia della filosofia», XXIV, 1969, pp. 243-266 e *Saggi sul pensiero inedito di Pomponazzi*, Padova, Antenore, 1970, pp. 109-123; Cfr. inoltre B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, Le Monnier, 1965. A metà del Cinquecento, in linea con un atteggiamento oramai consolidato nell'aristotelismo padovano, Zabarella afferma che le leggi della natura sono afferrabili solo per supposizione. La logica per Zabarella è un'ars, uno strumento della scienza volto a riordinare i concetti sulla base del meccanismo reale del mondo naturale. Egli riprende le formule tradizionali della *resolutio* e della *compositio* e le integra con quella della *consideratio mentalis*. La *resolutio* riguarda il modo di procedere che va dal più noto al meno noto, mentre la *compositio* riguarda la conoscenza delle cause tramite gli effetti. Tra le due dimostrazioni, Zabarella colloca la facoltà immaginativa, che egli accosta al concetto platonico di "vedere con la mente". In questo modo, Zabarella connette l'*ordo naturae* con quello della mente, in quanto la considerazione mentale renderebbe autoevidenti le cause a cui si è giunti tramite il metodo induttivo. Egli, inoltre, mette in discussione il procedimento logico della conoscenza per cause degli *Analitici*

Questa impostazione di pensiero – secondo la quale dal noto (ossia l’oggetto della esperienza) è possibile risalire progressivamente e gradualmente all’ignoto (la sua causa) – porta Storella a considerare possibile anche una comprensione razionale di un fenomeno occulto quale l’attrazione magnetica:

Hunc magnetem et esse et ferrum trahere sensu conspicimus, propter quid autem hic magnes ferrum trahat naturaliter ignotum esse, est manifestum, hanc lunam et esse eclipsari oculis intuemur, cur vero eclypsetur, sillogismo velut naturaliter ignotum concludi posse nemo sani capitis inficias ibit.³⁰⁴

La peculiarità della posizione di Storella non è nel suo insistere sul procedimento induttivo che dall’effetto rende possibile una conoscenza della causa – che, anzi, è acquisizione comune nell’aristotelismo del tempo e che lo avvicina tanto a Maffei, quanto al suo ideale avversario Balduino – ma nel non escludere il «singolare» dall’ambito della scienza sillogistica, facendone il punto di partenza della sua indagine scientifica. Storella afferma di aver respinto e confutato l’idea che il singolare sia escluso dal ragionamento sillogistico «pluries, et in Neapolitana, et in Salernitana academia, veluti falsissimum».³⁰⁵

Prescindendo da ogni giudizio tanto sull’originalità teoretica di questa impostazione di pensiero,³⁰⁶ quanto sulla sua eventuale conformità al testo

secondi, in quanto – secondo Zabarella – tale procedimento, quando non si fonda sulla *resolutio* e sulla *consideratio mentalis* del soggetto che rielabora i dati dell’esperienza, è del tutto sterile. Cfr. G. ZABARELLA, *Opera logica*, Coloniae, sumptibus Lazari Zetzneri, 1597. Su questo cfr. almeno F. BOTTIN, *La logica come metodologia scientifica*, in *La presenza dell’aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità*, a cura di G. Piaia, Roma-Padova, 1992, pp. 33-55; H. MIKKELI, *An Aristotelian Response to Renaissance Humanism: Jacopo Zabarella on the Nature of Arts and Sciences*, Helsinki, 1992; A. POPPI, *La dottrina della scienza in Giacomo Zabarella*, Padova, 1972.

³⁰⁴ F. STORELLA, *Libellus quo ad peripateticas aures singulare verum syllogismum ingredi ad versus pseudologicos huius tempestatis luce clarus ostenditur*, Neapoli, 1557, c. 4v.

³⁰⁵ Ivi, c. 1v. Come ha messo in evidenza Antonaci, quelle di Balduino e Storella sono due concezioni della logica «diametralmente opposte». Se la prima, quella di Balduino, escludeva «dalla formulazione di qualsiasi costrutto apofantico che avesse valore universale, l’intuizione diretta del singolo, quale stadio incompleto di conoscenza» l’altra, invece, quella di Storella, «dava al “singolare”, all’“individuo” il suo valore di “primum cognitum”, accolto nei termini consueti del ragionamento sillogistico, quale fase nel processo della conoscenza ... In Altri termini, in questa seconda posizione, il “singolare”, l’individuo, la cosa che cade hic et nunc sotto i nostri sensi è già oggetto di predicazione: senza che passi attraverso una trafila di “abstractiones” intermedie, che falsificano la fisionomia della cosa intuita e ne spezzano l’unità individuale», A. ANTONACI, *Francesco Storella*, cit., pp. 185-186.

³⁰⁶ Cfr. G. PAPULI, *Girolamo Balduino*, cit., p. 74 che le giudica «scarza».

di Aristotele,³⁰⁷ ciò che è importante sottolineare è il fatto che, riconoscendo al “singolare” la dignità di oggetto del sillogismo – rivalutazione che risale alla speculazione di Ockham e che egli filtra tramite Scoto – Storella apre la strada a quella legittimazione scientifica dell’indagine sui «segreti della natura» richiesta da Della Porta.

Se si accetta l’impostazione storelliana di una scienza della natura che, partendo dal “singolare”, sia sempre legittimata a procedere, allora il “segreto di natura” diviene *tout-court* oggetto di indagine filosofica. D’altro canto, il “segreto” altro non è – per stessa ammissione di Della Porta – che il dato empirico constatato in natura *hic et nunc* dall’esperienza del ricercatore. Il solo fatto di esistere ed essere constatabile in natura fa di un qualsiasi “effetto” un oggetto degno di indagine scientifica. Non si tratta però di cieco empirismo. Contro un utilizzo a-filosofico dell’”esperienza” Della Porta esprime un pensiero chiaro: «Experientia sine ratione manca est, etsi experientia sit artium omnium fundamentum, tamen sine ratione claudicat», scrive nella *Chirofisiognomonia*:³⁰⁸ dove per ragione si intende il procedere sillogistico, unitamente alla ricerca delle cause naturali delle qualità degli elementi.³⁰⁹ Secondo Della Porta, la legittimazione fisica e razionale del «segreto della natura» è garantita dall’essere sempre riconducibile al regolare moto degli astri, che predispone gli «aspetti» celesti che “danno” le virtù occulte delle cose. Gli «aspetti» del cielo regolano tutto ciò che è rinvenibile nel mondo naturale, vale a dire, tutti i “segreti”.

È in questo senso che la convinzione secondo la quale la logica, sovrintendendo l’astrologia, fonda la magia naturale, si rivela propedeutica al progetto di Della Porta.³¹⁰

³⁰⁷ Cfr. A. PALADINI, *Il pensiero logico di Francesco Storella*, cit., pp. 17-20, dove tale conformità è messa in dubbio.

³⁰⁸ G. B. DELLA PORTA, *De ea naturalis physiognomoniae parte quae ad manuum lineas spectat libri duo*, e in appendice *Chirofisonomia*, a cura di O. Trabucco, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2003, p. 13.

³⁰⁹ «Syllogismum, quo eiusmodi demonstrationes probantur, demonstravimus in Humana physiognomonia. Nec obliviscemur naturales passim causas interserere ex elementorum qualitatibus, humido, frigido, calido et sicco, quemadmodum et in Humana et in Coelesti fecimus», Ivi, p. 14.

³¹⁰ Ad avvicinare ancor di più la proposta storelliana a quella di Della Porta è il riferimento dell’Alessanese alle scienze operative che, «non potendo prescindere dal momento dell’applicazione dei risultati raggiunti, devono necessariamente prendere in considerazione

D'altronde, le competenze in materia astrologica (astronomica) di Storella sono da egli stesso certificate e fatte risalire all'insegnamento di Abramo de Balmes.³¹¹ L'esperienza intellettuale di Storella conduce così a sostenere che il progetto dellaportiano – contrariamente a quanto ritenuto fino a oggi – trova conforto a Napoli in alcuni settori dell'aristotelismo universitario.³¹² Secondo Alba Paladini, la logica di Storella non si configurerebbe come un metodo atto a penetrare i «segreti della natura», ma come un valdido strumento, in grado di opporre la conoscenza filosofica, tramite il ragionamento, agli inganni dei demoni.³¹³ Come scrive Antonaci «l'esigenza dell'esperienza», dell'*ire sd res*, al «singolare», alla «singularis enuntiatio composita ex termino individui naturaliter significativo»,³¹⁴ è per Storella la «meta da raggiungere».³¹⁵ La fondazione di una «criptologia», di una «scienza dei segreti», sarà l'obiettivo precipuo di Della Porta.

DELLA PORTA E L'ARISTOTELISMO A NAPOLI DI FRONTE AI SEGRETI DELLA NATURA: UN PRIMO BILANCIO

Alla luce dell'analisi fin qui condotta, l'idea di Corsano e di Badaloni circa un'impermeabilità di Della Porta nei confronti delle istanze dell'aristotelismo napoletano del tempo sembra oramai superata.

La polemica di Della Porta contro una certa impostazione della scienza riguardo la conoscibilità degli «occulti segreti della natura» si inserisce in

al singolo individuo». Cfr. A. PALADINI, *Il pensiero logico di Francesco Storella*, cit., p. 20. Sempre Paladini osserva come, nel *Libellus an singulare syllogismum ingredi*, Storella ricordi Gregorio da Rimini, «che aveva affermato il primato della conoscenza intuitiva del singolo individuo da parte dell'intelletto il quale, proprio partendo dai singolari, costruisce quegli universali che hanno una dimensione puramente concettuale, essendo privi di qualsiasi realtà *extra animam*, ma non fa sua questa posizione». Stessa sorte per Achillini e Bacilieri, di cui si richiama la distinzione tra significazione naturale e significazione *ad placitum*, in virtù della quale il singolare dovrebbe poter trovare la propria collocazione nell'intelletto e, quindi, nel sillogismo», Ibidem.

³¹¹ «Abrahamus autem de Balmes mei patruī in astronomia praeceptoris, in suo libello de demonstratione capite tertio, aliam assignat Avicennae opinionem inquiring Avicennam putasse medium terminum in demonstratione simpliciter esse causam tantum inherētiaē praedicati ad subiectum», F. STORELLA, *Explanatio in digressione undecimi commentī Averrois*, Neapoli, apud C. Allifanum, 1553, c. 17v.

³¹² Laura Balbiani ritiene l'ambiente universitario napoletano al tempo di Della Porta «chiuso e conservatore». Cfr. L. BALBIANI, *La Magia naturalis*, cit., p. 47. Si tratta di un'osservazione che non trova conferma dall'analisi appena condotta.

³¹³ Cfr. A. PALADINI, *Il pensiero logico di Francesco Storella*, cit., p. 46.

³¹⁴ F. STORELLA, *Explanatio in digressione*, cit., c. 6v.

³¹⁵ Cfr. A. ANTONACI, *Francesco Storella*, cit., p. 31.

un vivo dibattito che, a quel tempo, giunge a Napoli a esiti che possiamo sintetizzare così:

- 1) La possibilità che possa esservi una scienza in senso aristotelico delle virtù occulte della natura (denominate «secreti») è sostenuta da Maffei, il quale – per spiegare l’attrazione del magnete col ferro e la capacità del rabarro di curare il colera – riprende la nozione avicenniana di “forma specifica”. Il filosofo di Solofra riconduce tali fenomeni nell’ambito della scienza di Aristotele poiché – a suo avviso – essi sarebbero dotati della regolarità richiesta per essere passibili di scienza (l’aristotelico “per lo più”). Per induzione il filosofo naturale, dopo aver “visto” ripetersi con regolarità un fenomeno, può ricondurlo nell’alveo della scienza causale. Sulla base del medesimo assunto invece, arti quali la medicina e l’astrologia non possono essere ritenute delle scienze, in quanto inevitabilmente confinate nell’ambito del “singolare”.

- 2) L’interpretazione di Maffei secondo la quale gli *Analitici secondi* giustificerebbero una scienza dei «secreti» “costanti”, ossia di quei “segreti” rinvenibili più e più volte in natura, (Maffei fa gli esempi dell’attrazione magnetica e del rabarro che cura il colera) non è affatto scontata. Nel Rinascimento italiano già Coluccio Salutati aveva negato valore a questa ipotesi, in quanto – a dire di Coluccio – secondo Aristotele non è possibile alcuna scienza dell’«individuale». Si tratta di una posizione alquanto restrittiva della lezione aristotelica, riletta alla luce dell’agostinismo e contro la quale reagisce, a quasi un secolo di distanza, Antonio Galateo de Ferraris, medico meridionale operoso a Napoli. Galateo, sulla scorta di Avicenna, difende la dignità della medicina quale scienza, da lui intesa come scienza dell’«individuo», l’uomo. Una scienza insieme teorica e pratica.

- 3) L’idea che non possa esservi scienza sillogistica del “singolare” – categoria logica nella quale Maffei riconduce implicitamente la

medicina e l'astrologia – è sostenuta esplicitamente da Balduino e – come riportatoci da Storella – dai “balduinisti”. Balduino non rinuncia a fornire una spiegazione del fenomeno occulto per eccellenza, vale a dire l'attrazione magnetica. Egli si richiama alla soluzione prospettata da Averroé nel suo *Commento* alla *Fisica* di Aristotele per spiegare *come* tale attrazione si verifichi, lasciando aperta – in quanto non ritenuta di sua pertinenza – la questione dell'origine della proprietà “occulta” del magnete.

- 4) Storella – che si contrappone dichiaratamente all'impostazione logica di Balduino e seguaci – considera passibile di scienza un problema quale l'attrazione “occulta” del magnete col ferro. Egli ritiene possibile un sillogismo che, partendo dal “singolare”, giunga per induzione a una graduale e progressiva conoscenza delle cause. In questo modo – tramite l'adesione a un ockhamismo che egli rilegge alla luce di posizioni scotiste – il filosofo apre la strada a una giustificazione razionale dei «segreti della natura» così come li intende Della Porta.

Se il punto di partenza dell'indagine filosofica è sempre ciò che lo scienziato rinviene in natura *hic et nunc* (il “singolare”), allora tutti i fenomeni che cadono sotto l'esperienza del ricercatore – anche quelli apparentemente “straordinari” – sono oggetto legittimo di indagine scientifica.

Tale impostazione conduce Storella a considerare non solo possibili, ma necessarie, arti quali la magia naturale e l'astrologia.

Secondo Storella esse sono rette in ultima istanza dalla logica, da lui interpretata quale scienza in grado di farsi all'occorrenza strumento delle altre scienze particolari.

- 5) Cesare Rao riprende la tesi di Maffei concernente la spiegazione dell'attrazione magnetica e della virtù del rabarro tramite la «forma specifica» di Avicenna. Tuttavia a differenza di Maffei egli ritiene legittime arti quali la medicina e l'astrologia, in quanto fondate sulla matematica e la *perspectiva*. La legittimazione della medicina

e dell'astrologia da parte di Rao dipende tanto dalla sua formazione bolognese (a Bologna il *curriculum* di studi prevede al tempo un particolare approfondimento di tali arti), quanto – con ogni probabilità – dalla sua vicinanza a Storella, autore che egli cita e conosce in quanto suo illustre concittadino e amico. La sua vicinanza all'universo concettuale degli astrologi è dimostrata anche dall'adesione alla tradizione meteorologica di Al-kindi e al richiamo ad Alberto Magno. Egli infatti ritiene – conformemente con l'impostazione astrologica albertina a lui coeva – che il cielo agisca tramite il moto, il calore e l'*influxus*.

Si può così affermare che i logici coi quali Della Porta polemizza nella prima *Magia* e in *Criptologia* sono gli stessi coi quali dibatte Storella, ossia i seguaci dell'impostazione balduinista. Costoro negano che sia possibile una scienza di quei fenomeni che ricadono nel “singolare”. L'obiettivo di Della Porta è invece quello di fondare scientificamente l'indagine dei «segreti della natura» sulla categoria logica del «singolare».

Non vi sono menzioni esplicite della lezione di Storella nell'opera di Della Porta. Ciò che è innegabile è una comunanza di intenti tra i due filosofi che molto dice, invece, sull'insistenza di una parte della cultura partenopea di quegli anni circa la legittimazione scientifica del «segreto della natura».

PARTE III. DELLA PORTA E LA FONDAZIONE DELLA SCIENZA
DEI «SEGRETI DELLA NATURA». IL RUOLO DELL'ASTROLOGIA

Quando Della Porta dichiara la sua avversione per il sillogismo di Aristotele come via per spiegare gli «occulti segreti di natura» non bisogna pensare che egli proponga l'abbandono dell'aristotelismo nel suo insieme. La sua non è una condanna del sillogismo come via possibile di conoscenza scientifica, che – anzi – trova un largo utilizzo nelle sue opere di fisiognomica.³¹⁶

L'ambizioso progetto di Della Porta – atto a svelare il meccanismo causale sotteso ai “segreti della natura” – passa da una riforma interna della scienza di Aristotele, che coinvolge innanzitutto le nozioni di «causa» e di «sostanza».

D'altronde, come Della Porta sottolinea sin dalla *Magia naturalis libri IV*, scienza è sì – come vuole lo Stagirita –³¹⁷ conoscenza delle cause,³¹⁸ ma in

³¹⁶ Il sillogismo è un elemento fondamentale per la fisiognomica dellaportiana. Cosimo Caputo osserva come l'argomentazione sulla quale Della Porta fonda la sua fisiognomica, è la stessa su cui si basa la figura logica del sillogismo e la concezione retorica del segno rintracciabili rispettivamente negli *Analitici*, nella *Retorica* e nella *Poetica* di Aristotele. La fisiognomica è comunque un sapere di tipo indiziario e congetturale e il processo semiotico è incentrato sulla corrispondenza tra uomo e natura. La similitudine, infatti, «domina il processo semiotico» della fisiognomica dellaportiana. Cfr. C. CAPUTO, *Un manuale di semiotica del Cinquecento*, cit., p. 69-91. Nella fisiognomica dellaportiana, il procedimento di interpretazione dei segni è quello aristotelico, che predispone gli strumenti logici sulla base della struttura corporea, prevedendo una “premessa maggiore” di carattere generale, che il filosofo chiama «segno proprio»: «Ogni animale che ha le estremità grandi è forte»; una “premessa minore”, che specifica la connessione a livello somatico, ovvero in grado di indicare un «segno comune»: «Ogni leone et alcuni animali hanno le estremità grandi», giungendo, poi, ad una «conclusione», che trasforma il «segno proprio» in regola fisiognomica: «Dunque ogni leone et alcuni animali son forti». G. B. DELLA PORTA, *Della Fisionomia dell'huomo*, cit., p. 35 v. Si possono individuare quattro funzioni predominanti del segno fisiognomico: una prima funzione previsionale, che rende possibile una qualche anticipazione del futuro; una funzione topografica, che tende a ordinare ogni aspetto del mondo creato in un sistema di corrispondenze tra l'uomo e i *corpora simplicia* (i quattro elementi di aria, acqua, terra e fuoco); una funzione simbolica, che interpreta il “segno” per conoscere la realtà da esso rappresentata; una funzione analogica concernente la ricerca da parte del fisiologo delle somiglianze tra mondo animale e vegetale e mondo umano. Cfr. L. RODLER, *Il corpo specchio dell'anima. Teoria e storia della fisiognomica*, Milano, Mondadori, 2000.

³¹⁷ «Crediamo di conoscere ogni cosa in senso assoluto – però non nella maniera sofistica, cioè in maniera accidentale – quando crediamo di conoscere la causa per la quale la cosa è (dal momento che di ogni cosa vi è una causa) e non può capitare che essa sia in un altro modo», ARISTOTELE, *Analitici secondi*, I, 2, 10. (p. 11).

³¹⁸ «Hora fa bisogno insegnare, quello, che debba sapere, e tenere a memoria il Mago in questa opera nostra; accio che bene ammaestrato, possa mandare ad effetto l'opere meravigliose della natura. Già habbiamo detto che questa professione, è la perfettissima parte, e la più nobile della filosofia. Però ragionevolmente desidererei, che chiunque vuole essercitarsi in questa così nobil professione, fosse ... buon filosofo; conciosia che la

ambito naturale per «causa» deve intendersi sempre la «causa sufficiente».³¹⁹

A mutare rispetto all'impostazione dei "metafisici" è anche il significato da attribuire alla nozione di «sostanza». Essa – precisa il Napoletano – è la «natural sostanza» dei filosofi "empirici", non la «sostanza prima» di cui Aristotele parla in *Metafisica*.³²⁰

Bisogna precisare come, proponendo la sua riforma della scienza, Della Porta non intenda sovvertire l'impostazione metafisica del cosmo aristotelico. Semplicemente egli esclude che l'indagine della «cause prime» e della «sostanza» «de' metafisici» sia parte del discorso scientifico così come lui lo intende. Scrive Della Porta:

Trovando la causa si svilisce l'autorità, perché quella cosa è degna di meraviglia, la cui causa è nascosta a chi la vede: e tanto la tiene per rara, et insolita, quanto le cause sono ascose. Una volta fu uno che spende la lucerna e di nuovo accostandola alla pietra o al muro l'accendea, e lo faceva poi per una cosa meravigliosa. Et all'ora finì d'essere meravigliosa, dice Galeno, quando trovorno ciò avvenire per toccare il solfo. Et Efesio dice che'l miracolo quivi si scuopre, dove par che venga.³²¹

È in questo che la proposta dellaportiana differisce da quella di un fisico come Maffei, ancora legata alle nozioni di «causa prima» e «sostanza» della *Metafisica* di Aristotele. Maffei scrive:

filosofia va investigando le cause delle cose, i loro principi insegna, la natura degli elementi, la loro convenienza, e discordia; dalla quale poi ne nasce l'origine delle cose miste, la loro destruzione, la natura delle cose che si fanno su nel Aria, come comete, tuoni, grandini, nevi, venti, piogge e cose simili, la salsedine del mare, donde nasce il terremoto, la natura de gli animali, de quadrupedi, di quelle che volano per Aria, di quelli d'Aqua, e finalmente di tutti gli animali, etiamdio delle piante, de metalli, dove si generano, et i lor nomi: in queste cose bisogna esser molto consumato ... che non sarebbe cosa più di sconvenevole a colui che volesse operare, che non sapere gli istromenti con li quali s'opera» G. PORTA, *Dei miracoli et marabvigliosi effetti*, cit., c. 2r-v.

³¹⁹ G. PORTA, *Dei miracoli et marabvigliosi effetti*, cit., c. 3r-v.

³²⁰ Della Porta fa propria una precisa accezione della nozione di «sostanza», che egli intende come la «natural sostanza» dei filosofi "empirici", e non come quella «de' metafisici». Il riferimento è alla seconda accezione di sostanza che Aristotele dà in *Metafisica*: ossia in quanto «essenza o forma». La prima accezione che dà Aristotele è sostanza nel senso di materia («ciò che non è un alcunché di determinato in atto, ma un alcunché di determinato solo in potenza»), la terza nel senso di «composto di materia e forma», cfr. Aristotele, *Metafisica*, VII, 1042a.

³²¹ G. PORTA, *Dei miracoli et marabvigliosi effetti*, cit., c. 3r-v. Questa dottrina è rintracciabile in R. BACONE, *I segreti dell'arte e della natura e confutazione della magia*, secondo l'edizione di J. Dee.

Quando alcuno perseverasse a dire che ... cause accidentali ... si riducono alle cause vere e prime, si potrebbe rispondere che tal conseguenza non ha luogo: perché ne seguirebbe, come disse Alberto, ch'ogni cosa accidentale, riducendosi alla sostanza, diventasse sostanziale, il che come sapete, non può giammai essere.³²²

Più vicina all'impostazione di Della Porta sembra essere invece la proposta concettuale del fisico e astrologo Biagio Pelacani, il quale «ritiene che nel mondo naturale si possono dare solo cause sufficienti, le quali sono quelle che producono gli effetti di fatto».³²³

È questo un approccio che, unitamente alla rivalutazione della matematica, è perpetuato a Padova tra XV e XVI secolo da autori quali Francesco Barozzi, Alessandro Piccolomini, Benito Pereira, Angelo da Fossombrone e altri.³²⁴

Della Porta – che a queste dottrine può attingere sia direttamente (egli, infatti, compie dei viaggi a Padova), sia tramite la mediazione di filosofi come Storella formatisi nel centro patavino – propone una rivalutazione della conoscenza matematica, in quanto sottesa a due arti per lui fondamentali: l'astrologia e l'ottica o *perspectiva*. Nell'*Indice* della *Taumatologia* Della Porta scrive:

Nel frontespizio della mia *Taumatologia* s'appresta la *Prospettiva*, non trovandosi, nelle matematiche scienze, che partorisca più stupendi e meravigliosi effetti. E se nelle naturali esperienze si trovano le meraviglie, qui si veggono i stupori, e tanto i matematici secreti avanzano i naturali, quanto le dimostrazioni avanzano l'opinioni. I naturali si provano con l'esperienze, i matematici si scorgono con le linee, e più si crede a quello che si dimostra che a quello con le mani s'opera, o che con gli occhi si guarda. E più dentro vi si ritrova che promettano nella fronte, ed oprandosi con diligenza avanzano di gran lunga le promesse loro.³²⁵

La rivalutazione della “visione” è un punto fondamentale nel discorso dellaportiano sulla conoscenza degli «occulti secreti della natura». Nella *Magia* naturale i venti libri Della Porta dichiara:

³²² G. C. MAFFEI, *Scala naturale*, cit., cc. 121r-v.

³²³ Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Medioevo Magico*, cit., p. 404. Per una trattazione assai dettagliata cfr. anche G. FEDERICI VESCOVINI, *L'importanza della matematica, tra aristotelismo e scienze moderne in alcuni filosofi padovani della fine del secolo XIV*, in *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, cit., v. II, pp. 661-684.

³²⁴ Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *L'importanza della matematica*, p. 681.

³²⁵ G. B. DELLA PORTA, *Taumatologia*, cit., p. 3.

Dalla contemplazione e considerazione di questa faccia del mondo, cioè del moto, proporzione, figura delle cose nascenti e morienti, giudichiamo che si possa imparare la scienza degli occulti secreti della natura.³²⁶

Essendo il moto, la proporzione e la figura di cui parla Della Porta oggetti propri della conoscenza ottica, si viene a comprendere il ruolo centrale assegnato alla *perspectiva* nella tarda *Taumatologia*. A essa e non ad altre “scienze” Della Porta assegna il ruolo di aprire l’opera di magia naturale che egli immagina essere il suo testamento filosofico definitivo. Non è condivisibile, pertanto, il giudizio di Muraro, che in relazione alla scelta di Della Porta di aprire *Taumatologia* parlando di *perspectiva*, ritiene che si tratti di una sorta di capitolazione di Della Porta dinanzi all’impossibilità di individuare una filosofia per la sua attività scientifica.³²⁷ In realtà è l’ottica la filosofia che spiega e dirige l’attività del Della Porta scienziato.

D’altronde, anche prescindendo dai suoi contatti diretti con la cultura patavina e con quella parte della cultura napoletana a essa collegata, Della Porta può aver attinto a tale impostazione di pensiero tramite una lettura diretta delle fonti arabe medievali che l’hanno propugnata. Profondo conoscitore dell’arabo (in una lettera al cardinale Borromeo egli dichiara di possedere e leggere un manoscritto arabo della *Perspectiva* di Tolomeo),³²⁸ Della Porta ha presente «l’opera di prospettiva araba più importante del Medioevo»³²⁹ dove tale impostazione è formulata, ossia il *De aspectibus* di Alhazen.

Federici Vescovini ha messo in luce come Della Porta sia debitore della fonte del *De aspectibus* di Ibn al-Hayṭam (Alhazen). Il *De aspectibus*, insieme alla parafrasi di Witelo, gode di rinnovata fortuna nella seconda metà del XVI secolo, anche grazie all’edizione curata da Pietro Ramo e di Friedrich Risner, con il titolo di *Opticae thesaurus*. Un altro autore meridionale come Maurolico riprende numerosi punti della dottrina ottica di Ibn al-Hayṭam, sia nel testo intitolato *Photismi de lumine et umbra ad*

³²⁶ G. B. DELLA PORTA, *Della magia naturale*, cit., p. 20.

³²⁷ Cfr. L. MURARO, *Giambattista Della Porta scienziato*, cit., p. 23.

³²⁸ Cfr. G. GABRIELI, *Giovambattista Della Porta. Notizie bibliografiche dei suoi mss. e libri*, «Rendiconti della Regia Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche», VIII, 1932, pp. 206-277: p. 267.

³²⁹ G. FEDERICI VESCOVINI, *Studi sulla prospettiva medievale*, Torino, Giappichelli, 1965, p. 113. Sulla fortuna di Alhazen nel Rinascimento cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, “*Arti*” e *filosofia nel secolo XIV*, cit., pp. 101-168.

perspectivam et radiorum incidentiam facientes, che nel successivo *De diaphanis*, opera in tre libri che tratta della rifrazione in generale con tutti i suoi fenomeni, l'arcobaleno e l'anatomia dell'occhio. Giovan Battista, invece, è debitore delle idee di Ibn al-Hayṭam, sia per gli argomenti del libro XVII della sua *Magia naturalis*, nell'edizione definitiva del 1589, sia per il contenuto del *De refractione*, opera edita nel 1592.³³⁰

Alla luce di questi elementi non stupisce che Della Porta, già nella prima *Magia naturalis*, sottolinei il fondamento sperimentale (visivo) della scienza, invitando chi voglia seguirlo per questa strada a rivolgersi sempre allo studio della «causa sufficiente»:

Applicando i debiti Agiati a convenevoli pazienti, opererai cose meravigliose, e se cose più stupende andrai cercando, et desideri esser tenuto meraviglioso piglierai, et imparerai la cognizione della causa loro sofficiente.³³¹

LA FONDAZIONE ASTROLOGICA DEL COSMO E LA DOTTRINA DEI LUOGHI NATURALI: ARISTOTELE, ALBERTO MAGNO E LA TRADIZIONE DEGLI ASTROLOGI

Il richiamo di Della Porta all'importanza della matematica e della geometria sottende anche il ruolo decisivo che tali discipline – in virtù del loro essere fondamento della *perspectiva* – rivestono per l'astrologia.

È in questo senso che si spiegano le parole di Della Porta quando afferma che ciò che in natura appare “occulto”, “segreto”, è sempre riconducibile a “cause prossime” comunque «necessarissime». Queste cause necessarissime, per Della Porta, sono le stelle.³³²

³³⁰ Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *L'ottica italiana nel XVI secolo: Francesco Maurolico e Giambattista Della Porta*, cit. Sulla *perspectiva* cfr. sempre di G. FEDERICI VESCOVINI, *Studi sulla prospettiva medievale*, cit. Sul contesto napoletano ai tempi di Della Porta, in relazione a questa problematica cfr. anche N. BADALONI, *I fratelli Della Porta e la cultura magica e astrologica a Napoli nel '500*, in «Studi storici», I (1959-60), pp. 677-715, ora in N. BADALONI, *Inquietudini e fermenti di libertà nel Rinascimento italiano*, Pisa, Edizioni ETS, 2004, pp. 93-126; R. GATTO, *La meccanica a Napoli ai tempi di Galileo*, Napoli, La Città del Sole, 1996.

³³¹ G. PORTA, *Dei miracoli et marabvigliosi effetti*, cit., c. 3r-v.

³³² «Si queste cose anderanno in mano di persone grosse la fede deroga alla scienza, et ne viene che le cose stimate per fortuna vengano ad effetto, sendo loro verissime, e procedano da cause necessarissime», G. PORTA, *Dei miracoli et marabvigliosi effetti*, cit., c. 3r.

Dalla contemplazione e considerazione di questa faccia del mondo [del cielo] [...] giudichiamo che si possa imparare la scienza delli occulti segreti delle natura.³³³

Il cielo – tramite il moto, il calore e i vari aspetti – origina l'*influxus* grazie al quale poi la “virtù occulta” è posta in atto nella “sostanza naturale”. Ciò – sostiene Della Porta – anche sulla base dei luoghi degli elementi.

Come è noto, la potenza propria dei luoghi naturali è riconosciuta da Aristotele nella *Fisica*, dove si legge che

Lo spostamento dei corpi naturali e semplici [...] non solo dimostra che il luogo è qualcosa, ma anche che ha una potenza. [...] meravigliosa dovrebbe essere e anteriore a tutto la potenza del luogo: difatti, ciò che è indispensabile per l'esistenza delle altre cose e che esiste senza le altre, è necessariamente il primo: ché il luogo non perisce, mentre le cose che sono in esso si distruggono.³³⁴

In Aristotele la nozione di *virtus*, di influenza, non è particolarmente accentuata.³³⁵ È Alberto Magno che, nel *De natura loci*, sviluppa questa dottrina alla luce della *Weltanschauung* astrologica, sottolineando il ruolo della virtù formativa dei luoghi degli elementi e definendoli *quasi stellas secundas*.

Secondo Alberto, nei vari “punti” della terra si concentrerebbe un'influenza dei raggi stellari sempre diversa. La causa del variare delle virtù dei luoghi e di ciò che in essi è generato sarebbe ascrivibile al variare del “luogo” delle stelle, ossia alla loro differente posizione in relazione al circolo dell'orizzonte. Alberto scrive:

Deinde praecipui considerare virtutes locorum, quasi stellas secundas et ex his duobus coniunctis prognosticant de natura rei generatae: stellae enim per alium et non immediate influunt virtutes, sed utuntur ad fluxum virtutum suarum duplici medio: quorum unum est radius, secundum locus continens et per hoc duo veniunt ad naturam rei generatae quam firmant et terminant virtutes influxae. Variatio autem situs stellarum est variatio figurae quam describunt radii super circum

³³³ *Della Magia naturale*, cit., p. 20

³³⁴ ARISTOT., *Phys*, IV, 1, 208b9-10, 208b9-10, 208b35-209a1. I passi sono presentati e discussi anche da V. PERRONE COMPAGNI, *Introduzione* a P. POMPOZZI, *De incantationibus*, cit., p. LVII. Alla dottrina aristotelica avrebbero fatto riferimento, in seguito, i commentatori neoplatonici come Siriano; ed è a questa tradizione che, come ha messo in luce Bruno Nardi, si sarebbe richiamato Alberto Magno e che avrebbe avuto presente anche Pietro d'Abano. Cfr. B. NARDI, *La dottrina d'Alberto Magno sulla «inchoatio formae»*, in *Studi di Filosofia Medievale*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1960, pp. 69-101: p.72.

³³⁵ Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Astrologia e scienza*, cit., p. 297.

horizontis. Et haec est causa variationis virtutum locorum et eorum quae generantur in locis, et ideo necesse est scire has variationes philosophum naturalem.³³⁶

Nel Medioevo, la dottrina astrologica dei “luoghi naturali” è così recepita da Pietro d’Abano³³⁷ ed è presente anche nella proposta di Raimondo Lullo.³³⁸ Nel Rinascimento la “fortuna” di questi autori contribuisce alla diffusione di tale dottrina tra gli astrologi e i filosofi di impostazione peripatetica. Federici Vescovini ne ha individuato il ruolo nella proposta di Biagio Pelacani.³³⁹ «personalità assai vivace, ricca e anticonformista» che la rilegge spingendola verso esiti materialisti assenti o solo latenti nella lezione del maestro di Colonia.³⁴⁰ In pieno Rinascimento essa è implicitamente fatta propria tra i filosofi da Pomponazzi,³⁴¹ tra gli astronomi-astrologi da Gabriele Pirovano.³⁴² Il Peretto non cita esplicitamente Alberto. Pirovano, che conosce e cita Alberto, si limita a far propria questa dottrina senza riferirla direttamente né al maestro di Colonia, né a Lullo, del quale pure riprende a piene mani la lezione astrologica.³⁴³

³³⁶ ALBERTO MAGNO, *De natura loci*, II, cap. I, edit Paulus Hossfeld, Monasterii Westfalorum in Aedibus Aschendorff, 1980, p. 24.

³³⁷ PIETRO D’ABANO, *Conciliator*, 71, f. 105ra. Su questo, cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *Introduzione a P. POMPONAZZI, De incantationibus*, cit., pp. LVII-LVIII.

³³⁸ «Luna, ut dicitur in illa figura, quae in ipsa nigra est, accipit influentias, quae sunt de nigro colore, viridi, livido, confuso, et mixto et quae grossam habent materiam et in illa parte, in qua non est illa figura nigra, influentias accipit, quae sunt de colore albo, diaphano, lucido et intenso; et in illo loco, in quo illas recipit influentias, quae sibi a superioribus mittuntur, ipsas tradit instinctibus et appetitibus naturalibus elementatibus et eorum subiectis, sicut sunt plantae, herbae, animalia et fontes, quae, cum magnam siccitatem et calorem patiuntur, appetitum habent ad pluviam et virtutem Lunae, ut pluviam procuret», R. LULLO, *Tractatus novus de astronomia*, in *Corpus Christianorum. Continuatio Medievals LXXIX*, ediderunt M. Pereira et Th. Pindl-Büchel, Turnholti, Brepols, MCMLXXXIX, p. 118.

³³⁹ «Si locus consideratur non pro superficie continentis, sed ut locus habeat in se virtutem elementarem et supercelestem influxam sibi a caelo, tunc locus potest esse causa formalis gravis motus deorsum et leve sursum. Declaratur quia sic declarando locum pro tali influentia, locus habet producere in locatum talem influentiam, quae erit dispositio conveniens sibi et forma eius accidentalitatis», B. PELACANI DA PARMA, *Questiones de caelo*, IV, qu. 2, Ambr., f. 65rb. Citato da G. FEDERICI VESCOVINI, *Astrologia e scienza*, cit., p. 296.

³⁴⁰ Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Su alcune testimonianze dell’influenza di Alberto Magno come ‘metafisico’, ‘scienziato’ e ‘astrologo’*, cit. Cfr. anche E. P. MAHONEY, *Albert the Great and the Studio Patavino in the late Fifteen and Early Sixteenth Centuries*, cit.; L. BIANCHI, *Rusticus mendax: Marcantonio Zimara e la fortuna di Alberto Magno nel Rinascimento italiano*, cit.

³⁴¹ Cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *Introduzione a P. POMPONAZZI, De incantationibus*, cit., pp. LIX-LX.

³⁴² Cfr. D. VERARDI, *Lo Zodiaco medievale e il confronto con Plotino e Ficino* cit.

³⁴³ «Corpora superiora influant in inferioribus eorum similitudines secundum loca et regiones, in quibus sunt corpora inferiora». *De astronomiae veritate*, Basileae, MDLIII, p. 288. La prima edizione è G. PIROVANO, *Defensio astronomiae habita per clarissimum*

Nella *Magia naturalis* Della Porta dichiara espressamente la sua adesione alla dottrina astrologica dei “luoghi naturali” così come formulata dal maestro di Colonia, identificando la dottrina di Alberto con quella dell’«Horoscopus» degli «astrologi». Il Napoletano scrive:

Non sono prive le cose particolari di virtù, et grandissime, ma nelle operationi hanno gran potere e maggiori che non glie le porge la sua spetie, per il stato delle stelle, et per occulta proprietà, dice Alberto, ogni particolare che nasce sotto il stato del ascendente del cielo sopra l’Orizzonte, che gli astrologi chiamano Horoscopus, e sotto l’influsso del cielo, ne piglia una convenevole proprietà, e meravigliosa nell’operare, e una efficacia grandissima, nel patire, non specifica e comune, ma propria e peculiare: la onde à particolari gli si attribuiscono varii effetti, e diverse inclinazioni, dal vario, e diverso influsso del cielo.³⁴⁴

E altrove:

Spesso accade, che coloro errano che sprezzano nel pigliare l’herbe, metalli, o altre cose simili, il sito del luogo, ma pigliano quelle cose che gli vengano alle mani senza consideratione alcuna se alcuno desidera conseguire l’effetto integralmente, non è di poco giovamento il considerare lo stato del Cielo, e il luogo proprio. Imperoche si come i luoghi ha diverse temperie, così parimente può operare diversità nelle piante. Anzi che alle volte si causa tanta diversità nelle piante circa la loro virtù, che non solamente li principianti in questa scienza si ingannano, ma ancho nel cercare le loro virtù, li Medici che sono poco esercitati nella Filosofia s’avviluppano.³⁴⁵

Questo passo è ripreso e riscritto – con leggerissime variazioni che non ne compromettono il senso originale – nella versione definitiva della *Magia naturale* in lingua volgare.³⁴⁶

Il richiamo esplicito di Della Porta ad Alberto assume un significato ben preciso, permettendo al Napoletano non solo di fondare la sua visione del mondo su basi astrologiche, ma di farlo richiamandosi a una tradizione filosofica precisa: il peripatetismo di impronta albertina.³⁴⁷

In questo modo egli può prendere le distanze da quell’interpretazione neoplatonico-ermetica dell’astrologia e del cosmo che – pur riconoscendo

philosophum Gabrielem Pirovanum patritium mediolanensem, Milano, Alexandro Minutio, 1507, con pagine prive di numerazione.

³⁴⁴ G. PORTA, *Dei miracoli et meravigliosi effetti*, c. 18r-v.

³⁴⁵ Ivi, c. 27r-v.

³⁴⁶ Cfr. G. B. DELLA PORTA, *Della magia naturale*, cit., p. 25.

³⁴⁷ Bisogna evidenziare come al peripatetismo di Alberto non siano estranee inflessioni platoniche – recepite tramite il *Liber de causis* – ed ermetiche.

un ruolo ai “luoghi naturali” – si fa portatrice di un’idea di «natura» e di astrologia alquanto differente rispetto a quella tolemaica da lui propugnata.

LA CENTRALITÀ DELL’ASTROLOGIA NEL CONTESTO NAPOLETANO: IL RITORNO A TOLOMEO

L’attività di Della Porta matura in un contesto, quello napoletano, in cui già da tempo è in atto un vero e proprio recupero del pensiero astronomico e astrologico di Claudio Tolomeo. Il ritorno alla fonte tolemaica promosso a Napoli nel Cinquecento si inserisce nell’alveo di un rinnovato e generale interesse per la matematica e per la meccanica della tarda antichità,³⁴⁸ riconducibile, in particolare, all’opera di Franciscus Maurolycus.³⁴⁹

La figura di Maurolico, celebre scienziato del tempo, è assai indicativa della rinascita cinquecentesca di Tolomeo, connessa anche a molti problemi posti dalle scoperte geografiche.³⁵⁰ Tra i vari aspetti che legano la sua figura a quella di Della Porta si è già fatto cenno alle comuni fonti nell’ambito della *perspectiva*³⁵¹, in particolare quella del *De aspectibus* di Ibn al-Hayṭam.³⁵²

La vicenda intellettuale di Maurolico si iscrive in una *querelle* assai viva nel XVI secolo, circa il recupero della tradizione scientifica classica. Dal dibattito emergono, come è noto,³⁵³ due contrapposte posizioni: coloro i quali propendono per un’interpretazione letterale e filologica dei testi: di essi è caposcuola Federico Commandino; e coloro che, invece, preferiscono interpretare liberamente i contenuti dottrinari dei classici greci: tra i quali spicca appunto il nome di Francesco Maurolico. Come è stato appurato,³⁵⁴ egli si occupa con il medesimo interesse sia del sapere matematico classico,

³⁴⁸ Cfr. R. GATTO, *La meccanica a Napoli ai tempi di Galileo*, cit.

³⁴⁹ Cfr. F. MAUROLICUS, *Cosmografia Francisci Maurolyci Messanensis siculi. In tres Dialogos distincta: in quibus de forma, situ, numerisque tam coelorum quam elementorum, aliisque rebus ad astronomia rudimenta spectantibus satis disseritur*, Venetiis, Apud haeredes L. A. Juntae, 1543.

³⁵⁰ N. BADALONI, *I fratelli Della Porta*, cit., pp. 97-98.

³⁵¹ Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *L’ottica italiana nel XVI secolo: Francesco Maurolico e Giambattista Della Porta*, in *Storia della scienza, La civiltà islamica*, v. III (2002), Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, Marchesi Grafiche Editoriali, pp. 700-701.

³⁵² Cfr. *Ibidem*.

³⁵³ Cfr. P. D. NAPOLITANI, *Maurolico e Commandino*, in *Il meridione è le scienze (secoli XVI-XIX)*, Atti del convegno di Palermo, 14-16 maggio 1985, a cura di P. Nastasi, Palermo, Istituto Gramsci siciliano, 1988, pp. 281-316.

³⁵⁴ Cfr. P. D. NAPOLITANI, *Francesco Maurolico*, in *Storia della scienza, Medioevo Rinascimento*, v. IV (2001), cit., pp. 842-844.

che di quello medievale. Lavora su Euclide e Apollonio, Teodosio e Menelao; scrive di aritmetica e di astronomia, di ottica e di meccanica, dedicandosi anche alla progettazione di strumenti tecnici e alberi del sapere scientifico. I suoi interessi vanno ben oltre i confini delle scienze fisico-matematiche e il suo lavoro si inserisce in un progetto enciclopedico ricco di elaborazioni originali, tendente ad una generale restaurazione della cultura scientifica. Nella sua concezione astronomica l'universo si presenta come una sfera ordinata geometricamente, all'interno di un "infinito" misterioso ed incomprensibile. La terra è concepita come il centro dell'universo, in una visione del mondo di tipo circolare, al fine di rendere possibile l'assimilazione della terra ad un punto. Questa visione del cosmo, nella quale sono rintracciabili riferimenti ermetici, sposta notevolmente il significato cosmico che Aristotele attribuisce al mondo elementare. Ciò avviene in linea con la restante letteratura tolemaica degli anni '50 del Cinquecento, impegnata, come afferma Badaloni, «nel duplice compito di salvare l'ordine del cosmo superiore, e di tendere alla unificazione del celeste e del terreno».³⁵⁵

Anche su questi aspetti, la vicenda di Maurolico sembra avvicinata a quella di Giovan Battista, nel quale si ravvisa tanto la stessa attenzione sia nei confronti della scienza medievale, che il medesimo approccio "libero" alle fonti della scienza classica.

Se la vicenda di Maurolico è indicativa della rinascita astronomica della lezione tolemaica, sul versante eminentemente astrologico, la necessità di tornare a Tolomeo è avvertita già in seguito alle critiche mosse all'arte da Giovanni Pico della Mirandola.³⁵⁶ La prima significativa reazione ad esse è quella del napoletano Giovanni Pontano, poeta e umanista, nonché studioso di astrologia. A Pico, inoltre, continueranno a riferirsi polemicamente in molti, da Lucio Bellanti, a Luca Gaurico, da Pomponazzi ad Agostino Nifo, che propugneranno senza ambiguità la nullità dei suoi argomenti.³⁵⁷

³⁵⁵ N. BADALONI, *I fratelli Della Porta*, cit., p. 98.

³⁵⁶ Cfr. G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, a cura di Eugenio Garin, voll. II, Vallecchi Editore, Firenze 1946.

³⁵⁷ Come sottolinea Garin, spesso le critiche mosse a Pico vengono formulate in nome della ragione "scientifica". È il caso di Pietro Pomponazzi che, nel *De incantationibus*, «attacca con violenza e respinge con sdegno proprio il Pico, e difendendo con asprezza l'astrologia in nome della scienza nega al Pico ogni rigore scientifico», E. GARIN, *Lo zodiaco della*

Pontano, in particolare, compone due poemi nei quali affronta le questioni concernenti l'astrologia: *Urania* e *Meteororum liber*.³⁵⁸ Se in *Urania*, l'ineluttabilità e l'immutabilità del fato rendono vano il ricorso alla preghiera e al sacrificio, pur non essendo escluso che l'uomo possa trasformare e migliorare tanto la natura, quanto il suo stesso destino, nel *Meteororum liber*, facendo ricorso ad elementi riconducibili alla tradizione aristotelica, Pontano mostra come le forze che ordinano ed organizzano il cosmo siano saldamente impiantate nella "regno naturale". Queste forze sono identificate dall'umanista con l'energia astrale del sole e della luna, nonché con quella fecondatrice di Venere. La combinazione delle energie dei tre "astri" è così sufficiente a spiegare tutti i fenomeni, compresa l'animazione dei corpi.³⁵⁹

Di fronte allo scontro di due modelli epistemologici differenti, quello platonico e neoplatonico che vede nelle teorie astronomiche semplicemente uno strumento per spiegare meglio i fenomeni celesti, e quello aristotelico che affida al fisico, cioè al filosofo, il compito di determinare la vera natura dei moti celesti e all'astronomo il calcolo matematico degli stessi moti, egli si pone in una prospettiva del tutto originale. Il cielo è assolutamente perfetto per la natura dei corpi celesti che lo compongono. Ma ciò che vi accade è per molti aspetti arcano, superando le possibilità di comprensione della mente dell'uomo. Infatti, per Pontano, ci si può avvicinare alla comprensione dei misteri celesti soltanto attraverso l'utilizzo dell'analogia. Ovviamente, la principale di queste analogie riguarda il rapporto tra il microcosmo e il macrocosmo.³⁶⁰ Della Porta declina questa stessa dottrina alla luce di una spiccata impostazione peripatetica, intendendo l'analogia pontaniana quale rapporto tra il cosmo, strutturato sulla base di legami fisico-astrologici, e l'uomo, inteso quale "microcosmo materiale".

vita. *La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento* [1976], Laterza, Roma-Bari 2007, p. 7.

³⁵⁸ Cfr. M. DE NICHILLO, *I poemi astrologici di Giovanni Pontano. Storia del testo*, Bari, Dedalo 1975.

³⁵⁹ Cfr. G. PONTANO, *Meteororum liber*, edizione critica a cura di M. de Nichilo, in M. DE NICHILLO, *I poemi astrologici*, cit., pp. 92-137.

³⁶⁰ Cfr. F. BOTTIN, *Strumentalismo e "macchinismo" nell'universo astrologico di G. Pontano*, in *Platonismo e aristotelismo nel Mezzogiorno d'Italia (secc. XIV-XVI)*, testi della VII Settimana Residenziale di Studi Medievali, Carini, 19-25 ottobre 1987, a cura di G. Rocco, Officina di Studi Medievali, Palermo 1989, pp. 167-68.

Tanto la centralità del sole e della luna nell'economia del cosmo, quanto il ricorso al principio dell'analogia, sono elementi rintracciabili nel *corpus* dellaportiano, il quale, nella *Coelestis physiognomonica*, ricorre chiaramente all'analogia per evidenziare la "somiglianza" (che non è mai corrispondenza sostanziale) tra uomini e configurazioni celesti.³⁶¹ È questo un elemento che il filosofo approfondisce soprattutto nella *Phytognomonica*, nella quale, riprendendo implicitamente quanto sostenuto già da Pontano,³⁶² egli scrive: «Astrologorum & Medicorum calculis sancitum est, principibus duobus nostris corporis visceribus duo magna coeli sydera corrispondere, cordi & cerebro, Solem & Lunam»,³⁶³ e sul quale costruisce anche la fisiognomica celeste.

Riguardo a Pontano si deve porre in luce che, per quanto concerne più nello specifico l'astrologia oroscopica, egli, al pari di Tolomeo, fonda la previsione sulla *philosophia naturalis* di Aristotele, «rerum naturae indagator solertissimus».³⁶⁴ Ciò permette all'astrologo di diagnosticare un'indole in base allo studio del tema natale, essendo il carattere degli individui frutto del condizionamento astrale. Infatti si può fare la previsione dei comportamenti futuri a partire dal profilo del temperamento, dovendo tuttavia tener conto del suo interagire con l'educazione, l'ambiente, gli agenti fisici esteriori e la libertà dell'uomo. I risultati a cui si perviene in sede di analisi del temperamento sono certi; quelli conseguibili sul terreno della previsione soltanto possibili.

Nel suo *Commento alle Cento sentenze* di Tolomeo, Pontano individua due modalità di conoscenza del futuro, la prima è la profezia, che è dono precipuo soltanto di alcuni individui, l'altra è l'astrologia, ottenuta tramite studio e disciplina, vale a dire per mezzo dell'osservazione razionale dei moti delle stelle.³⁶⁵

In questa presa di posizione sono evidenti i frutti della lezione in parte rivisitata del testo tolemaico. La previsione, infatti, sembra aver senso solo

³⁶¹ G. B. DELLA PORTA, *Coelestis physiognomonica*, cit., 30-35, p. 168.

³⁶² Cfr. I. PONTANI *De rebus coelestibus* libri XIII, Basileae, 1530, cc. 14-15.

³⁶³ Cfr. IOAN. BAPTISTAE PORTAE *Phytognomonica [...] Octo libris contenta*, Apud Horatium Salvianum, Neapoli 1588, p. 305.

³⁶⁴ Cfr. in particolare il Prooemim del *De rebus coelestibus*, cit., c. 1.

³⁶⁵ Cfr. I. PONTANI *Commentariorum in centum Claudij Ptolemaei sententias*, libri duo, Basileae, 1531, cc. 2-3.

in relazione alla genitura e la genetliaca altro non è che uno studio del temperamento individuale, ovvero, come ha sottolineato Ornella Pompeo Faracovi, una «psicologia astrologica».³⁶⁶

È proprio su questo punto che Pontano farà scuola. A questo orientamento si ispirano Tiberio Russiliano Sesto e Giovan Battista Abioso da Bagnolo, intellettuali di rilievo del dibattito napoletano del tempo. Per quanto concerne Della Porta, questa stessa impostazione è rinvenibile nella *Coelestis physiognomoniam*, allorquando, nel tentativo di fondare razionalmente la sua arte, il Napoletano prende implicitamente le distanze da Tafuri che – scrive Della Porta – «all'improvviso», per dote innata, prediceva le sorti degli individui.³⁶⁷

L'interesse dell'astrologia rinascimentale per gli oroscopi individuali va di pari passo a una nuova abitudine, quella di corredare con collezioni di temi natali i manuali di astrologia. Si pensi al *Tractatus astrologicus* del Gaurico, al più tardo *Speculum astrologiae* del 1573 di Francesco Giuntini, nonché ai *Libri geniturarum* di quello che può a buon diritto essere considerato il riformatore dell'astrologia del Cinquecento, Girolamo Cardano.

L'esigenza di una nuova traduzione delle pagine astrologiche di Tolomeo è una delle caratteristiche precipue di questo gruppo di studiosi. Pontano stesso pubblica nel 1512 una traduzione commentata del *Karpòs*, in sostituzione di quella precedente ad opera di Trapezunzio intitolata *Centiloquium*. Per quanto concerne il *Tetrabiblos*, invece, una sua edizione completa è disponibile soltanto a partire dal 1548. Questa edizione va a sostituire quella del 1484 ricavata dall'arabo. È su questa edizione che Cardano elabora il suo *Commento* a Tolomeo.

Il *Commento* al *Quadripartito* è un punto di svolta sia per lo stesso Cardano, sia per l'astrologia rinascimentale nel suo insieme. In esso il suo

³⁶⁶ O. POMPEO FARACOVI, *Scritto negli astri. L'astrologia nella cultura dell'Occidente*, Venezia, Marsilio, 1996, p. 239.

³⁶⁷ «Multi sunt qui haec nulla arte didicerunt, sed ab incunabulis secum attulerunt, ut in eventibus praesagiendis ex aspectu hominum mentes in admirationem converterint. Ex his unum nostro aevo cognovimus Matthaeum Tafurium de Soleto, virum in omni doctrinarum genere extra aleam positum qui inter alias, adeo in hac arte celebriter eminebat ut solo aspectu mortes, vitae discrimina et eventuum tempora, extemplo tam veraciter pronunciaret ut in stuporem potius quam in suae portentosae artis aemulationem mortales converterit», G. B. DELLA PORTA, *Coelestis physiognomoniam*, a cura di A. Paoletta, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1996, p. 10.

commentatore rafforza la centralità della genetliaca, scartando come errori grossolani molti dei riferimenti tecnici introdotti, dagli astrologi di lingua araba, nel tentativo – dal suo punto di vista vano – di dare all'astrologia un carattere di scienza infallibile. Inoltre, egli respinge la paternità tolemaica del *Centiloquium*, negando qualsiasi compromissione dell'astrologia con la magia. Nel Rinascimento testi quali il *Centiloquium* e il *De imaginibus* sono infatti attribuiti a Tolomeo.³⁶⁸

Infine, egli combatte la teoria araba delle grandi congiunzioni e ne ridimensiona il ruolo per la previsione dei grandi eventi della storia e i mutamenti delle religioni. Cardano può così proporre l'immagine di un'astrologia come arte congetturale, già presente negli aristotelici medievali e atta a indagare le inclinazioni degli individui prodotte dai temperamenti.³⁶⁹

Cardano diffonde la sua dottrina e la divulga in particolare nelle Università. Secondo George Clubb³⁷⁰ non sono poche le istituzioni e le scuole pubbliche che a Napoli promuovono gli studi scientifici e dove Cardano probabilmente si è fermato a insegnare. In realtà, come Cardano scrive nel *De vita propria*, egli non è mai stato a Napoli. Più probabile, quindi, è che Della Porta abbia una conoscenza della lezione di Cardano per il tramite dei libri.³⁷¹

Della Porta, a differenza di Cardano, anche negli anni della maturità continua a citare il *Centiloquium*,³⁷² un testo erroneamente considerato opera

³⁶⁸ Cfr. O. POMPEO FARCOVI, *Gli astrologi e la magia*, in *La magia nell'Europa moderna*, Atti del Convegno, Firenze, 2-4 ottobre 2003, voll. II, a cura di F. Meroi, Pisa, Olschki, 2007, v. I, pp. 147-63. In sede filologica la non autenticità del *Centiloquium* è dimostrata da Franz Boll solo negli anni trenta del Novecento. Cfr. O. POMPEO FARCOVI, *Scritto negli astri, L'astrologia nella cultura dell'Occidente*, Venezia, Marsilio, 1996, p. 140.

³⁶⁹ Cfr. O. POMPEO FARCOVI, *Girolamo Cardano e il ritorno a Tolomeo*, in *Il linguaggio dei cieli*, cit., pp.125-138: p. 134.

³⁷⁰ Cfr. G. CLUBB, *Giambattista Della Porta Dramatist*, Princeton, Princeton University Press, 1965, pp. 7-8.

³⁷¹ «Ho visitato pressoché tutta, in diverse gite, l'Italia; eccetto Napoli, la Puglia e le confinanti regioni», G. CARDANO, *Vita di Girolamo Cardano scritta da lui medesimo*, trad. ital. di V. Mantovani, Milano, Gio. Battista Sonzogno, 1821, p. 105.

³⁷² Nel Medioevo, tanto l'introduzione dello pseudo-tolemaico *Centiloquium*, quanto il commento di Haly al *Quadripartito*, introducono elementi magici ed ermetici nella dottrina di Tolomeo. In virtù di ciò, il pronostico astrologico perde il modesto carattere di pronostico fisico-medico su base astronomica, per divenire, invece, una vera e propria divinazione magica o profetica, per l'influenza di entità astrali da invocare attraverso la costruzione di immagini astrologiche. Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Medioevo magico*,

di Tolomeo, attribuendolo al grande astrologo greco. Inoltre, egli prosegue a fare uso di svariate fonti dell'astrologia araba. Ciò induce a congetturare che, sebbene Della Porta conosca l'opera di Cardano, non lo segua circa questo specifico aspetto.³⁷³

Alla luce del ruolo che essa ricopre nei dibattiti napoletani del Rinascimento, non stupisce che la figura di Tolomeo risulti fondamentale nella riflessione di Della Porta. Il filosofo vede nel "principe degli astrologi",³⁷⁴ come egli stesso lo definisce, un punto fermo nella sua riflessione. Della Porta tra l'altro realizza una traduzione in latino del *Claudii Ptolomaei Magnae constructionis Liber Primus*,³⁷⁵ non potendosi escludere l'ipotesi che abbia lavorato anche alla traduzione del secondo libro di questa stessa opera.³⁷⁶ Egli poi cita Tolomeo numerose volte: soprattutto nella *Coelestis physiognomonìa*, richiamandosi alla *Tetrabiblos* e al *Centiloquium*; e nelle opere di ottica, come il libro XVII della *Magia naturalis*, il *De refractione* e l'indice del primo libro della *Taumatologia*, si richiama più volte alla *Prospettiva* di Tolomeo, testo del quale possiede un manoscritto «tradotto in arabo che non si trova in greco», come emerge da una sua lettera al cardinale Borromeo.³⁷⁷

Il riferimento più prossimo a Giovan Battista riguardo alla sua formazione astrologica è il fratello maggiore Giovan Vincenzo.³⁷⁸ Come ricorda Giovanni Battista Longo nella lettera datata Napoli, 11 agosto 1635,

cit., p. XXIX. Su Haly Abenrudianus e il suo commento cfr. P. LUCENTINI, *Platonismo, ermetismo, eresia nel Medioevo*, Lovanio la Nuova, Fidem, 2007, pp. 325-45.

³⁷³ Uno studio puntuale sui possibili rapporti tra l'opera di Cardano e quella di Della Porta è ancora da farsi. Per un primo confronto, cfr. A. INGEGNO, *Cardano e Della Porta: alcune premesse per un confronto*, in *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*, cit., pp. 229-242.

³⁷⁴ Cfr. G. B. DELLA PORTA, *Coelestis physiognomonìa*, cit.

³⁷⁵ Cfr. G. B. DELLA PORTA *Claudii Ptolomaei magnae constructionis liber primus*, edizione critica a cura di R. De Vivo, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2000.

³⁷⁶ Cfr. R. DE VIVO, *Giambattista Della Porta e la traduzione del primo libro dell'Almagesto di Tolomeo e del Commento di Teone*, in *Giambattista Della Porta in Edizione Nazionale*, a cura di R. Sirri, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2007, pp. 81-99.

³⁷⁷ Cfr. G. GABRIELI, *Giovambattista Della Porta. Notizie bibliografiche dei suoi mss. e libri*, «Rendiconti della Regia Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche», VIII, 1932, pp. 206-277: p. 267.

³⁷⁸ Su Giovan Vincenzo cfr. G. FULCO, *Per il «Museo» dei fratelli Della Porta*, in *Rinascimento meridionale e altri studi*, in onore di M. Santoro, a cura di M. C. Cafisse, F. D'Episcopo, V. Dolla, T. Fiorino, L. Miele, Napoli, Società editrice napoletana, 1987, pp. 105-75.

presente tra i materiali lincei ed edita da Giuseppe Gabrieli,³⁷⁹ «essendo lui huomo modestissimo, soleva dire che essendo vera la trasmigrazione delle anime, lui havria ardito dire, che l'anima di Tolomeo era trasmigrata in lui, e che di due cose si vantava saper assai d'Astrologia, e d'Alchimia, et in vero era così, et essendo lui homo modestissimo che mai si vantava, ne diceva assai meno di quello che era».³⁸⁰ Lo stesso Longo, nella lettera sopracitata parla di due opere di Giovan Vincenzo, un *Commento sopra lo Almagesto* e quello *sopra il Quadripartito*, «che non si sa che se ne fece».³⁸¹ Proprio dal commento all'*Almagesto* di Giovan Vincenzo, come ipotizza Raffaella De Vivo,³⁸² può esser partito Giovan Battista per la traduzione del primo libro di questo stesso testo, edito nel 1605.

Come è noto, Tolomeo sviluppa la sua dottrina astrologica nel *Tetrabiblos*, dove si rimanda ai fondamenti astronomici presentati nell'*Almagesto*. L'astrologia non è una scienza dimostrativa, ma una disciplina congetturale che si fonda «sull'osservazione delle disposizioni naturali, delle abitudini originarie dell'individuo che dipendono dalla sua "complezione" fisica così come si possono "leggere" nella sua configurazione del cielo di nascita».³⁸³ Egli non usa il termine "mantica", prediligendo quello di "pronostico", ricavato dall'osservazione del cielo al momento della nascita. Limitando il campo di azione di chi voglia trarre pronostici universali dallo studio degli astri, Tolomeo circoscrive l'azione dei corpi celesti al solo individuo. I cieli possono influenzare le malattie che dipendono dalla natura, la durata più o meno lunga dell'esistenza, le circostanze esterne strettamente e naturalmente connesse con l'originaria condizione dell'uomo: ricchezze e matrimonio per il corpo, onore e dignità per lo spirito. Il pronostico, inoltre, è in grado di appurare i tempi nei quali tali eventi si verificheranno.³⁸⁴ Secondo Tolomeo, l'«influsso» dei pianeti e delle costellazioni sugli esseri terrestri è in stretta relazione con la realtà "iconica" del cielo. Le nature dei

³⁷⁹ G. B. LONGO, *Lettera dell'11. VIII. 1635*, in G. GABRIELI, *Giovan Battista Della Porta Linceo*, cit., pp. 360-397, 423-431: pp. 428-35.

³⁸⁰ *Ibidem*.

³⁸¹ *Ivi*, p. 430.

³⁸² R. DE VIVO, *Introduzione* a G. B. DELLA PORTA, *Claudii Ptolemaei magnae constructionis liber primus*, cit., p. XVI, n. 36.

³⁸³ G. FEDERICI VESCOVINI, *Medioevo Magico*, cit., p. 228.

³⁸⁴ Cfr. C. TOLOMEO, *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, a cura di S. Feraboli, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1985, p. 20.

pianeti acquistano una sessualità femminile, quando sono «umide», maschile quando in esse, al contrario, «sono preponderanti gli altri umori». In virtù di ciò, la Luna e Venere, dominando in essi la sostanza umida, sono pianeti femminili, mentre il Sole, Saturno, Giove e Marte sono pianeti maschili. Mercurio partecipa ad entrambi i generi, in quanto produce sia «umido» che «secco».³⁸⁵ Le stelle fisse possiedono determinate «virtù», a seconda che esse si trovino nella «testa», nei «piedi», sulla «gola», sulle «cosce», sulle «spalle» o nel «cuore» delle figure celesti.³⁸⁶ Il fatto che egli faccia riferimento a suggestioni immaginative, ricorrendo alle figure fisiche delle costellazioni, non deve indurre a sottovalutare la grande novità del *Tetrabiblos*, che è quella di dare una forma logica all'indagine e di sostituire le tradizionali regole dell'astrologia con procedure razionali. L'astrologia tolemaica, pur conservando al suo interno le rappresentazioni astrali, attenua il loro significato mitologico, configurandosi come una ricerca razionale di tipo "congetturale". Respingendo l'uso divinatorio dei riferimenti astrali, egli accoglie l'idea secondo la quale l'astrologia è applicabile sia all'analisi dei temperamenti individuali, sia alla previsione degli eventi collettivi, interpretandoli però come l'effetto dell'influsso fisico esercitato dagli astri sul mondo sublunare nell'ambito di una tecnica astrologica di natura congetturale. Per Tolomeo, nel mondo sublunare l'influsso celeste si inserisce come causa degli eventi, ma non sempre come causa unica e talvolta nemmeno come causa decisiva, poiché a interagire sono sempre diversi livelli di causalità, legati ai margini di indeterminatezza propri delle materie terrestri, nonché alla dimensione della libertà dell'uomo.

Il richiamo di Tolomeo all'elemento figurativo degli astri, le cui virtù fisiche sono classificate anche sulla base delle immagini astrali nelle quali essi sono collocati, è un elemento che influenza non poco il pensiero di Della Porta. Se nella *Fisionomia dell'uomo* il Napoletano definisce gli astrologi «quasi larvati Fisionomi»,³⁸⁷ in quanto nelle loro astrologie già c'è *in nuce* la scienza fisiognomica; nella *Coelestis physiognomonica*, a

³⁸⁵ Cfr. Ivi, p. 36.

³⁸⁶ Cfr. Ivi, pp. 40-44.

³⁸⁷ G. B. DELLA PORTA, *Della Fisionomia dell'Uomo*, Padova, per Pietro Paolo Tozzi, MDCXXVII, c. 24r. [*Della fisionomia dell'huomo*, appresso Gio. Giacomo Carlino, e Costantino Vitale, Napoli, 1610].

proposito dell'astrologia, scrive: «Quicquid veri in ea esset, non nisi ex sola et mera physiognomoniam esset».³⁸⁸

L'ASTROLOGIA E L'OTTICA DI GIOVANNI ABIOSO DA BAGNOLO DI FRONTE AGLI ACCIDENTI DELLE STELLE

Tra le altre figure che arricchirebbero il panorama culturale della Napoli del tempo, Badaloni ha suggerito di inserire Giovanni Abioso da Bagnolo, maestro di Giovan Vincenzo, nonché autore di un vaticinio per l'anno 1524. La sua visione del cosmo presenta dei motivi di estremo interesse. Secondo Badaloni, in riferimento al mondo celeste egli non considererebbe prevalente l'elemento dell'ordine geometrico, essendo invece dominante «l'interesse per una più libera manifestazione dell'impronta astrale sul mondo terreno».³⁸⁹ Nell'operetta di Bagnolo presa in esame da Badaloni,³⁹⁰ la questione sull'astrologia si lega a quella della quinta essenza. Secondo il filosofo le cose mondane sono sottoposte ad una serie estremamente varia di influenze. Assegnando al sole la massima parte della *vis coelestis*, secondo una linea che si è visto essere seguita anche da Pontano, Bagnolo limita il necessitarismo astrologico teorizzando nell'ultima parte del suo opuscolo l'esistenza di una forza primigenia che tiene in vita, un'intelligenza dissolta nella natura stessa in grado di guarire qualsiasi malattia. Questa, secondo Badaloni, è la sostanza unitaria che è al centro degli interessi dei maggiori filosofi del Rinascimento napoletano.³⁹¹

Ciò che emerge dalla posizione di Bagnolo così come interpretata da Badaloni è la possibilità di mettere in relazione più direttamente l'uomo con la natura. Secondo lo studioso, attraverso il recupero di alcune fonti medievali quali Lullo, Alberto Magno e Ruggero Bacone, nonché di esponenti della cultura antica come Manilio, Lucrezio e dei presocratici, in

³⁸⁸ G. B. DELLA PORTA, *Coelestis physiognomoniam*, cit., 15, p. 8.

³⁸⁹ N. BADALONI, *I fratelli Della Porta*, cit., p. 100.

³⁹⁰ J. ABIOSUS *Regni Neapolis ex Balneolo Philosophus non plebeius Artium et Medicinae Doctor ac Astrologiae professor Sanctissimo Jesu Christo mundo presens dirigit opus, et sapientibus: vaticinans eventus anni MDXXIII per Eclipsim primi Martii ac etiam per viginti planetarum coniunctiones in Februario Anno Domini MDXXIII portendentes aquarum multitudinem pestem, famem, terremotus, tempestates, ventos, tonitrua, fulgura, proelia, Regnorum atque sectarum mutationes venturas, ecc.*, Neapoli, 1523.

³⁹¹ N. BADALONI, *I fratelli Della Porta*, cit., p. 103.

Abioso si profilerebbe la necessità di un ritorno dell'uomo «alla energia primigenia del cosmo».³⁹²

Sull'astrologia di Abioso si è soffermata di recente anche Luana Rizzo. La studiosa ha messo in relazione la proposta astrologica di Abioso presentata nel *Dialogus in astrologiae defensionem cum vaticinio a diluvio usque ad Christi annos 1702*³⁹³ con l'opera pressoché coeva di Ficino. Rizzo ritiene che esista un'affinità tra la medicina astrologica di Abioso e «il concetto di medicina astrologica propugnata da Marsilio Ficino» nel *De vita*, a suo avviso entrambe tributarie della concezione plotiniana dell'astrologia «che assegna all'astro il valore di segno, anziché quello di causa». La stessa concezione dell'astro come segno, prosegue la studiosa, «viene ribadita dall'altro astrologo del circolo partenopeo dei Della Porta, Matteo Tafuri, il quale nel Commento all'*Inno agli Astri*, ispirandosi a Plotino, rivendica il valore significante e non causativo attribuito agli astri».³⁹⁴

Nel *Dialogus in astrologiae defensionem*, Ficino non è mai citato e il testo medico a cui l'autore si richiama esplicitamente è il *Conciliator* di Pietro d'Abano, ripetutamente ripreso dall'autore nel corso dell'opera. Importanti sono anche le *auctoritates* medievali di Alberto Magno e Tommaso d'Aquino.

In relazione al tema delle “virtù occulte” (tra le quali Abioso mette quella del magnete di attrarre il ferro) Abioso non le spiega ricorrendo al potere specifico di un astro o di una configurazione celeste (come è per Ficino che, in relazione all'attrazione magnetica, la riconduce al potere della Stella Polare). Conformemente a molti interpreti medievali della *Fisica* di Aristotele, Abioso spiega l'origine dell'*operari* delle “virtù occulte” tramite la forma specifica avicenniana, provocata dall'azione generale di tutto il cielo. A sostegno di questa tesi Abioso sceglie di rievocare due autorità religiose, Giovanni Damasceno e Tommaso d'Aquino.

Quest'aspetto non solo sembra allontanare la proposta di Abioso da quella ficiniana, ma lo distanzia anche dalla soluzione prospettata in seguito dallo

³⁹² Ivi, p. 104.

³⁹³ Cfr. G. B. ABIOSO, *Dialogus in astrologiae defensionem cum vaticinio a diluvio usque ad Christi annos 1702*, Venetiis, Apud Franciscum Lapidam, 1494.

³⁹⁴ L. RIZZO, *Giovan Battista Abioso e il Dialogus in astrologiae defensionem*, «Bruniana & Campanelliana», II, 2014, pp. 655-661: p. 658.

stesso Della Porta (e, a riprova di quanto siano complessi i percorsi dei debiti concettuali tra i vari autori, da quella di una sua importante fonte quale è l'Abanense).³⁹⁵

Ad accomunare Abioso e Della Porta è, però, l'approccio alla tradizione ottica, che rimanda a una visione dell'astrologia strutturata su solide basi geometrico-matematiche (lontana da qualsiasi forma di magia demonica come poteva essere anche quella ficiniana) e che – come ha posto in evidenza Manlio Pastore Stocchi – egli ha certamente appreso negli anni della sua formazione universitaria ferrarese.³⁹⁶

Il ruolo dell'ottica nell'astrologia di Abioso è un elemento che né da Badaloni, né Rizzo hanno preso in esame. Egli lo approfondisce nel *Divinus tractatus terrestrium et celestium trutina artem exhibens*.³⁹⁷ Qui l'autore studia puntualmente i modi di interpretare gli accidenti degli astri, tra i quali un ruolo preponderante riveste l'accidente del colore. Proprio quest'elemento avvicina la proposta di Abioso a quella di Della Porta.

Si tratta di un punto affatto marginale nella comprensione del dibattito rinascimentale sull'astrologia e, più nello specifico, sulla possibilità di ricondurre agli astri le proprietà occulte della natura.

Nelle *Disputationes*, Giovanni Pico della Mirandola sostiene che la più nobile delle virtù possedute dal cielo è la luce, che supera tutti quei colori che gli astrologi, invece, immaginano essere doti particolari degli astri. A quest'ultima osservazione, Bellanti avrebbe obiettato che per gli astrologi «non esse vero colore in caelo, sed terminantes visu qual iter in igne, in

³⁹⁵ Pietro, nella *Differentia 71* del *Conciliator*, testo diffusissimo tra Quattro e Cinquecento, afferma che l'astro può influire sui corpi inferiori o per il tramite di un'impressione universale e comune attraverso il moto e la luce, o per quello di un'impressione particolare impressa senza il movimento o la luce, ma per una virtù astrale particolare causata dal luogo. È la seconda tipologia di azione quella che, secondo Pietro, spiega l'attrazione "occulta" che il magnete esercita sul ferro. Egli infatti situa la virtù del magnete nel polo artico (della sfera celeste), cfr. Cfr. PIETRO D'ABANO, *Conciliator*, diff. 71, propter 3, f. 108r.v. Su questo punto cfr. N. WEILL-PAROT, *L'attraction magnétique entre influence astale et astrologie au Moyen Âge (XIII-XV siècle)*, cit., p. 62.

³⁹⁶ Si veda cfr. M. PASTORE STOCCHI, *Pagine di storia dell'umanesimo italiano*, Milano, Franco Angeli, p. 91. Sulle caratteristiche dell'astrologia insegnata nell'Università di Ferrara nel Rinascimento cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *L'astrologia all'Università di Ferrara nel Quattrocento*, cit.

³⁹⁷ Cfr. J. B. ABIOSUS, *Divinus tractatus terrestrium et celestium trutina artem exhibens*, Tarvisii, Gerardus de Flandria, 1498. Su quest'opera e il contesto trevigiano in cui fu composta cfr. M. PASTORE STOCCHI, *Pagine di storia dell'umanesimo italiano*, cit., pp. 91-92.

nubibus, iride, etc.». ³⁹⁸ Questa stessa impostazione si ritrova già in Abioso ³⁹⁹ e sarà presente anche in Della Porta. Quest'ultimo la approfondisce nel nono libro del *De refractione*, ⁴⁰⁰ riprendendola e sviluppandola nella *Coelestis physiognomonica*.

Per Della Porta il colore è una dote del cielo che, per il tramite della vista, permette allo scienziato (che è un ottico) la conoscenza delle proprietà occulte naturali. È in questo senso che va interpretata anche l'attribuzione del colore rosso a Marte, ossia al pianeta a cui alcuni astrologi, tra i quali Pontano, riconducono il fenomeno dell'attrazione del magnete col ferro. ⁴⁰¹ Questo particolare approccio alla *perspectiva* quale *ars* che sottende all'astrologia e alla meteorologia, se avvicina Abioso a Della Porta, distanzia entrambi da Tafuri. Infatti, come emerge da un pronostico da lui redatto e giacente in forma manoscritta, Tafuri propone una visione dell'astrologia che affida ad «angeli geniali», più che alle rigorose regole dell'ottica, il ruolo di mostrarci «li colori delle cose, li quali sono oggetto de la vista ... et operano spiritualmente per noi». ⁴⁰²

MATTEO TAFURI LE DUE VIE DELL'ASTROLOGIA A NAPOLI NEL RINASCIMENTO: ERMETE TRISMEGISTO E CLAUDIO TOLOMEO

L'impostazione astrologica di Della Porta è strutturata sull'assunto fondamentale secondo il quale l'influenza dei cieli si verifica sulla base di un potere insito nei luoghi naturali di ricevere tali influssi. Della Porta riconduce esplicitamente tale dottrina ad Alberto Magno.

Nel Rinascimento, autori quali Ficino e Agrippa hanno ricondotto la loro accettazione della dottrina astrologica dei luoghi naturali senza riconnettersi all'albertinismo. Ficino – che nel *De vita* riconosce il ruolo dei luoghi nella ricezione degli influssi celesti – sceglie di citare quale *auctoritas* Proclo, da

³⁹⁸ L. BELLANTI, *Contra Picum*, p. 116.

³⁹⁹ Cfr. J. B. ABIOSUS, *Divinus tractatus terrestrium et celestium trutina artem exhibens*, cit.

⁴⁰⁰ Cfr. I. B. PORTAE *De refractione optices parte*, libri novem, Napoli, Apud I. Carlinum et A. Pacem, 1593, pp. 189-230.

⁴⁰¹ Cfr. I. B. PORTAE *Phytognomonica*, cit., pp. 529-530.

⁴⁰² *Pronostico*, cit., f. 40r.

lui stesso tradotto insieme ad altri testi del neoplatonismo tardo antico.⁴⁰³ Agrippa opta per la *Naturalis Historiae* di Plinio⁴⁰⁴ e gli *Inni orfici* di Orfeo.⁴⁰⁵

Il rifarsi a una linea di pensiero tardo platonica e misterica avrebbe condotto molta parte della cultura rinascimentale verso esiti di vera e propria «ossessione»⁴⁰⁶ nei riguardi di autori quali Proclo, Giamblico, Sinesio. A Napoli al tempo di Della Porta un'interpretazione dell'influenza astrologica dei cieli che si colora di teurgia e orfismo è rinvenibile nell'opera di Matteo Tafuri da Soletto (1492-1584), grande frequentatore del circolo dei Della Porta.

Il ruolo di Matteo Tafuri (1492-1584)⁴⁰⁷ nel variegato panorama dell'astronomia (astrologia) rinascimentale, pur non misconosciuto, attende ancora di essere messo a fuoco da una puntale analisi dei testi.

⁴⁰³ Cfr. PROCLUS *De sacrificio et magia*, in Iamblicus *de mysteris Aegyptiorum* etc., Venetiis mense Septembri M. IIID. In aedibus Aldi, f. n. n.

⁴⁰⁴ Su Plinio nel Rinascimento cfr. *Pline l'Ancien à la Renaissance*, «Archives Internationales d'Histoire des Sciences», 61, 2011, ed. par A. Perifano, pp. 1-167.

⁴⁰⁵ «Sicut ergo certa passim corpora eorumque formae certis et locis et temporibus coalescunt atque servantur, sic et proprie quaedam actiones ex propriis quibusdam temporibus efficaciam nasciscuntur; idque in Alcibiade significat Scocrates et Proclus explicat», M. FICINO, *Three books on life*, cit., III, XII, pp. 302-304. Agrippa dedica al problema il capitolo quarantottesimo del primo libro del *De occulta philosophia* e sceglie quali *auctoritas* le fonti antiche di Plinio e di Orfeo. Cfr. C. AGRIPPA, *De occulta philosophia*, cit., pp. 175-177: p. 175. Sulla nozione di «natura» nelle riflessioni di Ficino e Agrippa cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *Natura maga. Il concetto di natura nella discussione rinascimentale* etc., cit., in particolare p. 252. Come ha posto in luce Sez nec, gli umanisti rileggono Platone alla luce di Porfirio, Giamblico e Proclo, autori tradotti e commentati proprio da Ficino. Nella mitologia si ricercano le «ascose» verità di un'arcanata sapienza, in grado di conciliare il sapere degli antichi con la verità della Sacra Scrittura; giungendo, in questo modo, «a quell'universalismo religioso cui era giunto il paganesimo al suo tramonto», J. SEZNEC, *La sopravvivenza degli antichi dei*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, p. 130. La stessa visione della natura presente nel *De vita coelitus comparanda*, secondo cui la vita è insita in tutte le cose, nelle erbe come nei metalli, nell'aria come nel fuoco, e l'uomo può attingere ad essa per «acquisire più copiosamente i doni dell'anima», si inserisce nell'ambito della «magia spirituale» indirizzata essenzialmente ad «attivare forze vitali ed energie psichiche». Dottrina, questa, che Ficino riprende non solo da Plotino, ma anche da Porfirio, Proclo, Giamblico e dal *Picatrix*. Cfr. O. POMPEO FARACOVI, *Scritto negli astri. L'astrologia nella cultura dell'Occidente*, Venezia, Marsilio, 1996, p. 210.

⁴⁰⁶ Cfr. M. CILIBERTO, *Pensare per contrari: disincanto e utopia nel Rinascimento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, p. 171.

⁴⁰⁷ Grande cultore delle lettere greche e latine, *philosophus*, oltre che abile astrologo, Tafuri nasce nel 1492 a Soletto, piccola città di Terra d'Otranto, e ivi muore intorno al 1584. Da giovanissimo Tafuri si avvale del magistero di Sergio Stiso, alla scuola del quale apprende le lettere greche e latine. Successivamente, si reca più volte a Napoli, dove ha modo di incontrare i più insigni cultori di medicina, di magia naturale e di fisionomica operosi in questo contesto. Il talento del filosofo soletano è evidente sin dai suoi primi anni di attività, tanto che i suoi stessi maestri lo spingono a non restare a Napoli, ma a confrontarsi con le più progredite istanze culturali dell'Europa del tempo. Tafuri frequenta non solo i centri più

La tradizione attribuisce a Tafuri molte opere di magia naturale, di fisica, di fisionomica e di astrologia matematica e applicata. Tuttavia a noi sono pervenuti soltanto due manoscritti: un corposo *Commento agli Inni Orfici* (ante 1537) redatto in greco bizantino e un *Pronostico del nascimento di Hemilio Del Tufo* (1571) in lingua volgare italiana.

Il contributo di Tafuri non deve esser stato marginale se, in apertura della *Coelestis physiognomonia* (1602), Della Porta lo ricorda come un «uomo in ogni sorte di dottrina eccellentissimo [...] tanto celebre ed eminente in questa arte che dal solo aspetto, all'improvviso, tanto veracemente prediceva le morti, i pericoli della vita e i tempi degli eventi».⁴⁰⁸

Il *Pronostico* di Tafuri – con ogni probabilità autografo e terminato il 2 settembre 1571 – è dedicato al marchese Giovanni Del Tufo di Lavello ed è composto da 39 carte, numerate nel margine destro di ogni carta in cifre arabe. Il manoscritto presenta tre temi natali, alle carte 4r, 6r e 7r riconducibili alla famiglia committente. Tre tavole zodiacali sono rappresentate alle carte 7r, 7v, 8r. Una *Clavicula minor*, come la chiama l'autore, è presente nella carta 39v.

Nell'ampio testo del *Pronostico*, Tafuri ribadisce un assurdo topico della tradizione astrologica: «gli astri non portano necessità».⁴⁰⁹ D'altronde – prosegue l'astrologo – lo stesso «Basilio santo, maledicendo l'Astrologia toglie la superstiziosa parte di essa, ma non le cose naturali» e anche «lo consiglio tridentino» condanna quella falsa, non quella «congetturale».⁴¹⁰

rinomati della cultura italiana, come Napoli, Roma, Padova e Venezia, ma si reca anche in Inghilterra, in Francia e in Spagna. Nel 1525 egli è a Venezia. È di questo periodo la disputa astrologica con Luca Gaurico, che gli dedica una breve parte del suo *Tractatus astrologicus*. In seguito, Tafuri è in Inghilterra dove, sospettato di luteranesimo, si abbandona ad alcune incaute profezie, prevedendo la morte imminente di Carlo V, che, però, non si verifica affatto. Qui pare che Tafuri si accosti ad alcune pratiche magico-religiose dello sciamanesimo. Pertanto, uscito di prigione, egli si dirige in Irlanda, dove, accusato di praticare la magia, viene condannato dall'Inquisizione. L'intervento del pontefice, però, lo scagiona dall'accusa e Tafuri può così tornare a Venezia. Negli anni successivi, il filosofo è in Germania e poi a Parigi, dove si addottora in Arti alla Sorbona. Successivamente, egli si dirige in Spagna, in Grecia e, probabilmente, anche in Asia Minore, per poi concludere i suoi giorni nella piccola cittadella natia. Su Matteo Tafuri è da vedersi la monografia di L. RIZZO, *Il pensiero di Matteo Tafuri nella tradizione del Rinascimento meridionale*, Roma, Aracne, 2014, nonché lo studio di G. L. DIMITRI, *Le ricerche su Matteo Tafuri, mago ed eretico salentino. Bilancio degli studi recenti*, «Aprosiana», IX, 2001, pp. 147-158.

⁴⁰⁸ G. B. DELLA PORTA, *Coelestis physiognomonia*, cit., p. 191.

⁴⁰⁹ *Pronostico*, cit., f. 32v.

⁴¹⁰ *Pronostico*, ff. 32v-33r.

Come ha insegnato Tolomeo, il “giudizio” sul futuro che l’astrologo formula è solo probabile, fondato sulla corretta applicazione delle tecniche dell’astrologia. La validità della previsione congetturale del pronostico astrologico è garantita dalla matematica, che assicura il fondamento razionale per la determinazione dell’ora su cui si costruisce l’oroscopo.⁴¹¹ Quest’arte – rimarca Tafuri – è veramente utile al buon vivere di chi ne usufruisce, poiché «per consiglio d’Astrologi» in molti «possono vitare questi causali eventi mediante la cautela».⁴¹² Tuttavia, l’autore precisa che, come vuole il Santo Offizio, l’astrologia è lecita soltanto se «l’homo li fa per intrattenimento de signori et non per guadagno et senza superstitione».⁴¹³ Pertanto – chiosa Tafuri rivolgendosi al suo committente – per evitare l’incomprensione degli «ignoranti et li simplici» è bene che «vostra signoria illustrissima» tenga «questi pronostici in loco secreto, et non farsi copia ad ognuno, perché così saria in colpa, la quale m’ha cercato...».⁴¹⁴

Quelle di Tafuri sono affermazioni tese a escludere una visione fatalista dell’astrologia e che – a quest’altezza del discorso – ben si adattano sia alla lezione di Tolomeo e dei suoi seguaci “peripatetici” (per cui l’astrologia è scienza congetturale o del possibile),⁴¹⁵ sia alla rilettura offertane nel Rinascimento da Ficino e seguaci. Sulla scorta degli dottrina degli astri-

⁴¹¹ Cfr. C. TOLOMEO, *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, cit. Cfr. inoltre O. POMPEO FARACOVÌ, *Introduzione* a M. FICINO, *Scritti sull’astrologia*, a cura di O. Pompeo Faracovi, Milano, Bur, p. 21; ma anche D. VERARDI, *Annotazioni sul carattere “possibile” del sapere astrologico tra Medioevo e Rinascimento*, in *Medieval and Renaissance astrology*, Special Issue ed. by D. Verardi, «Philosophical readings» 2015, pp. 3-7.

⁴¹² *Pronostico*, f. 34r.

⁴¹³ *Pronostico*, f. 10r.

⁴¹⁴ *Pronostico*, f. 11r.

⁴¹⁵ *Pronostico*, f. 33r. Un riferimento alla congettura è anche al f. 27v. Tolomeo sviluppa la sua dottrina astrologica nel *Tetrabiblos*, dove si rimanda ai fondamenti astronomici presentati nell’*Almagesto*. L’astrologia non è una scienza dimostrativa, ma una disciplina congetturale che si fonda «sull’osservazione delle disposizioni naturali, delle abitudini originarie dell’individuo che dipendono dalla sua “complexione” fisica così come si possono “leggere” nella sua configurazione del cielo di nascita». Egli non usa il termine “mantica”, prediligendo quello di “pronostico”, ricavato dall’osservazione del cielo al momento della nascita. Limitando il campo di azione di chi voglia trarre pronostici universali dallo studio degli astri, Tolomeo circoscrive l’azione dei corpi celesti al solo individuo. I cieli possono influenzare le malattie che dipendono dalla natura, la durata più o meno lunga dell’esistenza, le circostanze esterne strettamente e naturalmente connesse con l’originaria condizione dell’uomo: ricchezze e matrimonio per il corpo, onore e dignità per lo spirito. Il pronostico, inoltre, è in grado di appurare i tempi nei quali tali eventi si verificheranno.

segni di Plotino e della lezione di Ermete Trismegisto, il filosofo di Figline aveva formulato – su basi cosmologiche completamente nuove rispetto alla Scolastica – una visione dell’arte non fatalista, libera da elementi stoicizzanti.⁴¹⁶

Come ha messo in luce Pompeo Faracovi, la posizione di Ficino nei confronti dell’astrologia potrebbe sembrare contraddittoria. Alle critiche della *Disputatio contra iudicium astrologorum*, scritta nel 1477, ma divulgata solo attraverso il breve proemio inviato a Francesco Ippolito Gazolti, Ficino affianca l’ininterrotto utilizzo di tecniche astrologiche, di cui resta notizia nelle epistole ed inserisce cospicui riferimenti astrologici sia nel *De vita* sia nel *De sole*.⁴¹⁷ In realtà, la forma di “arte” che Ficino combatte è sempre quella “giudiziaria”. Con il filosofo di Figline

l’arte di Urania cessa [...] di identificarsi con l’indagine dei grandi eventi naturali e storici, che tanto aveva attratto i suoi studiosi medievali, per recuperare la centralità del terreno complesso e difficile che già Claudio Tolomeo, il più grande dei suoi cultori antichi, aveva individuato come essenziale all’astrologia: l’analisi della personalità individuale.⁴¹⁸

Ficino condanna il fatalismo, il determinismo di “certa” astrologia, recuperando quella visione dell’arte riconducibile a Plotino, che attribuisce agli astri valore significante e non causativo. Dopo aver espunto sul piano tecnico la casistica matematica dei gradi, degli aspetti dei pianeti, delle domificazioni, della *pars fortunae* o *infortunae* e dell’ora di nascita, nel *Commento* a Plotino Ficino propone un’interpretazione dello Zodiaco differente rispetto a quella dei medievali.⁴¹⁹ Così riformata, nel *De vita*

⁴¹⁶ Cfr. O. POMPEO FARACOVI, *Introduzione* a M. FICINO, *Scritti sull’astrologia*, a cura di O. Pompeo Faracovi, Milano, Bur, 1999, p. 29.

⁴¹⁷ Cfr. M. FICINO, *Scritti sull’astrologia*, a cit..

⁴¹⁸ O. POMPEO FARACOVI, *Tra Ficino e Bruno: gli animali celesti e l’astrologia nel Rinascimento*, «Bruniana & Campanelliana», I, 2002, p. 204.

⁴¹⁹ Su questo punto cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *L’espressività del cielo di Marsilio Ficino*, cit.; EADEM, *La storia astrologica universale. L’oroscopo delle religioni tra Medioevo e Rinascimento*, in *Medieval and Renaissance astrology*, cit., pp: 8-41: pp. 31-33. Sulla critica di Ficino all’astrologia dei medievali è da vedersi il recente studio di M. SOROKINA, *Una source inconnue de la Disputatio contra iudicium astrologorum de Marsile Ficin: La Summa de astris de Gérard de Feltre*, «Bruniana & Campanelliana», XXI, 1, 2015, pp. 169- 189; dove è dimostrata la forte presenza della fonte di Geraldo da Feltre nella *Disputatio contra iudicium astrologorum* di Ficino, a riprova che un ruolo di tutto riguardo nella riflessione astrologica del filosofo di Figline ha avuto anche la letteratura antiastrologica medievale.

coelitus comparanda l'astrologia torna prepotentemente al centro della proposta ficiniana, anche grazie al rinnovato influsso di Ermete e degli autori del neoplatonismo tardo antico.⁴²⁰

L'antico "adagio" secondo il quale *sapiens dominabitur astris*, già ripreso da Tommaso in difesa di una visione dell'arte più autenticamente tolemaica, viene recuperato da Marsilio nel *De vita*, secondo il quale l'anima domina le inclinazioni che gli astri imprimono nel corpo.⁴²¹ È questo l'elemento che separa il filosofo di Figline dalla dottrina plotiniana. Il riferimento all'indagine sulle inclinazioni appare decisivo «nel far saltare un quadro» che tende a «escludere integralmente l'uomo dal raggio dell'influsso celeste».⁴²² Ammettendo che gli astri influenzano l'uomo, anche se soltanto sul piano fisico, Ficino giustifica l'uso che egli fa dell'astrologia nel *De vita coelitus comparanda*, «che proprio da quella tesi trarrà i propri punti di partenza».⁴²³

Con piglio eclettico Tafuri individua entrambe le "vie" percorribili in astrologia. Se la prima – scrive Tafuri – è quella di Claudio Tolomeo, la seconda è quella indicata da Ermete Trismegisto. Egli dichiara di seguirle entrambe.

Accanto a espressioni quali

Et essendo come dice Aristotele l'astrologia et matematica geniale et non divina, seguendo la principale natura che sono di Pianeti et le costellazioni, non potrà alcuno dire ne caluniari li nostri decreti⁴²⁴

Tafuri pone dichiarazioni secondo le quali esisterebbero «angeli geniali» che – a suo dire – sarebbero in grado di mostrare «li colori delle cose, li quali sono oggetto de la vista ... et operano spiritualmente per noi».⁴²⁵

⁴²⁰ Cfr. O. POMPEO FARACOVÌ, *Introduzione a M. FICINO, Scritti sull'astrologia*, cit., p. 33.

⁴²¹ La stessa dottrina è ribadita da Marsilio anche nella *Disputa contro il giudizio degli astrologi*, cfr. M. FICINO, *Disputa contro il giudizio degli astrologi*, in M. FICINO, *Scritti sull'astrologia*, cit., pp. 98-100.

⁴²² O. POMPEO FARACOVÌ, *Scritto negli astri*, cit., p. 202.

⁴²³ Ivi, p. 203.

⁴²⁴ *Pronostico*, cit., f. 10r.

⁴²⁵ *Pronostico*, cit., f. 40r.

Ne emerge un quadro cosmologico di stampo più neoplatonico-ermetico che aristotelico, permeato da istanze mistagogiche del tutto estranee al peripatetismo albertino propugnato da Della Porta.⁴²⁶

Alle classiche procedure tecniche strutturate sulla conoscenza della matematica e della geometria, proprie della redazione di un «Thema natale» e che Tafuri conosce molto bene, egli affianca dei riferimenti alla *Clavicula minor* di Salomone, reinterpretando gli stessi «themi» – in pagine scarabocchiate che ne aumentano l’alone di fascino e mistero – alla luce di una concezione della «natura» dai chiari connotati orfici, pitagorici ed ermetici. Inoltre, Tafuri si rifà a una letteratura magica, proibita e clandestina, che accentua il carattere strutturalmente esoterico del testo.

Quella di Tafuri è una «natura» che – come già per Ficino – non è più l’insieme del mondo sublunare con le sue “virtù occulte” (come era nel Medioevo per Alberto Magno e come è nel Rinascimento per Pontano, Abioso e Della Porta), ma «l’insieme di tutti gli enti, pluralizzazione cosmica che manifesta l’unità del principio e di cui fanno parte anche i dèmoni (neoplatonici)».⁴²⁷

D’altronde – a riprova che quella di Tafuri è un’impostazione cosmologica e astrologica alquanto distante da quella del peripatetismo albertino – sta il fatto che la magia salomonica (che Tafuri rievoca proprio nel *Pronostico*) è rigettata dallo *Speculum astronomiae*, al tempo di Tafuri e Della Porta attribuito quasi unanimemente al maestro di Colonia.

Non stupisce, pertanto, l’invito alla segretezza che Tafuri rivolge al suo committente, dovuta tanto alle imposizioni della Chiesa di non divulgare ai “semplici” dottrine astrologiche, quanto al tipo di astrologia (e di magia) che egli propone nel *Pronostico*. In anni in cui la Chiesa non ha ancora fornito una condanna netta dell’astrologia congetturale – cosa che avverrà solo con la *Coeli et terrae* di Sisto V promulgata nel 1586 – un pronostico astrologico genuinamente tolemaico commissionato da un nubiluomo non

⁴²⁶Cfr. soprattutto il *Commento agli Inni orfici*, Vaticano greco 2264, Biblioteca Apostolica Vaticana (ante 1537), in particolare, cfr. ff. 26v-29r.

⁴²⁷ V. PERRONE COMPAGNI, *Natura maga. Il concetto di natura nella discussione rinascimentale sulla magia*, in *Natura*, Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, a cura di D. Giovannozzi e M. Veneziani, Firenze, Olschki, 2008, pp. 243-267: p. 252.

avrebbe dato eccessivi problemi al suo redattore. I richiami alla magia cerimoniale salomonica posti in chiusura del *Pronostico* invece sì.

La Chiesa ha abbandonato da tempo, precisamente dopo gli anni '20 del XVI secolo, le raffinate idee neoplatoniche sul cosmo. Chiusa in un rigido aristotelismo di impostazione tomista, con forti ricadute nell'agostinismo, la Chiesa controriformistica considera le pratiche a cui Tafuri fa riferimento come superstizioni «diaboliche», lacci del demonio. Si tratta di una diffidenza nei confronti della cultura neoplatonica magico-misterica che si fa sempre più netta nei decenni successivi.

D'altro canto, nel corso del XVI secolo la stessa comunità degli astrologi – forse anche a seguito delle feroci critiche di Giovanni Pico della Mirandola –⁴²⁸ sembra volersi liberare da ogni ambiguità magica, promuovendo un ritorno alla autentica lezione di Tolomeo.⁴²⁹

Forse anche in virtù di ciò, il Soletano evita di dare alle stampe qualsiasi suo scritto e, in un mondo che gli somiglia sempre meno, conclude i suoi giorni nella natia Soletto, circondato dai suoi più fedeli allievi.

IL PROBLEMA DELLE VIRTÙ OCCULTE NEL DIBATTITO CINQUECENTESCO SULL'ASTROLOGIA

1) Le *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* di Giovanni Pico della Mirandola

Per Della Porta l'astrologia ricopre un ruolo centrale nella spiegazione delle “virtù occulte” della natura, le quali – per il filosofo napoletano – sono sempre riconducibili a un rigoroso ordine causale di tipo astrologico. Si tratta di un'impostazione di pensiero che avrebbe conosciuto nel Rinascimento fieri oppositori. Il testo più influente nella critica all'arte, alla

⁴²⁸ Cfr. G. P. DELLA MIRANDOLA, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, cit. Cfr. O. POMPEO FARACOVI, *La polemica antiastrologica di Giovanni Pico della Mirandola*, in *Il linguaggio dei cieli. Astri e simboli nel Rinascimento*, a cura di G. Ernst e G. Giglioli, Roma, Carocci, 2012, pp. 91-107; S. VANDEN BROECKE, *The Limits of Influence: Pico, Louvain, and the Crisis of Renaissance Astrology*, Brill, Leiden, 2003; D. RUTKIN, 2002 Indiana PhD thesis, *Astrology, Natural Philosophy and the History of Science, c. 1250-1700: Studies Toward an Interpretation of Giovanni Pico della Mirandola's Disputationes adversus astrologiam divinatricem*.

⁴²⁹ Cfr. O. POMPEO FARACOVI, *The return to Ptolemy*, in *A Companion to Astrology in the Renaissance*, ed. B. Dooley, Brill, Leiden-Boston, 2014, pp. 87-98.

razionalità e alla cosmologia degli astrologi ha la firma di uno degli ingegni più elevati del Rinascimento: Giovanni Pico della Mirandola, autore delle celeberrime *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*.⁴³⁰

Si tratta di un testo redatto fra il 1493 e il 1494, pubblicato postume a Bologna nel 1496 per iniziativa del nipote Giovanfrancesco Pico,⁴³¹ col quale si confronta lo stesso Della Porta.

Con l'ausilio di Giovanni Mainardi, il conte aveva ricostruito l'opera partendo da pagine frammentarie, rese quasi indecifrabili dalla grafia dello zio, a tratti illeggibile. Suddivise in dodici libri, ai quali l'autore intendeva far seguire un tredicesimo libro, le *Disputationes* erano state pensate come un tassello di un progetto più ampio. Tale progetto avrebbe dovuto comprendere sette sezioni, tese a difendere la fede cristiana dagli strali di altrettante categorie di nemici. Di questa impresa le *Disputationes* rimasero l'unico episodio, per di più incompiuto. Ciò non toglie che esse si presentarono sin dal loro esordio come «una spietata macchina da guerra tesa a distruggere sotto ogni aspetto la sostenibilità e la credibilità dell'astrologia».⁴³²

Pur senza mai menzionare l'opera, Della Porta si confronta con le *Disputationes* soprattutto nella *Coelestis physiognomonia*, allorquando – simulando un'adesione alle critiche antiastrologiche del Mirandolano – difende invece la possibilità di conoscere razionalmente il futuro degli uomini tramite una “nuova” scienza, la fisiognomica celeste.⁴³³

⁴³⁰ Cfr. G. P. DELLA MIRANDOLA, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, cit., 1946.

⁴³¹ O. POMPEO FARACOVI, *La polemica antiastrologica di Giovanni Pico della Mirandola*, in *Il linguaggio dei cieli*., cit., pp. 91-107: 91.

⁴³² Cfr. Ibidem.

⁴³³ Qui Della Porta dedica un fin troppo benevolo ritratto fisiognomico di Giovanni Pico: «Fuit Ioannis Pycus Mirandulanus coloris fulvi, gracilis ac commensuratae quantitatis corporis, oculis parvis, flavis, facie obducta, naso praelongo et tenui, tenuibusque labiis, facie puerili, sed tam decora ut fere angelica videretur. Fuit et tanta ingenii altitudine et memoria, ut merito inter mortales Phoenicis nomine appellaretur, incomparabili in disputando et scribendo facundia, ut omnes a scribendo deterret. Philosophus et mathematicus, theologiae arcana perquisivit. Fuit et lectissimus moribus et animi candore, celebs vixit ut virgo moreretur, modici cibi et potus, studiis et vigiliis fatigatus, iuvenis interiit», G. B. DELLA PORTA, *Coelestis physiognomonia*, cit., p. 67. Un ritratto fisiognomico di Pico anhe nel *De humana physiognomonia*: «Picus Mirandulanus adeo decora fuit facie et pulchra, ut nil gratiarum formae deesse videretur, mira fuit altitudine subtilis ingenii, lectissimis moribus, incomparabili facundia, doctrinaque, ut omnes eius seculi sapientes in sui admirationem converteret, ut merito cognomine phaenix appellaretur», G. B. DELLA PORTA, *De humana physiognomonia libri sex*, a cura di

La tesi sostenuta nelle *Disputationes* è radicale. Secondo Pico, il cielo è causa universale degli eventi attinenti al piano materiale ed agisce soltanto per il tramite del moto, della luce e del calore. I corpi celesti non sono mai né segni, né cause particolari delle cose del mondo terrestre, le quali dipendono da cause efficienti inferiori. Per quanto riguarda gli avvenimenti fortuiti (che più interessano all'astrologia), Pico sostiene che la loro causa superiore va ricercata più che nell'influenza celeste, in Dio stesso. Egli attua i suoi disegni riguardanti l'uomo per il tramite degli angeli, non delle stelle. Questa cosmologia toglie all'astrologia (in qualsiasi forma essa si presenti) ogni fondamento scientifico, poiché a essere negata è la stessa influenza specifica, dunque astrologica, del cielo.⁴³⁴ Che gli astri poi non possano essere considerati neanche segni è dato dal fatto che ciò che non è causa, non può nemmeno essere segno.

Le difficoltà in cui gli astrologi cadono nel tentativo di difendere l'influenza astrologica sono così numerose che – ribadisce Pico – anch'essi devono ammettere che di tali influenze «scientiam se abere non posse».⁴³⁵ Pertanto – rimarca – il cielo agisce soltanto mediante il moto e la luce sul piano materiale del mondo.⁴³⁶ I corpi celesti non hanno alcuna influenza “peculiare”, né sono dotati di forze occulte,⁴³⁷ ma di una capacità di

Alfonso Paolella, vol. I, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, pp. 205-210, p. 440. Nel rappresentare i tratti caratteristici attribuiti a Pico, Della Porta attinge a piene mani alle serie di Paolo Giovio e Fulvio Orsini sulle ‘vere immagini’ degli uomini illustri. Su questo cfr. C. VOLPI, *Dall'Italia dei principi all'Europa dei letterati*, in *Il volto e gli affetti. Fisiognomica ed espressione nelle arti del Rinascimento*, a cura di Alessandro Pontremoli, Firenze, Olschki, 2003, pp. 52-53. Su questa problematica cfr. D. VERARDI, *L'ambigua presenza di Giovanni Pico della Mirandola nella Coelestis physiognomonica di Giovan Battista Della Porta*, in *Giovanni Pico della Mirandola e la dignitas hominis. Storia e fortuna di un discorso mai pronunciato*, Atti del Convegno (Mirandola – Ferrara, 2014), «Schifanoia», 2015, pp. 113-120

⁴³⁴ Pico precisa che :«Astrologiam vero cum dico, non eam intelligo quae siderum mole set motus mathematica ratione metitur, artem certame t nobilem et suis meritis honestissimam auctoritateque hominum doctissimorum maxime comprobata; sed quae de sideribus eventura pronunciat, fraudem mercenariae mendacitatis, legibus interdictam et civilibus et pontificiis, humana curiositate retentam, irrisam a philosophis, cultam a circulatoribus, optimo cuique prudentissimoque suspectam, cuius olim professores gentilicio vocabulo Chaldaei, velab ipsa professione genetliaci dicebantur», G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Disputationes*, vol. I, cit., p. 40.

⁴³⁵ Ivi, p. 190.

⁴³⁶ «Ita patet in corpore mundo nihil quidem fieri sine caelo; verumtamen quod hoc aut illud fiat, id a caelo non esse, sed secundi causis, cum quibus omnibus caelum talia facit qualia ipsae facere natae sunt, sive illae ad species, sive ad individuum, causae pertineant», Ivi, p. 208.

⁴³⁷ Ivi, p. 385.

influenzare il mondo terrestre «*communis omnibus stellis*».⁴³⁸ L'astrologia si fonda, invece, sulla falsa opinione che le stelle producano i mutamenti particolari delle cose inferiori e che, per di più, tali mutamenti – quand'anche essi siano effettivi – possano essere conosciuti dall'uomo. Dimostrare che ciò non è affatto vero è il fulcro dell'operazione di Pico.

Gli astrologi – secondo il Mirandolano – credono che la forza degli astri vari in ogni istante, a seconda che: 1) i corpi celesti si trovino in diversi luoghi del cielo, ovvero, nelle cosiddette case; 2) che si trovino nelle costellazioni, che essi immaginano essere dodici; 3) «*aut ipsi inter se planetae tantum spacii intervallo distances variis invicem radiationibus copulantur, quos vocat vulgo planetarum aspectus*».⁴³⁹ Se gli astrologi non sostenessero ciò, non potrebbero teorizzare l'influenza astrologica dei cieli. Ribadire che gli astri sono dotati sempre di una medesima virtù, riconducendo la diversità degli effetti alle cause inferiori, distrugge l'astrologia nei suoi fondamenti, senza la necessità di negare un'influenza universale del cielo.⁴⁴⁰

Abbracciando le posizioni di coloro che prima di lui teorizzavano una influenza universale del piano celeste nella spiegazione delle proprietà occulte della natura, Pico rimprovera agli astrologi di non comprendere che i corpi inferiori hanno sì “in sorte” dal cielo le “virtù occulte”, ma che esse, pur non derivando dalla sola combinazione delle quattro qualità primarie (il misto elementare), sono comunque parte degli enti terreni che le posseggono. Esse derivano dalle loro “essenze”. Sono, pertanto, doti celesti, ma a loro intrinseche. Il cielo è la forma da cui proviene quel moto e solo in tal senso si può dire che il cielo dà tali virtù. La diversità delle virtù celesti – prosegue – non deriva dalla diversità delle costellazioni, ma dalla diversificazione della proporzione delle varie mescolanze, da cui – secondo Pico – risultano le varie forme degli enti terrestri.⁴⁴¹ È in questa caratteristica che risiede la dignità dei cieli, ossia nel loro possedere, «*simplici actu et iminentiore collecta*», tutto ciò che le cose molteplici

⁴³⁸ Ivi, p. 210. Scriverà Pico qualche pagina dopo: «*Nec plus detrahi putemus dignitati caeli si particulares istas dotes stellis abnegamus quam quod ipsum quoque caelum nec flavum credimus, nec caeruleum, neque prassinum, neque purpureum, quae sicut in terrenis speciosa et necessaria varietas, ita nec possibilis in sideribus, nec decora*», Ivi, p. 390.

⁴³⁹ Ivi, vol. 2., p. 16.

⁴⁴⁰ Ibidem.

⁴⁴¹ Cfr. Ivi, p. 386.

possiedono «apud ordinem inferiorem».⁴⁴² Tutte le forze riscontrabili nel mondo inferiore provengono dal cielo, ma esso le elargisce «unica sua dote luminis et caloris caelestia».⁴⁴³ Moto, luce e calore sono rispettivamente le raffigurazioni della potestà, della sapienza e dell'amore divini: triplice azione ordinata, spiega Pico, che proviene da un corpo solo: il cielo.⁴⁴⁴

2) Il *Trattato contro gli astrologi* di Girolamo Savonarola

Queste argomentazioni sono ribadite dal frate domenicano Savonarola nel *Trattato contro gli astrologi* pubblicato per la prima volta nel 1497.⁴⁴⁵ Il proemio si apre con una rivendicazione: l'astrologia è stata oggetto di una sua refutazione da parte dell'autore molto prima che in questo scritto. Alla sua confutazione, Savonarola dichiara di essersi dedicato già nella sua attività di predicatore, quando aveva affermato pubblicamente che essa è contraria tanto Sacre scritture, quanto alla scienza. Indegna del nome di arte, l'astrologia è frutto di «fallacia humana et superstizione diabolica».⁴⁴⁶

Tuttavia, prosegue ora Savonarola, il fatto che sia stato dato alle stampe un trattato contro l'astrologia come quello di Giovanni Pico della Mirandola, merita che egli ritorni sull'argomento, con il preciso compito di «far quello io per gli huomini volgari, che lui ha fatto per i dotti».⁴⁴⁷ D'altronde l'astrologia è così piena di favole che non avrebbe meritato che alla sua refutazione si dedicasse un ingegno tanto elevato come quello di Pico. Con argomentazioni filosofiche egli aveva confutato quest'arte in modo eccellente, adducendo argomentazioni comprensibili solo da «huomini letterati, et ne le scientie esercitati». Il compito di Savonarola sarà quello di rendere accessibili tali argomentazioni al popolo, affinché «gli illetterati» non si lascino «involgere in questo errore».⁴⁴⁸ Questo farà con brevità,

⁴⁴² Ibidem.

⁴⁴³ Ibidem.

⁴⁴⁴ Ibidem.

⁴⁴⁵ *Opera singolare del reverendo padre F. I. SAVONAROLA contra l'astrologia divinatrice, in corroborazione de le refutationi astrologice del S. Conte Giovanni Pico de la Mrandola*, In Venetia Nella Contrada di Santa Maria Formosa al segno de la Speranza, MDLVI.

⁴⁴⁶ Ivi, c. 2r.

⁴⁴⁷ Ivi, 2v.

⁴⁴⁸ Ibidem.

affinché «i mediocri ingegni» comprendano le ragioni per cui «questa vanità astrologica esser dannata da la dottrina cristiana. Secondo che anchora è reprobata da la filosofia naturale. Tertio dimostrando quanto lei è vana et fallace in se medesima».⁴⁴⁹

Citando come già Pico l'autorità di Agostino, Savonarola afferma che «quando gli astrologi predicano qualche cosa vera, dovemo dire che la predicano per istinto occultissimo di demonij».⁴⁵⁰ A differenza di Pico il frate si sofferma maggiormente su questo argomento chiarendone alcuni aspetti.

Come affermano i sacri dottori, i demoni nonostante il peccato hanno una scienza delle cose naturali perfetta.⁴⁵¹ Se il futuro potesse intendersi attraverso lo studio del «corso di pianeti, et loro coniuntioni», i demoni potrebbero meglio di chiunque altro conoscere l'avvenire del mondo, della

⁴⁴⁹ Ibidem.

⁴⁵⁰ Ivi, c. 5v.

⁴⁵¹ Infatti, per Agostino l'uomo di scienza condivide coi demoni soltanto la superbia, non certo la 'scientia': Quamquam etiam ipsa origo huius nominis, si divinos intueamur libros, aliquid affert cognitione dignissimum. Daemones enim [Δαίμονες] dicuntur (quoniam vocabulum Graecum est) ab scientia nominati. Apostolus autem Spiritu Sancto locutus ait: *Scientia inflat, caritas vero aedificat*; quod recte aliter non intellegitur, nisi scientiam tunc prodesse, cum caritas inest; sine hac autem inflare, id est in superbiam inanissimae quasi ventositatis extollere. Est ergo in daemonibus scientia sine caritate, et ideo tam inflati, hoc est tam superbi sunt, ut honores divinos et religionis servitatem, quam vero Deo deberi sciunt, sibi satis egerint exhiberi, et quantum possunt et apud quos possunt adhuc agant. Contra superbiam porro daemonum, qua pro meritis possidebatur genus humanum, Dei humilitas, quae in Christo apparuit, quantam virtutem habeat, animae hominum nesciunt immunditia elationis inflatae, daemonibus similes superbia, non scientia, Cf. *Civ.* 9, 21. Se, per Agostino, i demoni, pur sbagliando spesso, possono conoscere meglio il nostro futuro per una maggiore dimestichezza con segni a noi sconosciuti (cfr. *Civ.* IX, 22) per Tommaso d'Aquino essi conoscono del futuro soltanto ciò che è accessibile per l'intermediazione delle cause necessarie o probabili. Insomma, i demoni conoscono il futuro nella misura in cui potrebbero conoscerlo gli uomini: seppur in una maniera più certa (Toma de Aquino, *De malo*, q. 16, a. 7 co). Il ricorso al patto diabolico nell'ambito della previsione astrologica è possibile ed esecrabile (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De iudicis astrorum*, II. 38-52) ma risulta quasi del tutto inutile. D'altronde, come Tommaso stesso ammette, anche se i demoni conoscono alcune cose che avvengono nel futuro (potendo conoscere, come gli uomini, ciò che avviene necessariamente o per lo più), il loro obiettivo è quello di ingannare l'uomo: e ciò possono fare modificando le immagini sensibili o i fantasmi da cui si origina la conoscenza. Pertanto, se è assolutamente vero che, formulando una demonologia e un'antropologia dal chiaro segno aristotelico, Tommaso traccia un solco profondo tra i due "mondi"; per quanto concerne il discorso della previsione del futuro, le possibilità di conoscerlo, tanto negli uomini, quanto nei demoni, sono così simili da potersi esplicitare in via del tutto autonoma. Sul razionalismo demonologico di Tommaso si vedano le pagine di P. PORRO, *Il diavolo nella teologia scolastica: il caso di Tommaso d'Aquino*, in *Il diavolo nel Medioevo*, pp. 77-99: p. 97.

Chiesa e di ciascun uomo. Ma così non è. Come ha spiegato Agostino,⁴⁵² i demoni

sanno alcuna volta le cose future non per le stelle sole: ma per la sottilità del suo intelletto conoscendo le cose naturali et le complessioni humane, et per la esperienza che hanno: et perché discorrono velocissimamente in diversi luoghi, et vanno congetturando molte cose, et qualche volta quello che loro voglion fare prima lo predicono, o fannolo predire a qualche astrologo, o a qualche altro divinatore, movendogli dentro la fantasia a questo, o espressamente anchora parlandogli, et benché spesso siano impediti da Dio, pur gli lascia molte volte fare per i peccati de gli homini. Si che non procede questa loro divinazione per considerazione de le stelle.⁴⁵³

Già Pico ha sostenuto nelle *Disputationes* che gli effetti riscontrabili nel piano materiale del cosmo sono da attribuirsi non alle stelle, ma a cause più prossime.⁴⁵⁴ Facendo propria questa dottrina, ma utilizzandola in un contesto differente, Savonarola afferma con Agostino⁴⁵⁵ che i demoni possono conoscere alla perfezione il meccanismo delle cause prossime. È da questa loro capacità “superiore” di apprendere le cose del mondo («le cose naturali et le complessioni humane») che dipende la loro previsione di certi eventi, non dalla loro conoscenza dell’astrologia (che è in se vana). Persino gli angeli e i beati non conoscono le cose future «se non quanto è a loro rivelato da Dio». Pertanto come possono gli astrologi pretendere di prevedere il futuro attraverso lo studio delle stelle, se né i demoni, né gli angeli, né i beati possono conoscerlo per il tramite di queste?⁴⁵⁶

La novità di Savonarola rispetto a Pico risiede nel suo insistere sul carattere diabolico dell’astrologia. La commistione tra argomentazioni scientifiche (riprese per lo più da Pico) e argomentazioni religiose (riprese invece da Agostino) per negare la validità di quest’arte è l’elemento che caratterizza il testo di Savonarola e che diventerà preponderante, qualche decennio più tardi, con la pubblicazione della *Coeli et terrae* di Sisto V (1586).

⁴⁵² Su questo punto Agostino è riletto alla luce di Tommaso, cfr. nota precedente.

⁴⁵³ I. SAVONAROLA, *Opera singolare*, p. 7.

⁴⁵⁴ Cfr. G. P. DELLA MIRANDOLA, *Disputationes*, cit., p. 188: Il cielo, sostiene, è «universalem causam effectuum inferiorum. Causa autem universalis effectus non distinguit, neque cur hoc fiat, aut illud, quaeritur ab ea, sed a proximis causis, quae variae et differentes sunt, pro effectuum differentia et varietate; et cum ex his alia aliud faciat, universalis causa cum omnibus omnia facit».

⁴⁵⁵ Anche su questo punto Agostino è riletto alla luce di Tommaso.

⁴⁵⁶ Cfr. I. SAVONAROLA, *Opera singolare*, cit., c. 7v.

2) Il *De rerum praenotione* di Gianfrancesco Pico della Mirandola e le obiezioni di Lucio Bellanti

La tesi antiastrologica delle *Disputationes* è sostenuta ed esplicitamente richiamata anche nel *De rerum praenotione* in nove libri di Giovanfrancesco Pico della Mirandola, pubblicato per la prima volta nel 1506/7⁴⁵⁷. Il testo – afferma Garfagnini – può essere considerato la “chiusura di un cerchio”⁴⁵⁸ antiastrologico aperto dalle *Disputationes* di Giovanni Pico nel 1496 e proseguito con la pubblicazione nel 1497 del *Trattato contro gli astrologi* di Savonarola. A questo “cerchio anti-astrologico” reagiscono gli astrologi del tempo, tra i quali Lucio Bellanti e Giovanni Pontano.

Bellanti sviluppa una serie di contro-argomentazioni alle critiche picchiane, tanto da provocare la replica piccata del nipote Giovanfrancesco nel *De rerum praenotione*. Riprendendo le tesi sviluppate dallo zio, il conte estende il suo discorso ad ogni genere di divinazione e alla magia. Se dal punto di vista tecnico il punto di riferimento della critica all'astrologia sono le *Disputationes*, per quanto riguarda l'ispirazione spirituale è chiara l'influenza di Savonarola.⁴⁵⁹

I punti nei quali Giovanfrancesco si rifà al trattato di Giovanni Pico sono numerosi, ma possono essere ricondotti all'accettazione di due principi fondamentali: 1) l'astrologia non può essere ritenuta una scienza per limiti intrinseci alla sua struttura epistemica: nessuna scienza dell'individuale è possibile; 2) ad essere sbagliata è la stessa cosmologia accettata dagli astrologi. Fondata su di un ordine causale ritenuto erroneo, essa assegna ai corpi celesti il ruolo di cause seconde non solo per eventi riconducibili a cause “più prossime”, ma anche per quanto concerne quegli eventi (fortuiti e

⁴⁵⁷ G. P. DELLA MIRANDOLA, G. F. PICO DELLA MIRANDOLA, *Opera omnia* (1557-1573), 3 tomi, t. II, Verlag, Hildeshei, - Zürich – New York, 2005, pp. 366-70; G. C. GARFAGNINI, *La questione astrologica tra Savonarola, Giovanni e G. F. Pico*, in *Nello Specchio del cielo*, cit., p. 135. Le dottrine antiastrologiche di Gianfrancesco sono esposte in maniera succinta anche nella *Questio de falsitate astrologiae*. Cfr. W. CAVINI, *Un inedito di Giovan Francesco Pico della Mirandola: la 'quaestio de falsitate astrologiae'*, «Rinascimento», n.s., XIII, 1973, pp. 137-171.

⁴⁵⁸ Cfr. G. C. GARFAGNINI, *La questione astrologica tra Savonarola, Giovanni e G. F. Pico*, in *Nello specchio del cielo. Giovanni Pico della Mirandola e le Disputationes contro l'astrologia divinatoria*, Atti del Convegno di studi, Mirandola, 16 aprile 2004 – Ferrara, 17 aprile 2004, a cura di Marco Bertozzi, Firenze, Olschki, 2008, 117-141: p. 137.

⁴⁵⁹ Cfr. *Ibidem*.

indifferenti) che Dio realizza per il tramite degli angeli. Il cielo, infatti, è causa universale degli eventi attinenti al piano materiale e agisce soltanto per il tramite del moto, della luce e del calore.⁴⁶⁰

La pretesa degli astrologi di predire il futuro è vana: l'influenza particolare degli astri sul mondo «falsa esse», rivelandosi un mero dogma degli astrologi del tutto indimostrabile. Il cielo è «universalem causam rerum inferiorum» ed è infondata l'idea che «universalem et particularem causam coelum esse».⁴⁶¹ Infatti, scrive Gianfrancesco, «si autem rerum inferiorum particulares et motus et qualitates à coeli motu et qualitate non pendent, nisi ut à causa universali à qua hoc aut illud non distinguitur : quanto minus pendebit a coelo particulariter, quod coelo proprie hoc modo inest, sicut motus et qualitas».⁴⁶²

Si è detto circa l'importanza che l'impostazione tolemaica riveste nella formazione di Della Porta. Come già per Giovanni Pico –⁴⁶³ che su questo punto era stato ripreso anche da Savonarola –⁴⁶⁴ per Giovanfrancesco la critica dell'astrologia non può che passare dal ridimensionamento dell'autorità filosofica del suo fondatore, ossia, Tolomeo. Il conte – in polemica con l'astrologo Bellanti, il quale nelle *Responsiones* pubblicate nel 1498 aveva tentato di confutare su questo punto lo zio Giovanni Pico,⁴⁶⁵ –

⁴⁶⁰ Il cielo, scrive Pico, agisce su di noi solo «motu et lumine» (G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Disputationes*, cit., p. 178). Il moto e la luce comunicano alla materia passiva nient'altro che «motum, lucem et calorem». Questo calore discende da ogni stella seppur non da tutti i pianeti e, continua il Mirandolano, porta a compimento i corpi «in fluxu generali» disponendo alla vita e alle funzioni vitali i corpi capaci di riceverle. Ma l'astrologo si ostina ad osservare «signa ... quae non sunt signa», «causas ... quae non sunt causae». Egli infatti considera una disposizione celeste, che è solamente una causa universale, come la causa di fenomeni che si verificano invece per cause efficienti inferiori. Nessun influsso "occulto" celeste agisce sulle cose sublunari. Tali influssi sono soltanto "sogni vani". Perciò – prosegue – «peculiares rerum proprietates, etiam corporeas, sive quae speciem, sive quae rem particularem consequantur, a stellis originem non habere, praeterquam ratione principii universalis, sed a propria natura ipsarum rerum causisque earum proximis et cognatis» (Ivi, p. 358). Il cielo è «universalem causam effectuum inferiorum. Causa autem universalis effectus non distinguit, neque cur hoc fiat, aut illud, quaeritur ab ea, sed a proximis causis, quae variae et differentes sunt, pro effectuum differentia et varietate; et cum ex his alia aliud faciat, universalis causa cum omnibus omnia facit» (Ivi, p. 188).

⁴⁶¹ G. F. P. DELLA MIRANDOLA, *De rerum praenotione*, p. 509. L. BELLANTI, *Astrologiae defensio contra Joannem Picum Mirandulanum*, cit., p. 178.

⁴⁶² Ibid.

⁴⁶³ Cfr. G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Disputationes*, cit., pp. 70-72.

⁴⁶⁴ I. SAVONAROLA, *Opera singolare*, cit., c. 11r.

⁴⁶⁵ Cfr. O. POMPEO FARACOVI, *In difesa dell'astrologia: risposte a Pico in Bellanti e Pontano*, in *Nello specchio del cielo*, cit., pp. 47-66.

considera Tolomeo un cattivo filosofo. Egli, come i suoi due “predecessori”, ne critica la tripartizione della filosofia.

All’inizio dei libri matematici, dichiarando di rifarsi all’opinione di Aristotele, il “principe degli astrologi” aveva diviso la filosofia in tre parti: teologica, naturale e matematica. Secondo il celebre astrologo tutto ciò che esiste consta di tre elementi: materia, forma e moto. Pur potendosi separare mentalmente, questi tre elementi sono inseparabili nella realtà. Da questi tre principi derivano le tre parti della filosofia: dal moto la teologia; dalla materia la fisica; dalla forma la matematica. Bellanti, rispondendo alle critiche di Giovanni Pico, aveva argomentato come tale divisione dovesse essere intesa solo «de sensibus rebus».⁴⁶⁶ Ma le precisazioni di Bellanti non erano state ritenute soddisfacenti da Giovanfrancesco, il quale, come già fatto dallo zio, rigetta quest’impostazione. Come si può pensare – afferma il conte – che le cose in movimento siano oggetto della teologia, quando Dio stesso, autore e causa del primo moto, «non a theologo, sed a philosopho investigetur?».⁴⁶⁷

Ma l’errore di Tolomeo che Giovanfrancesco ritiene imperdonabile è l’aver “messo in cielo”⁴⁶⁸ le qualità degli elementi.

Su questo punto si era lungamente soffermato Giovanni Pico, il quale aveva riportato integralmente la pagina degli *Apotelesmaton* di Tolomeo⁴⁶⁹ nella

⁴⁶⁶ L. BELLANTI, *De astrologica veritate liber quaestionum. Astrologiae defensio contra Joannem Picum Mirandulanum*. Basiliae, Jacobus Parcus, 1554, c. 171.

⁴⁶⁷ Cfr. G. F. PICO DELLA MIRANDOLA, *De rerum praenotione*, p. 543. L’espressione è ripresa alla lettera da Pico, cfr. G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Disputationes*, p. 70.

⁴⁶⁸ Su questo cfr. anche I. SAVONAROLA, *Opera singolare*, c. 12r.

⁴⁶⁹ «Verum illud tum liquet, etiam si quis disciplinas istas vestigiis rite quantum fieri possit indagaverit, necesse esse tamen ut is etiam saepissime offendat; non vide licet ob illa quae supra diximus, sed vel ob ipsam potius rei naturam, vel quoniam maior est nostra imbecillitas, quam ut tante professionis magnitudini pares simus. Et enim cum omnis contemplatio, quaecumque in materiae affectionibus versatur, magis verisimilia captet quam quicquam pro vero decernat. Cum vero hoc illius maxime proprium, quae quasi confusa ex multis inter se dissimilibus est atque ex antiquis errantium siderum figuris aspectibusque dependet; quoniam quae circa rerum eventus observata sunt a priscis, ea nos aetati nostrae, quotiens quidem ad eundem modum se res habet, accomodandus. Ceterum quis non videt evenire illud posse, ut figurae ipsae atque aspectus magis minusve inter se similes sint, longis temporum anfractibus, ut autem concordia prorsus eadem cunctorum quae in caelo sunt, praesertim si terram quoque adiunxeris, revertatur, ne sperandum quidem videtur, nisi quis forsitan inaniter glorioseque se iactet in comprehendendis cognoscendisque rebus quae, vel comprehendi suapte natura penitus nequeunt, vel eo certe spatio temporis quod sit hominis modo sensibus indultum. Quo fit ut, dissimilibus propositis exemplis, etiam quandoque in praescitis aberretur. Atque in his aspiciendis, quae circa ambientem nos rerum naturam proveniunt, nihil praeter ea est arduum. In ipsis autem genituris, atque in privatis omnino singulorum collationibus, nec parvae nec leves incidunt

quale il grande astrologo affermava che la Luna, essendo più vicina alla terra rispetto ad altri corpi celesti, è più umida. Ad essa ascenderebbe il vapore umido della terra.

Sempre alla distanza dalla terra risalirebbe poi l'aridità di Saturno, in quanto il pianeta si allontanerebbe dal vapore terrestre; mentre la sua secchezza si spiegherebbe col suo allontanarsi dal calore del sole. Giove, infine, sarebbe temperato in virtù della sua posizione intermedia tra il gelo di Saturno e il calore di Marte. Anche per Giovanfrancesco, il quale su questo punto entra nuovamente in polemica con Bellanti, tale impostazione è improponibile.⁴⁷⁰

Bellanti, riprendendo le argomentazioni dell'astrologia dotta medievale a lui precedente, aveva spiegato come non dovesse intendersi l'affermazione di Tolomeo quasi che egli intendesse attribuire delle qualità ai pianeti, ma soltanto ai loro effetti. Sulla stessa linea anche l'astrologo Gabriele Pirovano, il quale precisa che «planetæ non abent istas qualitates et complexiones elementorum, nisi effective».⁴⁷¹ I corpi celesti non causerebbero alcunché «per essentiam formaliter, sed effective».⁴⁷²

È questo un punto cruciale del dibattito e che trova una sua formulazione compiuta e filosoficamente fondata nelle opere del fisico medievale Pietro d'Abano. Autore ben noto a Gianfrancesco – da lui ritenuto un negromante –,⁴⁷³ l'Abanense è utilizzato circa un secolo dopo anche da Della Porta

causae quibus sui cuique mores conciliantur. Nam et seminum differentiae plurimum valent ad generis proprietatem quando, etiam si idem corpus ambiens idemque finitor sit, plurimum tamen momenti habet unumquodque seminum ad universalem figuræ peculiaris informationem, puta in homine, equo et aliis. Afferunt et loca generationis non minimum discriminis. Nam si genus idem seminis, ut vide licet humanum, statusque idem fuerit ambientis omnia corporis, plurimum tamen ex regionum diversi tate corporibus animisque distant qui gignuntur. Plurimum quoque interest ad vitæ actus variandos, etiam si cetera paria sint, quibus quisque cibis, aut quibus utatur moribus. Quod nisi unumquodque horum intra ambientis corporis causam contineatur (quod vim scilicet hanc habet potissimam) ut illis ipsis, quamobrem talia sint, pars aliqua sit causæ; quod contra cum fit, plurimum habere omnino possunt in quo haesitent hi, qui se omnia posse opinantur, quamvis non eadem plane sint, ex sola tamen sublimium corporum motione dignoscere», G. P. DELLA MIRANDOLA, *Disputationes*, cit., pp. 100-104.

⁴⁷⁰ Cfr. G. F. PICO DELLA MIRANDOLA, *De rerum praenotione*, cit., p. 543. Cfr. G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Disputationes*, v. 1, p. 72; I. SAVONAROLA, *Opera singolare*, p. 12r.

⁴⁷¹ Cfr. G. PIROVANO, *De astronomiae veritate*, Basileae, MDLIII, p. 285.

⁴⁷² Ivi, p. 290.

⁴⁷³ Cfr. G. F. P. DELLA MIRANDOLA, *De rerum praenotione*, pp. 493-94. Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Gianfrancesco Pico, la vanità dell'astrologia e la stregoneria*, in *Giovanni e Gianfrancesco Pico. L'opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, a cura di P. Castelli, Firenze, Olsckhi, MCMXCVIII, pp. 213-228.

proprio per ribadire la validità del “sapere astrologico” di impronta tolemaica.⁴⁷⁴

L'importanza del *De rerum praenotione* in ambito antiastrologico – limitandosi a riproporre fedelmente la lezione delle *Disputationes* – sembrerebbe alquanto circoscritta, se non fosse, però, per l'elemento demonologico. Come già nel trattato di Savonarola, nel *De rerum praenotione* la confutazione dell'astrologia è sostenuta anche per il tramite di argomentazioni religiose che ne sottolineano il carattere “diabolico”. A differenza di Savonarola, Giovanfrancesco insiste sulla commistione tra astrologia e arti magiche proibite, elemento assente nel trattato savonaroliano. Questo conduce alla messa in discussione non solo dell'astrologia in quanto arte divinatoria, ma alla messa al bando della stessa razionalità sottesa a questo “sistema del mondo”: una razionalità che – in questo frangente storico – va sempre più configurandosi come alternativa a quella dei demonologi.⁴⁷⁵

LA DIABOLIZZAZIONE DELL'ASTROLOGIA DAL CONCILIO DI TRENTO ALLA *COELI ET TERRAE* DI SISTO V

La discussione sull'astrologia in virtù del suo essere una «discipline charnière entre la divination magique et une science rationnelle»,⁴⁷⁶ è sempre stata caratterizzata da un'ambiguità di fondo. Se i Padri latini e su tutti Agostino, insistendo sulle radici pagane della disciplina l'avrebbero considerata come un sapere di ispirazione diabolica, i dotti medievali avrebbero ritenuto non solo possibile, ma addirittura doveroso un discorso atto a distinguere l'astrologia razionale e lecita dall'astrologia con

⁴⁷⁴ Cfr. D. VERARDI, *L'ambigua presenza di Giovanni Pico della Mirandola nella Coelestis physiognomonica di Giovan Battista Della Porta*, cit.

⁴⁷⁵ Non a caso è proprio al *De rerum praenotione* – in virtù di questo accrescimento dell'intervento diabolico nelle cose naturali – a cui si rivolge per confutarlo il *De incantationibus* di Pietro Pomponazzi, testo nel quale, tra l'altro, l'occulto naturale è spiegato “astrologicamente”, ossia tramite un influsso specifico degli astri provocato anche dal “luogo”. Sottendendo un cosmo aristotelico dalla struttura astrologica (punto ferocemente avversato da Giovanni Francesco e dallo stesso Giovanni Pico), il Peretto nega l'intervento diabolico nella natura, mettendo altresì in discussione la possibilità di dimostrare razionalmente – *in via Aristotelis* – la stessa esistenza di entità demoniache (e demoniche), elemento essenziale, al contrario, per i demonologi di ogni tempo.

⁴⁷⁶ G. FEDERICI VESCOVINI, *Le Moyen Âge magique*, cit., p. 319.

implicazioni nigromantiche. D'altronde già Tolomeo⁴⁷⁷ ne aveva fatto una disciplina espunta da elementi sovrannaturali, strutturandola come un sapere meramente probabile del futuro. Tullio Gregory ha messo in luce come nel Medioevo, anche grazie alla mediazione della cultura scientifica araba, essa si sarebbe realizzata «nella conoscenza dei moti celesti lungo un itinerario razionale che nulla deve alla fede e alla grazia».⁴⁷⁸

Questa pacifica accettazione dell'astrologia da parte dei dotti medievali, che tra XIV e XV secolo avrebbe goduto di una fortuna considerevole anche dal punto di vista socioculturale e politico,⁴⁷⁹ al tempo di Della Porta sarebbe stata sempre meno scontata.

Nel 1557 il Sommo Pontefice Paolo IV, durante la celebrazione del Concilio Ecumenico di Trento (1545-1563), ordina ai Cardinali inquisitori generali di comporre un «Indice» dei libri proibiti. Il cosiddetto *Index auctorum et librorum prohibitorum* o *Index Paulinus* viene, in effetti, promulgato e pubblicato nel 1559. L'indice paolino è l'unico *Indice* elaborato dall'Inquisizione romana, il più severo della storia per le condanne e le proibizioni promulgate. Il pontefice Paolo IV, dal quale l'indice prende il nome, è stato per vari anni inquisitore generale. Egli è, del resto, uomo di inflessibile rigore nella difesa dell'ortodossia e la sua scelta di affidarsi non più ai vescovi, ma all'Inquisizione per il controllo dell'intera produzione intellettuale dell'epoca risponde ad una precisa logica repressiva messa in atto dal papa, coerente, tra l'altro, alla sua storia personale di inquisitore. Nell'*Indice* paolino si condannano, in ordine, tutti gli scritti riguardanti «*Artis divinatricis encomia et patrocinia*», «*Chiromantiae libri*», «*Elementa magica*», «*Geomantiae libri*», «*Hydromantiae artis opera omnia*», «*Necromantiae opera et scripta*», ovvero ogni opera di carattere astrologico e di magia. Come è noto, bisognerà attendere il pontificato di Pio IV per una significativa revisione dell'*Indice*. Il pontefice, accogliendo una petizione emersa in seno allo stesso Concilio Tridentino, farà rivedere e aggiornare l'*Index librorum prohibitorum*, promulgandolo con la *Costituzione*

⁴⁷⁷ Cfr. C. TOLOMEO, *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, cit..

⁴⁷⁸ Cfr. T. GREGORY, *Astrologia e teologia nella cultura medievale*, in *Mundana Sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1992, pp. 291-328:306-307.

⁴⁷⁹ Cfr. J.-P. BOUDET, *Entre science et nigromancie*, cit., pp. 283-349.

Dominici gregis del 24 marzo 1564. All'«Indice» vero e proprio saranno premesse dieci *Regulae*, da osservare nella redazione di quest'ultimo. Tra di esse, la «Regula IX», di specifico interesse per l'astrologia e le arti magiche, dichiara:

Libri omnes et scripta Geomantiae, Hydromantiae, Aeromantiae, Pyromantiae, Oniromantiae, Chiromantiae, Necromantiae, sive in quibus continentur sortilegia, veneficia, auguria, auspicia, incantationes artis magicae, prorsus rejiciuntur. Episcopi vero diligenter provideant, ne Astrologiae iudiciariae libri, tractatus, indices legantur vel habeantur, qui de futuris contingentibus, successibus, fortuitisve casibus, aut ijs actionibusquae ab humana voluntate pendent, certo aliquid eventurum affirmare audent. Permittuntur autem iudicia et naturales observationes, quae navigationis, agriculturae, sive medicae artis invandae gratia, conscripta sunt.

Pio IV è un uomo notoriamente moderato e con spiccate attitudini riformatrici. Facendo rivedere l'*Indice* paolino, da lui considerato troppo restrittivo, limita, in effetti, la condanna ai soli scritti eretici. Egli, inoltre, riconsegna ai vescovi quel ruolo di controllo che, invece, Paolo IV aveva attribuito alla sola Inquisizione, assegnando il compito di aggiornare l'*Indice* ad una commissione di vescovi, e promulgandolo in nuova forma nel 1564, nella fase conclusiva del Concilio di Trento. È interessante notare come nel nuovo *Indice* venga preservata dalla condanna l'«astrologia naturale», intendendosi con questa espressione quella capacità previsionale che risulta dipendere dalla conoscenza delle leggi naturali o derivante dalla pratica diuturna e secolare di osservazioni naturalistiche. Inoltre, non viene proibita nemmeno la possibilità di redigere effemeridi astronomiche, essendo, invece, precluso il loro uso in chiave astrologica, connettendo, cioè, valore di segno e/o di causa a certi fenomeni celesti, riconosciuti come periodici o viceversa percepiti come eccezionali.⁴⁸⁰

L'*Indice* tridentino rimarrà formalmente in vigore fino all'emissione del successivo ad opera di Clemente VIII, nel 1596. Tuttavia, bisogna evidenziare come dopo la morte di Pio IV, il suo successore Pio V, già commissario generale della Congregazione del Santo Uffizio, intenti un graduale ripristino dello spirito restrittivo dell'*Indice* promulgato da Paolo IV. Un aggiornamento dell'*Indice*, realizzato all'epoca del pontificato di Sisto V, ma rimasto inedito per la morte del Pontefice, viene promulgato in

⁴⁸⁰ Cfr. *Index librorum prohibitorum* ..., Romae, Apud Paulum Manutium, 1564.

versione definitiva soltanto da Papa Clemente VIII nel 1596, donde il nome *Index Clementinus*, con la Bolla *Sacrosantum chatholicae fidei*. All'indice saranno premesse alcune *Osservazioni* riguardanti le regole già dettate da Pio IV, nonché alcune precise indicazioni riguardo la censura, la correzione e la pubblicazione a stampa dei libri. Tra le *Observationes ad Regulas Indicis*, quella «Circa nonam regulam» contiene un esplicito richiamo al tema delle arti magiche e dell'astrologia. In essa si dichiara:

Circa Regulam IX eiusdem Indicis ab Episcopis et Inquisitoribus Christifideles sedulo admonendi sunt, quod in legentes aut retinentes contra regulam hanc libros huius-modi Astrologiae, divinationum, et sortilegiorum, rerumque aliarum in eadem Regula expressarum, procedi potest, non modo per ipsos Episcopos, et Ordinarios, sed etiam per Inquisitores loco rum, ex constitutione fel. Rec. Sixti Papae Quinti contra exercentes Astrologiae iudiciariae artem, et alia quaecumque divinationum genera, librosque de eis legentes ac tenentes, promulgata sub Datum Romae apud Sanctum Petrum, anno Incarnationis Domini MDLXXXV, Nonis Ianuarij, Pontificatus sui anno primo.

Con questa *Osservazione* si recepiscono entro la normativa canonica dell'*Index* le prescrizioni della Bolla *Coeli et Terrae* di Papa Sisto V, promulgata in data 5 gennaio 1586.⁴⁸¹

Con la promulgazione della *Coeli et terrae*⁴⁸² si verifica una demonizzazione dell'astrologia che prevede il futuro anche per quanto concerne i suoi aspetti non commisti con alcuna forma di magia. Mettendo ai margini secoli di elaborazione concettuale intorno al tema della conoscenza probabile degli futuro, il pontefice equipara l'astrologia giudiziaria a tutte le altre arti diaboliche. La previsione delle azioni future dipendenti dal libero arbitrio è sempre deplorabile, anche quando dichiara di procedere per congetture.

⁴⁸¹ Cfr. *Index librorum prohibitorum ...*, Romae, Apud Impressores Camerales, 1596, ma anche P. PIZZAMIGLIO, *L'astrologia in Italia all'epoca di Galileo Galilei (1550-1650)*, Milano, Vita e Pensiero, 2004.

⁴⁸² *Constitutio S.D.N.D. SIXTI PAPAE QUINTI contra exercentes Astrologiae Iudiciariae Artem, Et alia quaecumque divinationum genera, librosque de eis legentes, ac tenentes*, apud haeredes Antonij Bladij, Romae 1586, in L. TOMMASETTI et Collegii adiecti Romae virorum s. theologiae et ss. canonum perito rum, *Bullarium Romanum* (Tomi XXIV), Augustae Taurinorum: Seb. Franco, H. Fory et Henrico Dalmazzo editoribus: [poi] A. Vecco et sociis, 1857-1872, Tomo VIII, 1863, pp. 646-650. La bolla è stata pubblicata anche in lingua volgare: *Constitutione della Santità di N. S. Sisto Papa Quinto. Contra coloro che esercitano l'arte dell'astrologia giudiziaria, et qualunque altra sorte di divinazioni, sortilegii, superstizioni, strigarie, incanti, etc. E contra coloro che leggono e tengono libri intorno a tal materia etc.*, Roma, presso gli Heredi di Antonio Blado Stampatori camerati, 1586, poi, Bologna, per Alessandro Benaci, MDLXXXVI. Quest'opera è stata riedita in *Appendice* al testo T. CAMPANELLA, *Opuscoli astrologici*, a cura di Germana Ernst, Milano, Bur, 2003, pp. 255-267.

A essere messo in discussione è un punto nevralgico del dibattito sull'arte astrologica così come era stata strutturata da Tolomeo e che, su questo specifico aspetto era stata recepita da Tommaso d'Aquino e da gran parte dei dotti e dei teologi medievali.⁴⁸³ Si tratta della possibilità di considerare l'astrologia come un sapere accettabile in quanto soltanto probabile.

Il merito di aver posto le basi per una più approfondita discussione intorno alla *Coeli et terrae*, evidenziandone l'importanza per il dibattito filosofico del tempo, va ad un pionieristico saggio di Germana Ernst pubblicato nel 1991.⁴⁸⁴ In questo studio Ernst affronta il problema dei difficili rapporti che i filosofi del tempo ebbero con il documento papale, da lei studiato in relazione: 1) alla successiva bolla *Inscrutabilis* di Urbano VIII e 2) alla vicenda intellettuale di Tommaso Campanella.⁴⁸⁵

In un saggio pubblicato nel 2012⁴⁸⁶ si è soffermato su questo argomento anche Darrel Rutkin. Lo studioso ha ipotizzato⁴⁸⁷ che la *Coeli et terrae* sia il risultato di una lettura "radicale" della lezione di Tommaso d'Aquino. Nel corso dei secoli, la presenza in Tommaso di passi più o meno perentori sull'argomento avrebbe dato adito, secondo Rutkin, a riletture contrastanti del suo pensiero.

Nella *Coeli et terrae* Sisto V rilegge Tommaso alla luce di Agostino⁴⁸⁸ e ne accentua gli aspetti meno possibilisti concernenti l'astrologia.⁴⁸⁹

⁴⁸³ Cfr. T. GREGORY, *Astrologia e teologia nella cultura medievale*, cit.

⁴⁸⁴ G. ERNST, *Dalla bolla Coeli et terrae all'Inscrutabilis. L'astrologia tra natura, religione e politica nell'età della Controriforma*, in, *Religione, ragione e natura*, cit., pp. 255-279.

⁴⁸⁵ A questo saggio ho fatto riferimento in due miei articoli, pubblicati rispettivamente nel 2009 e nel 2011, dedicati: 1) alla ricostruzione dei rapporti tra le posizioni astrologiche della Chiesa cattolica durante il Concilio di Trento e quelle maturate al tempo di Sisto V; 2) ad una prima ricognizione delle fonti patristiche e medievali della *Coeli et terrae*, da me individuate in Sant'Ambrogio, Sant'Agostino, Gregorio Magno, Tommaso d'Aquino e Bonaventura. Cfr. D. VERARDI, *Astrologia e Controriforma. A proposito della Coeli et terrae di Sisto V*, «Sapienza. Rivista di teologia e filosofia», 62, 2009, pp. 349-356. D. VERARDI, «Gli astri, gl'angeli e li vescovi». *Le fonti patristiche e medievali del pensiero astrologico di Sisto V*, «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», 46, 2011, pp. 147-156.

⁴⁸⁶ Cfr. D. RUTKIN, *Astrologia e divinazione in Tommaso d'Aquino*, in *Il linguaggio dei cieli. Astri e simboli nel Rinascimento*, a cura di G. Ernst e G. Giglioni, Roma, Carocci Editore, pp. 23-37.

⁴⁸⁷ Cfr. *Ibidem*.

⁴⁸⁸ Da una lettura agostinizzante di Tommaso non furono immuni i due maestri domenicani, Sprenger e Istitoris, divenuti celebri per aver composto il *Malleus Maleficarum*. In questo testo, atto a fornire solide basi filosofiche, dottrinali e giuridico-procedurale alla bolla *Summis desiderantis affectibus* di Innocenzo VIII, Tommaso è radicalizzato attraverso una serie di rimandi alla sua opera del tutto decontestualizzati, tesi a virarne il senso nella direzione di Agostino. Cfr. C. BUCCOLINI, *Il diavolo nel Malleus maleficarum*, in *Il Diavolo nel Medioevo*, cit., pp. 519-551.

Tommaso⁴⁹⁰ nella *Summa theologiae* individua due tipologie di astrologia: a) un'astrologia naturale e lecita, che condurrebbe alla "predizione" e alla "precognizione" di alcuni eventi futuri conoscibili tramite il pensiero causale; e b) un'astrologia superstiziosa, che invece presumerebbe di poter "divinare" i futuri contingenti (affidati alla scelta razionale o al caso). Se per Tommaso gli astri non possono influenzare direttamente la mente umana, ciò può avvenire indirettamente, inclinando un uomo ad agire in un determinato modo attraverso l'influsso sul corpo. Tuttavia, precisa l'Aquinate, anche se spesso veritiere le previsioni degli astrologi sulle azioni umane sono soltanto probabili, mai certe, restando valido l'antico adagio attribuito a Tolomeo secondo il quale *Sapiens dominabitur astris*:

Corpora caelestia non possunt esse per se causa operum liberi arbitrii. Possunt tamen ad hoc dispositive inclinare: in quantum imprimunt in corpus humanum, et per consequens in vires sensitivas, quae sunt actus corporalium organorum, quae inclinant ad humanos actus. Quia tamen vires sensitivae obediunt rationi, ut patet per Philosophum, in III de Anima et in Ethic, nulla necessitas ex hoc libero arbitrio imponitur, sed contra inclinationem caelestium corporum homo potest per rationem operari.⁴⁹¹

Tommaso, pur riconoscendo la validità della previsione congetturale delle azioni future umane, considera in ogni caso illecita la predizione dei futuri contingenti e degli eventi casuali, inconoscibili attraverso un rigoroso discorso razionale di matrice aristotelica. Pertanto, i modi degli astrologi di predire il futuro sono due. Il primo:

Quia plures hominum passiones corporales sequuntur, et ideo actus eorum disponuntur, ut in pluribus, secundum inclinationem caelestium corporum: pauci autem sunt, idest soli sapientes, qui ratione huiusmodi inclinationes moderentur. Et ideo astrologi in multis vera praenuntiant: et praecipue in communibus eventibus, qui dependent ex multitudine.

⁴⁸⁹ Da una lettura agostinizzante di Tommaso non furono immuni i due maestri domenicani, Sprenger e Istitoris, divenuti celebri per aver composto il *Malleus Maleficarum*. In questo testo, atto a fornire solide basi filosofiche, dottrinali e giuridico-procedurale alla bolla *Summis desiderantis affectibus* di Innocenzo VIII, Tommaso è radicalizzato attraverso una serie di rimandi alla sua opera del tutto decontestualizzati, tesi a virarne il senso nella direzione di Agostino. Cfr. C. BUCCOLINI, *Il diavolo nel Malleus maleficarum*, in *Il Diavolo nel Medioevo*, cit., pp. 519-551.

⁴⁹⁰ THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae, Secunda secundae*, Qu. 95, A. 1.- 5.

⁴⁹¹ THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae, Secunda secundae*, Qu. 95, A. 5.

Il secondo, indicato da Agostino, «propter daemones se immiscentes».⁴⁹²

Questa duplicità dell'astrologia proposta da Tommaso è un punto assai importante per comprendere anche il dibattito su questo tema in età posttridentina.

Tommaso riconosce che l'astrologia che prevede il futuro condannata da Agostino, ovvero quella che procederebbe per intercessione diabolica, è soltanto una delle due possibili interpretazioni di quest'arte. Esiste un'astrologia lecita, probabile e strutturata sulle leggi dell'astronomia di Tolomeo, affatto compromessa col demonio. Solo quest'astrologia è lecita. Considerando la posizione di Agostino condivisibile solo per l'astrologia superstiziosa che si rivolge o è ispirata dai demoni, Tommaso ha un atteggiamento meno perentorio nei confronti dell'astrologia, che egli non condanna *in toto*.

Per Tommaso, il ricorso al patto diabolico nell'ambito della previsione astrologica è possibile ed esecrabile,⁴⁹³ ma risulta quasi del tutto inutile. D'altronde, come Tommaso stesso ammette, anche se i demoni conoscono alcune cose che avvengono nel futuro (potendo conoscere, come gli uomini, ciò che avviene necessariamente o per lo più), il loro obiettivo è quello di ingannare l'uomo: e ciò possono fare modificando le immagini sensibili o i fantasmi da cui si origina la conoscenza. Pertanto, formulando una demonologia⁴⁹⁴ e un'antropologia dal chiaro segno aristotelico, secondo alcuni interpreti Tommaso traccia un solco profondo tra i due mondi.⁴⁹⁵

Come afferma Alain Bureau, le due concezioni antropologico-demonologiche, quella aristotelico-tomista e quella platonico-agostiniana-francescana⁴⁹⁶ si sarebbero fronteggiate nel corso dei secoli in relazione al problema della reale azione dei demoni nel mondo naturale e del «patto» col diavolo. Alcuni protagonisti del dibattito vedono effettivamente in Agostino

⁴⁹² THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae, Secunda secundae*, Qu. 95, A. 5.

⁴⁹³ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *De iudicis astrorum*, II. 38-52.

⁴⁹⁴ Sul razionalismo demonologico di Tommaso si vedano le pagine di G. FEDERICI VESCOVINI, *Le Moyen Âge magique. La magie entre religion et science aux XIII^e et XIV^e siècles*, Paris, Vrin, 2011, pp. 97-114; e lo studio di P. PORRO, *Il diavolo nella teologia scolastica: il caso di Tommaso d'Aquino*, in *Il diavolo nel Medioevo*, cit., pp. 77-99.

⁴⁹⁵ Su questo cfr. le riflessioni di P. PORRO, *Il diavolo nella teologia scolastica: il caso di Tommaso d'Aquino*, cit., p. 97.

⁴⁹⁶ Cfr. A. BOUREAU, *Satana eretico. Nascita della demonologia nell'Occidente medievale (1280-1330)*, trad. It., Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2004.

e in Tommaso le due *auctoritates* a cui rivolgersi, rispettivamente, per condannare o per difendere l'astrologia. L'utilizzazione dell'una sembra andare di pari passo, in alcuni casi, alla destituzione o alla "falsificazione" dell'altra. Questo atteggiamento può essere notato, per esempio, nelle accuse mosse all'astrologia da Nicola Oresme⁴⁹⁷ e, soprattutto, da Giovanni Pico della Mirandola. Se Oresme, oltre a pervenire ad una serrata critica dell'arte anche nei suoi aspetti tecnici, tenta di destituire quale sua *auctoritas* teologica Tommaso d'Aquino (riabilitando, invece, il vescovo di Ippona)⁴⁹⁸; il Pico delle *Disputationes*, lettore di Oresme⁴⁹⁹, condanna senza appello l'astrologia divinatrice.

Dal punto di vista della scienza necessaria di Aristotele così come interpretata da Pico, un'astrologia come quella di Tolomeo⁵⁰⁰ che riconosce essa stessa il suo carattere congetturale, non potrà mai essere considerata scientifica. Attraverso una lettura restrittiva di Tommaso (e dello stesso Aristotele), Pico afferma con Agostino che qualsiasi cosa gli astrologi predicano lo fanno sempre «occulta daemonum afflatione».⁵⁰¹

La posizione del pontefice francescano si inserisce in una tradizione anti-astrologica preesistente che vede in Pico un indubbio protagonista. Il dibattito, però, risente non poco del ingresso dell'autorevole, e per certi versi anche originale, posizione del pontefice.

La fortuna della lezione di Pico (del Pico delle *Disputationes*) in questi decenni è piuttosto consistente. Indicativo di questa tendenza nel contesto napoletano è il fatto che nelle sue *Invettive, orationi et discorsi*, un aristotelico come Rao, esponendo le possibili riserve che si potrebbero muovere all'astrologia giudiziaria affianca alle *auctoritates* di Pico della Mirandola e di Savonarola, (i quali – sostiene Rao – fondano la loro

⁴⁹⁷ Cfr. N. ORESME, *Quaestio contra divinatores horoscopios*, a cura di S. Caroti, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 43, 1977, pp. 201-310.

⁴⁹⁸ Cfr. S. CAROTI, *La critica contro l'astrologia di Nicola Oresme e la sua influenza nel Medioevo e nel Rinascimento*, «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei», ANNO CCCLXXVI, 1979. Serie VIII – Volume XXIII, fascicolo 6, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 1979, 545-685. Sulla critica a Tommaso in relazione alla riabilitazione di Agostino, cfr. 590-591.

⁴⁹⁹ Cfr. S. CAROTI, *La critica contro l'astrologia di Nicola Oresme etc.*, cit., p. 659 e seg.

⁵⁰⁰ Cfr. G. P. DELLA MIRANDOLA, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, cit., vol. 1, p. 7.

⁵⁰¹ G. P. DELLA MIRANDOLA, *Disputatione adversus astrologiam divinatricem*, cit., vol. 1, p. 172.

confutazione dell'astrologia sulla scorta di Aristotele e della sua concezione della scienza esposta in *Metafisica*), quella teologica di Agostino, secondo il quale – chiosa Rao – gli astrologi predicano talvolta il vero per ispirazione diabolica.⁵⁰²

Nella *Scala naturale*, scritta due decenni prima del pontificato di Sisto V, Maffei ripropone anch'egli le argomentazioni di Pico della Mirandola sull'impossibilità dell'astrologia di costituirsi come scienza. Anche per Maffei, essa non possiederebbe il grado di universalità richiesto dalla lezione di Aristotele in *Metafisica e Analitici Posteriori*.⁵⁰³

Per Sisto V, il quale come emerge dall'elenco dei testi presenti nella sua biblioteca ha ben presente, oltre alla lezione di Agostino, anche quella di Pico – la previsione del futuro dell'uomo – al di là di qualsiasi distinzione logica ed ontologica attraverso la quale i fisici ed astrologi, dal Medioevo in poi, avevano tentato di salvaguardare il libero arbitrio –⁵⁰⁴ è sempre un atto diabolico. L'astrologia – asserisce Sisto V – va considerata una “falsa scienza”. In un momento di divisione delle Chiese, con il luteranesimo che mina alla base l'idea del libero arbitrio, l'astrologia, anche nella sua accezione di arte meramente probabile, è percepita come pericolosa per la salvaguardia della fede, non perché essa comprometta *tout-court* il libero arbitrio, ma in quanto avrebbe potuto farlo.

A sostegno delle sue argomentazioni, Sisto V mette da parte l'interpretazione moderata di Tommaso secondo la quale esisterebbe un'astrologia lecita (quella tolemaica) distinta da un'astrologia diabolica. D'altro canto, già il domenicano Savonarola aveva potuto criticare l'astrologia senza fuoriuscire dalla lezione di Tommaso, per il quale – in fondo – il tema astrologico sembrava ricoprire un ruolo non propriamente

⁵⁰² Cfr. C. RAO, *Invettive, Orations et Discorsi*, c. 239r e segg.

⁵⁰³ Cfr. G. C. MAFFEI, *Scala naturale*, cit., p. 115 e p. 117.

⁵⁰⁴ Gli astrologi latini ed arabi, che erano anche credenti, non negavano la libertà dell'anima umana, ma la salvaguardavano attraverso sottili argomentazioni che troveranno sistemazione nel *Lucidator dubitabilium astronomiae* di Pietro d'Abano e nelle *Questiones de anima* di Biagio Pelacani da Parma. Tali sofisticazioni concettuali sarebbero state aborrite già da Coluccio Salutati. Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Coluccio Salutati e Paolo Dagomari sull'astrologia delle scelte (elezioni)*, in *Le radici umanistiche dell'Europa. Coluccio Salutati cancelliere e politico*, Firenze, Edizioni Polistampa, 2012, pp. 369-384.

centrale.⁵⁰⁵ Non dello stesso avviso è Tommaso de Vio, il quale, nel suo celebre e al tempo diffusissimo commento alla *Summa theologiae*, ammette anch'egli la distinzione tra un'astrologia lecita che procede per via di congetture ed una superstiziosa e diabolica, nella quale, come già Tommaso, egli fa rientrare tanto l'astrologia che procede per commercio coi demoni, quanto l'astrologia fatalista che pretende di predire con certezza gli eventi futuri.⁵⁰⁶ Francesco Silvestri, nel suo *Commento alla Summa contra Gentiles*, inasprisce i toni della polemica, ponendo il tema astrologico in Tommaso al centro di un dibattito vivissimo tra XV e XVI secolo. Egli, richiamandosi a Tommaso e a Tolomeo, ammette chiaramente l'influenza inclinante degli astri, seppur in via indiretta per il tramite del corpo. Per il Ferrarese tali inclinazioni non compromettono mai il libero arbitrio e possono sempre essere superate dalla volontà. Sbagliano quegli astrologi fatalisti che pensano che gli astri possano influenzare direttamente l'intelletto. La loro è certamente un'opinione "fabulosa". A cadere sotto i colpi della critica del Silvestri è, però, anche la tesi antiastrologica di Pico. Il Mirandolano aveva affermato che il cielo è causa universale, dichiarando falsa la partizione basata sulla diversa natura degli astri della causalità celeste, da cui, secondo gli astrologi, conseguirebbe una diversificazione degli effetti. Tale diversificazione per il Ferrarese è certa e la posizione di Pico «falsissima».⁵⁰⁷

A fornire le basi concettuali per la condanna di tutta l'astrologia, sia che essa proceda per congetture, sia che pretenda di possedere il grado di scienza certa, è per Sisto V «Augustinus, praecipuum Ecclesiae lumen».⁵⁰⁸

Nella sua critica all'astrologia, Sisto V riprende alcune espressioni dalla *Summa theologiae* (tra gli altri, i riferimenti alla liceità della predizione *per astra* quando sia attuabile tramite il principio aristotelico *scire per*

⁵⁰⁵ G. C. GARFAGNINI, *La polemica antiastrologica del Savonarola ed i suoi precedenti tomistici*, in *Filosofia, scienza e astrologia nel Trecento europeo: Biagio Pelacani Parmense*, a cura di G. Federici Vescovini e F. Barocelli, Padova, Il Poligrafo, 1992, pp. 155-179.

⁵⁰⁶ Cfr. *Summa* S. THOMAE AQUINATIS, Cum Commentariis R. D. D. Thomae DE VIO CAIETANI, LVGDVNI, MLXXXI, Pars. II, *Secunda secundae*, Questio XCV, a. 5, p. 337.

⁵⁰⁷ *Summa* Divi THOMAE AQUINATIS *Contra Gentiles*, fratris FRANCISCI DE SILVESTRIS FERRARIENSIS, Doctoris Theologi, & totius ordinis Praedicatorii Generali Magistri, Commentariis illustrata, Apud Petrum Landry, Lugduni, MDLXXXVI, Liber tertius, Super cap. 84, p. 477 e 479.

⁵⁰⁸ *Constitutio* S.D.N.D. SIXTI PPAE QUINTI *contra exercentes Astrologiae*, p. 647.

causam).⁵⁰⁹ Tuttavia, nonostante Sisto V utilizzi porzioni di testo estrapolate dalla *Summa*, egli rifiuta con Agostino qualsiasi appoggio all'astrologia. Questa rilettura di Tommaso alla luce di Agostino è rintracciabile già nelle *Disputationes*⁵¹⁰ e nel trattato di Savonarola.⁵¹¹ Il contributo di Sisto V alla lotta alla razionalità degli astrologi consiste nel fatto che, in virtù del suo ruolo di pontefice, egli può ridisegnare i rapporti tra queste due autorità cristiane e, con un atto spirituale e politico, tentare di fare della sua interpretazione della lezione tommasiana l'unica lecita per i cattolici.

È questa un'operazione non facile, piena di insidie anche per un pontefice. Abbiamo visto come i più celebri esponenti della tradizione tomista propendessero per una lettura moderatamente favorevole nei confronti dell'astrologia congetturale. Non a caso, quando qualche decennio più tardi Urbano VIII avrebbe confermato ed inasprito le posizioni di Sisto V, Tommaso Campanella avrebbe difeso l'astrologia rifacendosi proprio a Tommaso d'Aquino e al suo celebre commentatore Gaetano. Il filosofo di Stilo infatti, – il quale, va ricordato, era anch'egli un domenicano –, avrebbe provato a mitigare le tesi di Sisto V ribadendo quelle da lui considerate genuinamente tommasiane. Pertanto, se con Tommaso Sisto affermava

Quamobrem dubitandum non est, in huiusmodi futurorum contingentium et fortuitorum eventum inquisitione et praecognitione, diaboli operationem se fallaciter immiscere, ut sua fraude ac dolis miseris nomine a via salutis avertat, et laqueo damnationis involvat,

Campanella⁵¹², nel tentativo di difendere i fondamenti razionali e naturali dell'astrologia, avrebbe ribadito, anch'egli con Tommaso, che «Diabolus ... opera naturae non ingreditur».⁵¹³

Il messaggio dello Stilese, trasmesso in uno stile involuto e complesso tipico di quest'epoca, è chiaro nella sostanza: condannare l'astrologia e i suoi

⁵⁰⁹ Cfr. *Ibidem*.

⁵¹⁰ Cfr. S. CAROTI, *Le fonti medievali delle Disputationes ad versus astrologiam divinatricem*, in *Nello specchio del cielo*, cit., pp. 67-93, 79-83.

⁵¹¹ Cfr. G. C. GARFAGNINI, *La questione astrologica tra Savonarola, Giovanni e Giovan Francesco Pico*, in *Nello specchio del cielo*, cit., pp. 117-141.

⁵¹² Su Campanella e la demonologia cfr. G. ERNST, *Magia, divinazione e segni in Tommaso Campanella*, in *La magia nell'Europa moderna tra antica sapienza e filosofia naturale*, cit., pp. 589-611.

⁵¹³ T. CAMPANELLA, *Disputatio an bullae SS. Pontificum Sixti V et Urbani VIII contra iudicarios calumniam in aliquo patiantur*, in *Opuscoli astrologici*, a cura di G. Ernst, Milano, Bur, 2003, p. 214.

sostenitori avrebbe comportato, di conseguenza, contraddire apertamente Tommaso, già dottore della Chiesa.

Era questo un problema ben presente al francescano Sisto V, che non a caso non avrebbe mai polemizzato direttamente con Tommaso, limitando però nei fatti il peso di una sua possibile interpretazione moderata circa l'astrologia. Nel tentativo di arginare un'interpretazione moderata della lezione dell'Aquinate⁵¹⁴ egli nomina Dottore della Chiesa San Bonaventura, con l'esplicito compito di affiancare a Tommaso un nuovo "faro" per la Cristianità.⁵¹⁵

Non bisogna esagerare, dunque, circa una effettiva distanza della posizione di Sisto V da quella di Tommaso d'Aquino. Nella posizione di compromesso del pontefice è presente il medesimo tentativo – già presente in Tommaso – di limitare il potere di uomini e diavoli in relazione alla possibilità di conoscere quegli eventi futuri umani afferenti al libero arbitrio. Tuttavia, a prendere subito piede è l'idea secondo la quale, a guidare l'operazione culturale di Sisto V contro l'astrologia, più Tommaso, sia Agostino.

Di un certo interesse è l'interpretazione della vicenda che fornisce Girolamo Mercurio Valenti, il quale, commentando la bolla sistina a tredici anni dalla morte del pontefice, accosta l'operazione del papa francescano proprio alla condanna dell'astrologia operata da Agostino. Scrive Mercurio Valenti a proposito delle motivazioni che avrebbero spinto Sisto:

Santo Agostino nell'isposizione del Salmo 61 dice, che quei libri che san Luca ne gli Atti delli Apostoli dice esser stati bruciati in Efeso da alcuni, che si convertirono alla Predica di San Paolo, erano libri di Negromanzia, o di Astrologia giudiziaria, perché poche volte l'una va senza l'altra.⁵¹⁶

Sempre all'Esposizione del Salmo 61 di Agostino ricorre, per spiegare le motivazioni che spinsero Sisto V a condannare l'astrologia, Giovanni

⁵¹⁴ Significativo mi sembra che al tempo di Sisto V l'opera del Gaetano sia al centro di alcuni sospetti, tanto che compare tra i testi da emendare. Ci si interroga se e con quale criteri l'opera del cardinale debba essere espurgata, problema che si trascina dai tempi di Pio V. Su questo punto cfr. S. RICCI, *Inquisitori, censori, filosofi sullo scenario della Controriforma*, Roma, Salerno Editrice, 2008, pp.262-267.

⁵¹⁵ Sul ruolo di Bonaventura e la sua importanza nel pensiero di Sisto V cfr. il mio *'Gli astri, gl'angeli e li vescovi'*, cit.

⁵¹⁶ G. M. VALENTI, *Degli errori popolari d'Italia*, libri sette, divisi in due parti. Appresso Gio. Battista Ciotti Senese, MDCIII, p. 203.

Battista Noceto, che in un'opera del 1663 ricorda come, nel racconto successivo all'esposizione del salmo, Agostino rievoca l'episodio di un astrologo che, convertitosi, avrebbe confessato di essere stato, nella sua pratica di astrologo, «seductus» e «seducens». Quest'arte è tanto per Agostino, quanto per Sisto V, frutto di un'ispirazione diabolica, in quanto può condurre all'errore, sfociando nell'eresia. D'altronde, ricorda sempre Noceto, non mancano nella tradizione cristiana autorità che hanno assimilato la Giudiziaria alla credenza nel Fato, cosicché essa sarebbe

nemica di ogni genere di persone, ripugnante ad ogni ragione, contraria ad ogni legge. Poscia che tutta vuota, e priva di verità, piena di fallacia, scompiglia l'umana vita, conturba la Religione, introduce il Fato nemico della provvidenza divina, sterminatore di ogni virtù, perdizione delle Repubbliche: allenta le redini a huomini ribaldi, e rompicolli a sfogare ogni libidine, ad essere schiavi di ogni malvagità, fino al dare nell'heresia, e finalmente nell'ateismo coloro, che poco apprezzando la pietà, et il timor di Dio, d'ingegno svegliato, e petulante dotati, si danno abbondantemente all'inchiesta di sapere cose arcane, et occulte.⁵¹⁷

Noceto è convinto che Sisto V abbia comunque ben chiara la differenza tra l'astrologia giudiziaria, che predice in via congetturale il futuro degli uomini, e quella fatalista, che considera anche le azioni dipendenti dall'intelletto come sottoposte agli astri. Tuttavia egli la condanna comunque, poiché – secondo il pontefice – essa è pericolosa socialmente e può condurre gli uomini sulla strada dell'errore e dell'eresia.

Anche per un altro interprete, Giuseppe Fambrotto,⁵¹⁸ il motivo della condanna dell'astrologia giudiziaria risiede nella sua pericolosità sociale.⁵¹⁹

E anche per Fambrotto Sisto V, come già Agostino, crede che le «superstizioni astrologiche di questa fatta», «colla scorta di Satana», siano fondate «nelle Stelle».⁵²⁰

D'altronde, riprendendo ed approvando egli stesso le motivazioni che hanno spinto Sisto V a condannare l'astrologia, già Mercurio Valenti affermava che

⁵¹⁷ G. BATTISTA NOCETO, *Astrologia ottima, indifferente, pessima*, Parigi, appresso il Pozzo Certino, 1663, p. 51.

⁵¹⁸ G. FAMBROTTO, *Anti-Gastorello, ovvero Astrologia giudiziaria con brevità e chiarezza dimostrata ignorante, ingannatrice, ridicola, superstiziosa e pernicioso pazzia*, In Padova, per Paolo Fambrotto, 1659.

⁵¹⁹ Ivi, pp. 72-72.

⁵²⁰ Ivi, p. 114.

gli astrologi giudiziari non la finiscono di correre, che diventano maghi o stregoni e patteggiando col diavolo gli donano l'anima, acciò nelle predizioni li faccia pare mirabili; e così le passate tutte, e delle future cose molte gli ne accenna? Come insegna sant'Agostino nel libro 5 della città d'Iddio al 7. dicendo.⁵²¹

Nella *Coeli et terrae*, scriverà ancora alcuni decenni più tardi (1683) Giovanni Battista Grasseti, Sisto V condanna l'astrologia giudiziaria poiché

gli astrologi giudiciarii gravemente peccano non solo, perché la lor professione è proibita dalle leggi humane, e divine; ma anco, perché di certo, e senza dubbio alcuno è per se stessa mala, falsa, e diabolica.⁵²²

Anche per Grasseti l'astrologia è considerata da Sisto V falsa e diabolica in sé: per i pericoli sociali e morali di cui essa è portatrice.

Siamo lontanissimi dalle distinzioni filosofiche elaborate da Tommaso tra un'astrologia lecita, poiché razionale e meramente probabile, e un'astrologia superstiziosa in quanto diabolica e con pretese di certezza nella predizione delle azioni umane. A cadere nel laccio dell'accusa di *superstitio* messa in atto da Sisto V è, in fondo, un uso da lui considerato "superbo", ma soprattutto "pericoloso",⁵²³ della *ratio*.

⁵²¹ G. MERCURIO VALENTI, *Degli errori popolari d'Italia*, cit., p. 198v.

⁵²² Cfr. G. BATTISTA GRASSETTI, *La vera e falsa astrologia. Con l'aggiunta della vera e falsa Chiromanzia*, Roma, Giuseppe Corvo Libraro, MDCLXXXIII, p. 125.

⁵²³ Una distinzione tra astrologia sicura ed astrologia pericolosa è ravvisabile in San Bonaventura da Bagnoregio, figura assai cara a Sisto V. Se, nel *Commento alle Sentenze* (Cfr. BONAVENTURAE II *Sent.*, d. XIV, pars II, art. II, q. 3 ad secundum), il pensatore di Bagnoregio, come già Tommaso d'Aquino e Duns Scoto, riconosce l'influenza degli astri sul piano materiale del cosmo e dell'uomo; nelle *Collationes in Hexaëmeron*, dopo aver distinto l'astronomia dall'astrologia, afferma che quest'ultima è «in parte est vera et in parte periculosa», riconoscendo all'astrologia una sorta di paternità su tutte le pratiche divinatorie: «Haec consideratio mathematica est circa sex: aut circa numeros in sua puritate, et sic est *arithmetica*; aut circa numeros, ut considerantur in sonis, et sic *musica*; aut in quanti tate continua et circa proportiones dimensionas generaliter, et sic *geometria*; aut per additionem de linea visuali, et sic *perspectiva*; aut secundum quantitatem utramque et secundum discretiones numerales et substantiales, vel continuas et discretas, et sic *astrologia*, et illa est duplex: una de corporibus regulatis per motum, et sic *astronomia*; alia de influentia, et haec partim est segura et partim periculosa, et haec est *astrologia*. Periculosa est propter iudicia, quae sequuntur; et ab hac fluit geomantia, vel negromantia et ceterae species divinationis», BONAVENTURAE, *Collationes in Hexaëmeron*, IV, 15, V, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Florentiae 1891, p. 351. Una critica all'astrologia di stampo deterministico è formulata da Bonaventura anche nel *De septem donis Spiritus sancti*, testo nel quale il francescano confuta i tre errori che egli attribuisce ai "filosofi": l'eternità del mondo, il determinismo fatalistico e l'unicità dell'intelletto. Rispetto al secondo errore, ovvero al determinismo fatalistico o più propriamente astrologico, Bonaventura afferma: «Secundus error est de necessitate fatali, sicut de constellationibus: si homo sit natus in tali constellatione, de necessitate erit latro, vel malus, vel bonus. Istud evacuat liberum arbitrium et meritum et praemium: quia, si homo facit ex

Questo accostamento della superbia della scienza alla superbia demoniaca – che tanto peso avrebbe avuto nella demonizzazione della ricerca delle cause delle “virtù occulte” della natura – è ravvisabile proprio in Agostino.

Nel *De civitate Dei*, partendo dall’origine greca del termine “demone” (Cfr. Platone, *Cratilo*, 398b; Lattanzio, *Divinae Institutiones*, II, 14, 6), Agostino lo aveva accostato a quello di *scientia*, ponendo le basi per quella demonizzazione della “superbia scientifica” promossa molti secoli dopo da Sisto V.⁵²⁴ Per Agostino, l’uomo di scienza condivide coi demoni solo la superbia, non certo la scienza. Tra la scienza dei demoni e quella degli uomini vi è uno scarto – ridimensionato da Tommaso – che implicitamente sembrerebbe giustificare, per una sorta di eterogenesi dei fini, la necessità per gli uomini di ricorrere ad essi:

Quamquam etiam ipsa origo huius nominis, si divinos intueamur libros, aliquid affert cognitione dignissimum. Daemones enim dicuntur (quoniam vocabulum Graecum est) ab scientia nominati. Apostolus autem Spiritu Sancto locutus ait: *Scientia inflat, caritas vero aedificat*; quod recte aliter non intellegitur, nisi scientiam tunc prodesse, cum caritas inest; sine hac autem inflare, id est in superbiam inanissimae quasi ventositatis extollere. Est ergo in daemonibus scientia sine caritate, et ideo tam inflati, hoc est tam superbi sunt, ut honores divinos et religionis servitutem, quam vero Deo deberi sciunt, sibi satis egerint exhiberi, et quantum possunt et apud quos possunt adhuc agant. Contra superbiam porro daemonum, qua pro meritis possidebatur genus humanum, Dei humilitas, quae in Christo apparuit, quantam virtutem habeat, animae hominum nesciunt immunditia elationis inflatae, daemonibus similes superbia, non scientia (Cfr. *civ.* 9, 21).

Agostino è convinto che i demoni, a differenza degli angeli, sbagliano spesso le loro previsioni.⁵²⁵ Per il vescovo di Ippona, come sarà per l’Aquinata, ricorrere ad essi sarebbe quindi del tutto inutile. Ma mentre per Agostino l’inutilità del ricorso ai demoni risiede soprattutto nel fatto che essi vogliono ingannarci, per Tommaso tale inutilità corrisponde anche al riconoscimento di una loro effettiva incapacità di conoscere, riguardo al futuro, qualcosa in

necessitate quod facit, quid valet libertas arbitrii? Quid merebitur? – Sequitur etiam, quod Deus sit origo omnium malorum. Verum est, quod aliqua dispositio relinquatur ex stellis; sed tamen solus Deus principatur animae rationali», BONAVENTURAE, *De septem donis Spiritus Sancti*, VIII, 18, V, p. 498.

⁵²⁴ Questo principio agostiniano avrebbe influenzato nel Medioevo anche Bonaventura, secondo il quale la scienza filosofica da sola non è sufficiente a guidare l’uomo. Se, infatti, non si procede ad un suo superamento, essa può anche far “cadere nelle tenebre”, cfr. Bonaventurae, *De septem donis Spiritus Sancti*, IV, 12, V, p. 476: «Philosophica scientia via est ad alias scientias; sed qui ibi vult stare cadit in tenebras».

⁵²⁵ Cfr. *Civ.*, 9, 22.

più dell'uomo. Se per Agostino gli uomini conoscono il futuro meno dei demoni, i quali a loro volta lo conoscono meno degli angeli; per Tommaso angeli, demoni e uomini hanno le medesime limitate possibilità di conoscerlo e mai in relazione a ciò che dipende dal libero arbitrio.

A differenza di Agostino, Sisto V ritiene che il diavolo, come l'uomo, sia assolutamente incapace di conoscere qualsiasi cosa sia afferente al destino. Ad accomunare uomini e diavoli non è quindi solo la superbia, come per Agostino, ma anche l'assoluta mancanza di *scientia* di quegli eventi futuri afferenti al libero arbitrio. È su questo che la posizione di Sisto sembra maggiormente assimilabile a quella di Tommaso, vale a dire in questa sua decisa limitazione del potere degli uomini, come dei diavoli, di conoscere il destino degli uomini.

La conoscenza degli eventi a venire afferenti al libero arbitrio – proclama Sisto V – è preclusa agli astrologi, «sed nec demone ipsi presentire possunt».⁵²⁶

Tuttavia su un aspetto Sisto V è concorde tanto con Agostino, quanto con Tommaso: ovvero sull'assoluto desiderio del diavolo di condurre l'uomo alla perdizione.⁵²⁷ La porta imprudentemente lasciata aperta da Tommaso e da molti teologi della tradizione medievale va chiusa per sempre se non si vuole che da essa si intrufoli nel mondo l'astuto nemico del genere umano. È questo pericolo “diabolico” che va assolutamente scongiurato, condannando una volta per tutte i praticanti l'astrologia giudiziaria *et alia quaecumque divinationum genera, librosque legentes vel tenentes*.

ASTROLOGIA TOLEMAICA E MAGIA NATURALE: GABRIELE PIROVANO

Nonostante le grandi polemiche antiastrologiche esplose per tutto il XVI secolo, l'astrologia intesa quale arte fisica di impronta peripatetica, strutturata sulle leggi dell'astronomia di Tolomeo, gode di grande considerazione negli ambienti universitari italiani.

Antitetica alla visione dell'astrologia proposta da Ficino e propugnata a Napoli da Tafuri, è la proposta dell'astronomo e matematico milanese

⁵²⁶ *Constitutio* S.D.N.D. SIXTI PAPAE QUINTI, cit., p. 646.

⁵²⁷ Ivi, p. 647.

Gabriele Pirovano, professore a Pavia e autore di una *Defensio astronomiae* pubblicata postuma.

Si tratta di un testo poco studiato, assai importante per comprendere la complessità del dibattito italiano sull'astrologia in atto nel XVI secolo. La *Defensio astronomiae* di Pirovano è un interessante esempio di opera di astrologia precedente alla proposta dellaportiana in cui l'autorità del *De natura loci* di Alberto Magno è utilizzata in relazione alla fondazione di una magia naturale astrologica di impianto aristotelico-tolemaico. Inoltre, essa è portatrice di una particolare rilettura di nozioni quali *appetitus* e *concordantia*, attraverso le quali Pirovano interpreta le relazioni tra gli enti terreni e tra questi e gli astri.

La nozione di *concordantia*, in particolare, è sviluppata dall'autore secondo direttive non distanti da quelle che seguirà Della Porta nella sua peculiare rilettura della simpatia o amicizia tra gli enti del piano sublunare e i corpi celesti. Entrambe le proposte sono inquadrabili nell'ambito del peripatetismo astrologico del Rinascimento italiano che, in Pirovano, si pone come esplicitamente alternativo alla proposta ficiniana.

La *Defensio astronomiae* (1507) è riedita con il titolo di *De astronomiae veritate* insieme ad altri due scritti di Lucio Bellanti (1554).⁵²⁸ Non molto sappiamo di Gabriele, se non che, negli anni compresi tra il 1450 e il 1478, è maestro d'abaco a Milano;⁵²⁹ che tra il 1480 e il 1490 «he was assigned to the care of Gian Galeazzo Sforza»; che svolge l'attività di professore (*Ad lecturam medicinae* nell'anno 1481) presso l'Università di Pavia.⁵³⁰

⁵²⁸ Cfr. G. PIROVANO, *De astronomiae veritate*, Basileae, MDLIII, p. 238. Il testo è pubblicato insieme a due opere di Lucio Bellanti, ossia il *De astrologiae veritate* e alla *Astrologiae defensio contra Ioannem Picum Mirandulanu*. Si tratta di una seconda edizione dell'opera. La prima è: G. PIROVANO, *Defensio astronomiae habita per clarissimum philosophum Gabrielem Pirovanum patritium mediolanensem*, Milano, Alexandro Minutio, 1507.

⁵²⁹ Cfr. *I registri delle lettere ducali del periodo sforzesco*, a cura di C. Santoro, Milano, tipografia U. Alegretti, 1961, 1.19, p. 6; cfr. anche L. BANFI, *Scuola e educazione nella Milano dell'ultimo Quattrocento*, in *Milano nell'età di Ludovico il Moro*, atti del Convegno internazionale, 28 febbraio-4 marzo 1983, Vol. 2, pp. 387-395.

⁵³⁰ Cfr. M. AZZOLINI, *The duke and the stars. Astrology and politics in Renaissance Milan*, London-Massachussets, Harvard University Press, Cambridge, 2013, p. 297 a cui rimando anche per una assai dettagliata ricostruzione del constesto astrologico e politico milanese.

Egli è annoverato da Cesare Vasoli,⁵³¹ al fianco di Lucio Bellanti e Giovanni Pontano, tra i rappresentanti di quella cultura astrologica che al cadere del XV secolo si contrappone alle dottrine propugnate da Giovanni Pico della Mirandola nelle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*.⁵³² Come ha messo in luce Michela Pereira⁵³³ – che ne ha evidenziato la dipendenza dalla tradizione medioevale e, in particolare, da Raimondo Lullo – l’antagonista di Pirovano è, però, soprattutto Plotino, conosciuto nel Rinascimento per il tramite del suo *commentator* Marsilio Ficino.⁵³⁴ D’altronde, già Thorndike, pur assimilando l’esperienza dell’astrologo milanese a quella di due celebri critici di Giovanni Pico, ossia Lucio Bellanti e Giovanni Pontano, aveva messo in evidenza che «Pirovano mentions Pico only once».⁵³⁵

Il *De astronomiae veritate* è un testo strutturato sotto forma di dialogo. Pubblicato postumo, è ancora poco studiato nei suoi fondamenti teorici. Nell’epistola dedicatoria dell’editore Minuziano a Trivulzio che precede la prima edizione dell’opera, si fa cenno ad un aneddoto.⁵³⁶ Si narra che Michele Pirovano, avendo trovato quest’opera del fratello Gabriele non ancora terminata, l’abbia rivista e ordinata con l’aiuto del filosofo Girolamo Appiano, promuovendone la stampa. Non ci è dato sapere, per il tramite di questa dedicatoria, in cosa sia consistito tale lavoro di “revisione”. Difficile, pertanto, stabilire cosa provenga dalla riflessione di Gabriele, e cosa, invece,

⁵³¹ Cfr. C. VASOLI, *Civitas mundi. Immagini cinquecentesche della natura*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1996, p. 318. Dello stesso autore cfr. anche *La polemica contro l’astrologia. Pomponazzi e il De incantationibus. Filosofia, medicina e profezia nella cultura del Cinquecento*, in *Le filosofie del Rinascimento*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, pp. 374-397: p. 377, dove lo studioso cita anche Giovanni Abioso da Bagnolo, autore di un *Dialogus in astrologiam defensionem* che è, però, predente (1594) all’uscita delle *Disputationes pichiane* (1496).

⁵³² Cfr. O. POMPEO FARACOVÌ, *La polemica antiastrologica di Giovanni Pico della Mirandolacit.*, pp. 91-107; S. VANDEN BROECKE, *The Limits of Influence: Pico, Louvain, and the Crisis of Renaissance Astrology*, eiden, Brill, 2003; D. RUTKIN, 2002 Indiana PhD thesis, *Astrology, Natural Philosophy and the History of Science, c. 1250-1700: Studies Toward an Interpretation of Giovanni Pico della Mirandola’s Disputationes adversus astrologiam divinatricem*.

⁵³³ Cfr. M. PEREIRA, *Il Tractatus novus de astronomia del Lullo*, «Medioevo» 2, 1976, pp. 169-277: pp. 206-213. Su questo punto sono da vedersi anche le pagine di G. ZANIER, *La medicina astrologica e la sua teoria. Marsilio Ficino e i suoi critici contemporanei*, Edizioni dell’Ateneo & Bizzarri (Università degli Studi di Trieste, Facoltà di Lettere e Filosofia, Istituto di Filosofia 5), 1977, pp. 61-74.

⁵³⁴ G. PIROVANO, *De astronomiae veritate*, cit., p. 238.

⁵³⁵ L. THORNDIKE, *A History of magic and experimental science*, IV, New York, Columbia University Press, 1934, pp. 529-543: p. 542. Pico infatti è citato soltanto alla p. 252.

⁵³⁶ Cfr. G. PIROVANO, *Defensio astronomiae*, ed. 1507, cit., pp. nn.

sia da attribuire a Michele o ai suggerimenti di Appiano.⁵³⁷ È questo un elemento utile per la ricostruzione della vita del suo autore. Egli, infatti, stando a tale dedicatoria, sarebbe morto prima del 1507 e non nel 1512, come leggiamo invece in Thorndike.⁵³⁸

Pereira ha scritto che il *De astronomiae veritate* è in alcune sue parti «quasi una copia fedele» del *Tractatus novus de astronomia* di Lullo.⁵³⁹ Il fatto che tale dipendenza in alcuni punti sia al limite del plagio può dipendere anche dal fatto che il testo è soltanto una bozza di uno scritto poi edito da terzi. L'opera è comunque un'interessante testimonianza, oltre che del *modus operandi* nella scrittura di un testo scientifico (nello specifico, di un dialogo) da parte di un professore del Rinascimento, anche del ruolo giocato dall'*auctoritas* di Lullo nel dibattito astrologico in atto in Italia tra il XV e il XVI secolo.

Nel corso del dialogo, il personaggio dell'astrologo, dietro il quale si può supporre che si celi l'autore, si impegna – sollecitato da un ideale interlocutore – a difendere «contra Stoicos et Platonicos arguendo»⁵⁴⁰ la validità della disciplina astrologica, ritenuta un'arte congetturale e non fatalista. Nel corso del testo, Pirovano fa ampio uso del *Liber de causis*; del *De radiis* di Al-kindi (contrapposto a Plotino e annoverato, insieme a Timeo, Tolomeo, Omar e Ioanam tra i «Platonici veri»);⁵⁴¹ di Albumasar; di Alberto Magno e dello *Speculum astronomiae*; nonché dell'aristotelismo cristiano di Tommaso d'Aquino, la cui adesione ad un'astrologia

⁵³⁷ Non ci aiuta in questo il fatto che di Pirovano sia stato edito soltanto questo trattato, anche se l'autore dichiara di aver composto anche un'altra opera di astronomia descrittiva (cfr. G. PIROVANO, *De astronomiae veritate*, p. 183), di cui probabilmente vi è traccia nel manoscritto Vaticano lat. 8174 che contiene *Scolia* di Pirovano alle tavole astronomiche per gli anni 1438, 1467, 1470 (Cfr. P. O. KRISTELLER, *Iter italicum*, Warburg Institute – Brill, London – Leiden, 1957, II, p. 344; L. THORNDIKE, *Vatican Latin Mss. in the History of Science and Medicine*, «Isis», 13, 1929-1930, p. 93.). Thorndike dà notizia di un pronostico per l'anno 1484 dedicato da Pirovano a Ludovico Sforza, contenuto nel ms. Arundel 88, ff. 28r-29v (cfr. L. THORNDIKE, *A History of magic and experimental science*, cit., p. 342). Infine, nel ms. Trivulziano è contenuto un *Tractatus algebrae et geometriae* il cui possessore (o autore?) è indicato come Giovanni Pirovano: è da stabilire se vi sia un nesso con Gabriele. Su questo cfr. M. PEREIRA, *Il Tractatus novus de astronomia* del Lullo, cit., p. 206, n. 1.

⁵³⁸ Cfr. L. THORNDIKE, *A History of magic and experimental science*, cit., p. 542.

⁵³⁹ Cfr. M. PEREIRA, *Il Tractatus novus de astronomia* del Lullo, cit., p. 212.

⁵⁴⁰ Ivi, pp. 224-225.

⁵⁴¹ Ivi, p. 251.

congetturale e “naturale” (in relazione ad una precisa idea di causalità)⁵⁴² è oggetto, al tempo di Pirovano, di un dibattito interno all’ordine dei domenicani. Un dibattito che coinvolge i più accreditati commentatori dell’Aquinata, i quali sono propensi ad interpretare il pensiero di Tommaso come non avverso all’astrologia naturale e congetturale.⁵⁴³

D’altronde, come ricordano altri astrologi di ispirazione tolemaica,⁵⁴⁴ l’arte di Urania non è una scienza dimostrativa, di verità necessarie, ma una disciplina empirica, pratica. Essa conduce ad un prognostico naturale fondato sull’osservazione delle disposizioni naturali dell’individuo dipendenti dalla complessione, così come è “scritta” nella configurazione del cielo al momento della nascita. L’astrologia è, pertanto, “scienza del possibile”, dove la nozione di “possibilità” – di cui Albumasar aveva dato una interpretazione assai fortunata nel Medioevo⁵⁴⁵ – è insita nella stessa struttura del cosmo prospettata da Tolomeo nella *Tetrabiblos* (il *Quadrupartitum*).⁵⁴⁶

Per Pirovano, i corpi celesti, cause seconde che secondo la lezione di Tommaso d’Aquino non compromettono la divina provvidenza e il piano

⁵⁴² Cfr. P. PORRO, *Contingenza e impedibilità delle cause. Presupposti e implicazioni di un dibattito scolastico*, in *Discussioni sulla contingenza da Boezio a Leibniz*, a cura di M. Fumagalli Beonio Brocchieri e R. Fedriga, «Rivista di Storia della Filosofia», LXVIII, 1, 2013, pp. 113-147; pp. 121-127.

⁵⁴³ Una lettura del pensiero di Tommaso d’Aquino assai incline ad una giustificazione dell’astrologia è ravvisabile, in questo frangente storico, nei due celebri commentatori dell’Aquinata, Tommaso de Vio e Francesco Silvestri, entrambi assai critici con le posizioni antiastrologiche di Giovanni Pico della Mirandola. Cfr. *Summa S. THOMAE AQUINATIS, Cum Commentariis R. D. D. THOMAE DE VIO CAIETANI, LVGDVNI, MLXXXI, Pars. II, Secunda secundae, Questio XCV, a. 5, p. 337*; *Summa DIVI THOMAE AQUINATIS Contra Gentiles, fratris FRANCISCI DE SIVESTRIS FERRARIENSIS, Doctoris Theologi, & totius ordinis Praedicatorii Generali Magistri, Commentariis illustrata, Apud Petrum Landry, Lugduni, MDLXXXVI, Liber tertius, Super cap. 84, p. 477 e 479.*

⁵⁴³ Cfr. G. PIROVANO, *Defensio astronomiae*, ed. 1507, cit., pp. nn.

⁵⁴⁴ Cfr. O. POMPEO FARACOVI, *The return to Ptolemy*, in *A Companion to Astrology in the Renaissance*, ed. B. Dooley, Leiden-Boston, BRILL, 2014, pp. 87-98.

⁵⁴⁵ Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *La divinazione astrologica araba e Abu-Mashar (Albumasar)*, in *Il futuro. Previsione, pronostico, profezia*, a cura di A. Lepschy e M. Pastore Stocchi, Venezia, Istituto veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 2005, pp. 223-238.

⁵⁴⁶ Il “giudizio” sul futuro che l’astrologo formula è solo probabile, fondato sulla corretta applicazione delle tecniche dell’astrologia. La validità della previsione probabile del pronostico astrologico è garantita dalla matematica, che assicura il fondamento razionale per la determinazione dell’ora su cui si costruisce l’oroscopo. Cfr. C. TOLOMEO, *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, a cura di S. Feraboli, Fondazione Lorenzo Valla, Torino, 1985. Cfr. inoltre O. POMPEO FARACOVI, *Introduzione* a M. FICINO, *Scritti sull’astrologia*, cit., p. 21; ma anche D. VERARDI, *Annotazioni sul carattere “possibile” del sapere astrologico tra Medioevo e Rinascimento*, in *Medieval and Renaissance astrology*, Special Issue ed. by D. Verardi, «Philosophical readings», 2015, pp. 3-7.

dell'intelletto, non causerebbero alcunché «per essentialiter formaliter, sed effective».⁵⁴⁷ Si tratta di considerazioni presenti in altri astrologi e filosofi coevi attivi nel contesto napoletano quali Pontano,⁵⁴⁸ Agostino Nifo,⁵⁴⁹ che, se non fossero state giustificate dalla necessità di ribadire i presupposti della cosmologia sottesa all'astrologia dopo gli strali di Pico, sarebbero potute apparire persino scontate.⁵⁵⁰ Infatti, l'azione non formale ma effettiva dell'astro era dottrina assai comune, tra i fisici e gli astrologi, già nel Medioevo. Risalente – come ipotizza Pereira⁵⁵¹ – al *Dragmaticon philosophiae* di Guglielmo di Chonches, questa nozione era accettata anche da una delle fonti principali di Pirovano, ossia da Lullo.⁵⁵²

È questa una dottrina cruciale per comprendere anche la proposta di Della Porta e che trova una sua formulazione compiuta e filosoficamente fondata nelle opere del fisico medievale Pietro d'Abano. Autore ben noto nel Rinascimento, l'Abanense sarà utilizzato anche da Giovan Battista proprio per ribadire la validità del “sapere astrologico” in relazione alla fisiognomica celeste.⁵⁵³

⁵⁴⁷ G. PIROVANO, *De astronomiae veritate*, cit., p. 290.

⁵⁴⁸ O. POMPEO FARACOVÌ, *In difesa dell'astrologia: risposte a Pico in Bellanti e Pontano*, in *Nello specchio del cielo, Giovanni Pico della Mirandola e le Disputationes contro l'astrologia divinatoria*, Atti del Convegno di studi, Mirandola, 16 aprile 2004 – Ferrara, 17 aprile 2004, a cura di Marco Bertozzi, Firenze, Olschki, 2008, pp. 47-66.

⁵⁴⁹ Cfr. *Ad Sylvium Pandonium Boviani Episcopum Eutichi Augustini Niphi Suessani ad Apotelesmata Ptolemaei eruditiones*, p. IX.

⁵⁵⁰ Cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *Pico sulla magia: problemi di causalità*, in *Nello specchio del cielo*, cit., pp. 95-115: p. 112.

⁵⁵¹ Cfr. M. PEREIRA, *Il Tractatus novus de astronomia* del Lullo, cit., p. 184.

⁵⁵² Lullo, facendo propria un'argomentazione comune nella Scolastica, aveva lungamente spiegato che «signa et planetae habent effective complexiones elementorum», R. LULLO, *Tractatus novus de astronomia*, I, 2, in *Raimondi Lulli Opera latina*, Tomus XVII, ediderunt M. Pereira et Th. Pindl-Büchel, Turnholti, Brepols, 1989, p. 120 e p. 132. È questa una proposta che è possibile ritrovare anche in altri due celebri maestri medievali, ossia Arnaldo da Villanova e Pietro d'Abano. Quest'ultimo, autore che gode di una certa fortuna nel dibattito rinascimentale, sostiene che gli astri non agiscono per la loro forma sostanziale, cioè *formaliter*, ma *effective*, ovvero grazie alla complessione. Nei *Problemata*, Pietro distingue infatti tra stelle prese *secundum se* o *formaliter* e stelle considerate *secundum operationem*. Solo in questo secondo caso esse possono dirsi calde o fredde, in virtù degli effetti che producono. Cfr. ARNALDI DE VILLA NOVA *De iudiciis astronomiae*, in *Opera*, Lugduni, 1504, f. 293r.; PIETRO D'ABANO, *Problemata*, 25, 20. La dottrina delle complessioni è risalente a Galeno ed è completamente reinterpretata da Pietro, il quale tra l'altro ritraduce dal Greco il *De complexionibus* non contento, dice, della traduzione araba. Cfr. PIETRO D'ABANO, *Conciliator*, diff. 18, propter tertium. Su questo problema cf. L. THORNDIKE, *Translation of Galen from the Greek by Peter of Abano*, «Isis», 33, 1942, pp. 649-653 e M. T. D'ALVERNY, *Pietro d'Abano traducteur de Galien*, «Medioevo», II, 1985, pp. 19-64.

⁵⁵³ Cfr. D. VERARDI, *L'ambigua presenza di Giovanni Pico della Mirandola nella Coelestis physiognomonica di Giovan Battista Della Porta*, cit.

Vale la pena di riprendere le tesi di Pietro.

Nel *Conciliator*, testo diffusissimo nei secoli XV e XVI, dopo aver distinto la causalità soprannaturale, ossia Dio, dalla causalità naturale, ossia il cielo astrale, nella *Differentia 3* Pietro precisa che l'influenza dei cieli si produce in tre modi: 1) il modo universale dell'ottava sfera o del firmamento, dal quale dipendono la storia universale dei popoli e quella delle religioni; 2) il modo generale della causalità, che è quello riconducibile ai 12 segni e alle 36 costellazioni, dai quali dipendono i destini delle città e delle regioni; 3) il modo individuale da cui dipendono i temi natali degli esseri umani.⁵⁵⁴

Se nel *Lucidator dubitabilium astronomiae*⁵⁵⁵ Pietro applica all'astrologia il concetto di scienza matematico-geometrica di Tolomeo (che deriva dall'impianto geometrico dell'*Almagesto*), in contrasto con la dottrina metafisica delle sfere omocentriche senza contrari, quindi perfette, dei pianeti della cosmologia di Aristotele e dei suoi commentatori (soprattutto averroisti); nei *Problemata*, ragionando della natura degli astri, egli scrive:

De natura stellarum dubitatur: videntur enim calefacere per Aristotelem irradientem antiquos ponentes eas frigidas [...] Oppositum cuius iudices sentiunt astrorum ponentes eas frigidas, calidas, siccas et humiditas secundum quattuor elementorum naturas: Saturnus enim frigidus et siccus, Juppiter calidus et humidus, Mars et Sol calidi et sicci [...] Palyn videmus continuus permutari ad frigiditatem quando fit Solis et Lunae copula cum frigidis ut Saturnus maxime et in locis caeli frigidis ut Scorpione et Capricorno.⁵⁵⁶

Questo, precisa il filosofo, in quanto «stellae possunt dupliciter considerari: aut secundum se formaliter et ita neque sunt calidae, frigidae aut huiusmodi», essendo così dotate della natura della quinta essenza o etere; «alio vero modo secundum earum operationem ut innuit Commentator, vel effectum et id dupliciter: aut communem, puta, motum et lucem [...] et de hoc sufficienter quidem tractatum est differentia *Conciliatoris* quarta [...] aut per proprietates effective easdem attributas». È quest'ultima l'idea condivisa dall'Abanense.

⁵⁵⁴ Cfr. PIETRO D'ABANO, *Conciliator*, X, dif. 3, f. 14r.

⁵⁵⁵ PIETRO D'ABANO, *Trattati di astronomia*, a cura di G. Federici Vescovini, Padova, Edizioni Programma, 1992.

⁵⁵⁶ PIETRO D'ABANO, *Problemata*, Mantue, Paulus Johannes de Puzbach Almanus, 1475: 25, 20.

Secondo la dottrina di Aristotele e di Averroè⁵⁵⁷ i cieli sarebbero eterni e dotati di perfezione divina. Quest'ultima loro caratteristica sarebbe connessa con la *quinta essentia*, dalla quale, secondo la tradizione ermetica, dipenderebbe la loro forza magica. Gli astri, a parere di Pietro, non agiscono per la loro forma sostanziale, cioè *formaliter*, ma *effective*, ovvero grazie alla complessione. Questo anche se Aristotele ha affermato che i corpi celesti come i pianeti sono perpetui, nonché dotati di un'essenza immutabile. Tale dottrina delle complessioni fisiche dei pianeti mostra come il filosofo consideri i pianeti in rapporto ai loro effetti, per i quali essi sono provvisti⁵⁵⁸ delle medesime combinazioni delle qualità fisiche elementari: freddo, caldo, umido, secco, come nel mondo sublunare. Come nei temperamenti umani le complessioni derivano dalla combinazione delle loro qualità e delle loro proporzioni, così la *complexio stellarum* è ordinata alla maniera della natura umana. Essa infatti tende al caldo o al freddo, al secco o all'umido. Pertanto Pietro d'Abano distingue tra stelle prese *secundum se* o *formaliter* e stelle considerate *secundum operationem*. Solo in questo secondo caso esse possono ben dirsi calde o fredde, in virtù degli effetti che producono⁵⁵⁹.

Stessa impostazione del problema è rintracciabile nel *Tractatus novus de astronomia* di Lullo, che, come si è detto, è in più punti la fonte diretta di Pirovano. Qui Lullo, dopo aver lungamente argomentato che «signa et planetae habent effective complexiones elementorum»⁵⁶⁰, in relazione alle qualità dei pianeti sostiene che:

In caelo et idem de stellis sunt qualitates propriae et appropriatae [...] et illae qualitates sunt in omnibus signis et planetis propriae qualitates, in quantum sunt accidentia, quae exeunt de eorum substantialibus principiis; et sunt propriae qualitates in omnibus, quia sunt de una bonitate, magnitudine, duratione et aliis.

⁵⁵⁷ Cf. AVERROÈ, *In De cael.*, in *Nove translationi librorum de celo et mundo ... ab Averrois Cordubensi commentate*, s.l., 1483.

⁵⁵⁸ Cfr. PIETRO D'ABANO, *Problemata*, 25, 20.

⁵⁵⁹ Cfr. PIETRO D'ABANO, *Problemata*, 25, 20. La dottrina delle complessioni è risalente a Galeno ed è completamente reinterpretata da Pietro, il quale tra l'altro ritraduce dal Greco il *De complexionibus* non contento, dice, della traduzione araba. Cfr. PIETRO D'ABANO, *Conciliator*, diff. 18, propter tertium. Su questo problema cf. L. THORNDIKE, *Translation of Galen from the Greek by Peter of Abano*, «Isis», 33, 1942, pp. 649-653 e M. T. D'ALVERNAY, *Pietro d'Abano traducteur de Galien*, «Medioevo», II, 1985, pp. 19-64.

⁵⁶⁰ R. LULLO, *Tractatus novus de astronomia*, I, 2, in *Raimondi Lulli Opera latina*, Tomus XVII, ediderunt M. Pereira et Th. Pindl-Büchel, Turnholti, Brepols, 1989, p. 120.

Eorum qualitates appropriatae sunt, quae effective illis appropriantur, sicut malitia, quae appropriatur Saturno ; et bonitas appropriantur Iovi ; et masculinitas Arieti et feminilitas Tauro ; et sic de aliis. Et istae qualitates appropriatae sunt duobus modis : Unus est communis et alius specificus. Communis sicut malitia, quae communis est Saturno et Marti, et sicut bonitas, quae communis est Iovi et Veneri ; et idem de signis. Specifica qualitas appropriata est sicut plumbus et dies Sabbati, quae sunt attributa proprie Saturno ; et stannium et dies Iovis, quae attribuuntur Iovi ; et sic de similibus.⁵⁶¹

Nel *De astronomiae veritate*, il discorso di Pirovano sulla *complexio stellarum* si struttura a partire da queste stesse premesse, in accordo – dichiara – con la lezione aristotelica. I segni astrologici e i pianeti, scrive,

non habent istas qualitates et complexiones elementorum, nisi effective: scimus etiam quod elementa et elementata non agerent, nec possent agere, absque superiorum iuvamine, ut probabitur, et probatum est ab ipso Aristotele in multi locis [...] Elementa dico habent propriam qualitatem et appropriatam, ignis enim est calidus proprie, et siccus per appropriationem, quoniam sibi associat siccitatem. Aer preterea habent caliditatem ab igne, et humiditatem propriam, ideoque sua caliditas, ut inquit Aristoteles, remittitur, et temperatur. Aqua vero suam habet frigiditatem propriam, et humiditatem habet ab aëre. Terra propriam habet qualitatem, scilicet siccitatem quam igni appropriavit, et frigiditatem à qua illi appropriat: si enim sic non esset, non fieret aliqua mistio naturaliter, non enim ex aëre fieret ignis, neque terra misceretur aquae, nec igni: aliter si calidas aëris esset sibi propria, inferiora à superioribus regantur, ex necessitate, quod in caelo est, naturalis appetitus movens naturales appetitus inferiores ad finem propter quem sunt. Et hoc facit cum signis et planetis et alijs principijs proprijs et appropriatis.⁵⁶²

In questo passo, l'astrologo introduce la nozione di «appetitus», di «desiderio». Si tratta di una nozione rintracciabile già in Aristotele e in Tommaso d'Aquino, il quale, meditando la lezione dello Stagirita, distingue tra *appetitus naturalis, sensitivus e intellectivus*.

Nella *Summa theologiae*, l'Aquinate mostra come ogni realtà derivi dalla volontà creatrice divina e abbia una inclinazione verso il bene ossia un *appetitus*. Tale inclinazione è 1) *per sola habitudinem naturalem*, nelle piante e nei corpi inanimati non in grado di conoscere; 2) sensitiva, in quelle realtà che sono inclini al bene non perché conoscano la ragione del bene, ma in quanto hanno conoscenza di un qualche bene particolare (ad esempio, il senso del gusto che conosce il dolce e quello della vista che conosce il bianco); 3) intellettuale, nelle realtà che hanno intelligenza non solo del bene

⁵⁶¹ Ivi, I, 2, 2, p. 132.

⁵⁶² G. PIROVANO, *De astronomiae veritate*, p. 284.

particolare, ma anche di quello universale. Questo tipo di *appetitus* viene detto da Tommaso *voluntas*.⁵⁶³

Nel *Commento alla Fisica* di Aristotele, Tommaso precisa come il mondo circostante e i corpi celesti non influenzino necessariamente né l'intelletto, né la *voluntas*, identificata anche qui con l'*appetitus (intellectivus)*, agendo soltanto sui corpi. In qualche caso, tuttavia, ossia quando la ragione sceglie di seguire, di respingere o di fare qualcosa a causa della passione che si è scatenata nel corpo o in una parte sensibile, è possibile affermare che «alcuni» movimenti, che avvengono a causa del mondo circostante, possono muovere l'intelletto o l'appetito.⁵⁶⁴

Ai tempi di Pirovano la nozione di «appetito naturale» subisce un approfondimento ad opera di Ficino.⁵⁶⁵ Paul Oskar Kristeller, che ha studiato l'incidenza di tale concetto nel *corpus* ficiniano, ha messo in luce come per il filosofo di Figline – al quale non è estranea né la lezione di Aristotele, né quella di Tommaso – esso serva a circoscrivere la possibile varietà delle tendenze degli enti del mondo. Secondo il celebre studioso, per Ficino l'appetito naturale è fondato sulla natura, ossia, sulla sostanza della cosa che appetisce.⁵⁶⁶ Esso non è provocato dalle circostanze, anzi resta invariato anche quando esse mutano. Pertanto l'appetito naturale è intimamente legato alla sostanza stabile della cosa appetente. Tuttavia, ogni appetito o tendenza non è mai soltanto legato alla sostanza della cosa che appetisce, ma è anche rivolto – vista la sua natura dinamica che lo fa assimilare al moto naturale – verso qualcosa. Ogni tendenza ha sempre uno scopo, un fine e non è mai soltanto un momento interno all'appetito, ma ha una realtà sua propria, indipendente sia dall'appetito che dalla sostanza appetente. Ogni scopo o fine è reale in sé, e viceversa ogni cosa reale, essendo lo scopo o il fine di un «appetito possibile», è caratterizzata dalla qualità del bene. Infatti, ogni appetito è per sua natura rivolto verso un bene.

⁵⁶³ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, II, q. 31, a. 4.

⁵⁶⁴ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Commento alla Fisica di Aristotele*, Libro 8, lezione 4, 1003.

⁵⁶⁵ Cfr. P. O. KRISTELLER, *The philosophy of Marsilio Ficino*, trad. it. *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, Sansoni, 1953, pp. 283-285; V. PERRONE COMPAGNI, *Natura maga. Il concetto di natura nella discussione rinascimentale sulla magia*, cit.

⁵⁶⁶ Cfr. P. O. KRISTELLER, *La teoria dell'appetito naturalie in Marsilio Ficino*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 18, 1937, pp. 234-256.

In quanto poi ogni bene nelle cose particolari deriva sempre da Dio come bene in sé, ogni essere esistente si riferisce, per mezzo del suo appetito naturale, non solo ad un bene particolare ma anche a Dio.⁵⁶⁷

Anche in relazione alla nozione di *appetitus* la fonte diretta di Pirovano non è né Tommaso, né Ficino, ma – come dimostra una comparazione tra i due testi – il *Tractatus novus de astronomia* di Lullo.

Riportando fedelmente quanto scritto dal suo ideale maestro medievale,⁵⁶⁸ il bene che pervade l'universo è per Pirovano il medesimo a cui ogni singolo ente del cosmo, celeste e terrestre, è inclinato per il tramite dell'*appetitus*: «Appetitus caeli causat et movet inferiores appetitus ad plura cum pluribus instrumentis, et cum multis formis et figuris, quae sunt corpora caelestia et eorum qualitates et proprietates». Questo «*appetitus*» se mascolino nel cielo muove il maschio verso la femmina, e se femminile muove la femmina verso il maschio. E il movimento dell'Ariete fa sì che gli alberi si arricchiscano di foglie e fiori, mentre il movimento del sole in estate “muove” i frutti a maturare. Al “desiderio” del cielo è da attribuirsi anche il fatto che un uomo sia avaro o “desideroso” di denaro, cosa che è riconducibile a Saturno, o che un uomo sia al contrario generoso, cosa che nel dialogo è ricondotta al sole e ai Gemelli.⁵⁶⁹

Come già per Lullo, l'*appetitus* è una legge che autoregola i rapporti “interni” al mondo, tra il cielo e la terra; tra gli astri, da Pirovano intesi aristotelicamente come corpi fisici, e il piano sublunare, di cui l'*homo naturalis* è parte integrante.

I pianeti e i segni astrali agiscono con le loro virtù o proprietà “superiori” (Pirovano identifica i due concetti di virtù e proprietà) su quelle terrestri, portandole dalla potenza all'atto: questo anche per il tramite del loro moto, che regge e muove il moto di tutte le cose inferiori («*omnia inferiora*»)⁵⁷⁰.

Nel Rinascimento, il dibattito sulla natura degli astri e sulla causalità celeste assume dei risvolti inediti rispetto ai secoli medievali e non solo per via delle fortunate *Disputationes* pichiane. Con Ficino muta radicalmente l'idea di natura rispetto a quella accettata dai filosofi e medici arabi e latini

⁵⁶⁷ Cfr. Ivi, pp. 238-239.

⁵⁶⁸ Cfr. R. LULLO, *Tractatus novus de astronomia*, I, 2,3, cit., pp. 138-139.

⁵⁶⁹ G. PIROVANO, *De astronomiae veritate*, p. 285.

⁵⁷⁰ Ivi, p. 287.

medievali. Per il filosofo di Figline, l'impostazione "fisicista" di questi ultimi ha il difetto di non cogliere l'interiorità spirituale delle cose, quelle *animulae* che hanno anche le pietre e le piante. Per Ficino, la natura non è più «l'insieme del mondo sublunare con le sue virtù occulte, ma l'insieme di tutti gli enti, pluralizzazione cosmica che manifesta l'unità del principio e di cui fanno parte anche i dèmoni (neoplatonici)». ⁵⁷¹

Sollecitati, oltre che dalla riflessione ficiniana, anche dalle nuove acquisizioni testuali in materia di astrologia, gli stessi astrologi sembrano ora interrogarsi con maggior vigore su quale sia la "natura" degli astri e sul modo attraverso il quale essi "agiscono" sul mondo sublunare. Sono le stelle «cause seconde» che non compromettono il libero arbitrio, come aveva stabilito la tradizione medievale e come crede, tra gli altri, Pirovano? Oppure esse sono *signa*, come ritiene Ficino sulla scorta di una rilettura plotiniana dell'astrologia tolemaica? ⁵⁷²

A Plotino e ai suoi seguaci rinascimentali (Pirovano si rivolge esplicitamente e con tono polemico al *commentator* di Plotino, ossia a Ficino), l'astrologo milanese rimprovera di non comprendere quelli che a suo avviso sono i presupposti cosmologici dell'astrologia aristotelico-tolemaica. Costoro, infatti, attribuirebbero ad anime razionali i mutamenti operati dai corpi celesti su quelli inferiori, proprio in virtù di una scarsa dimestichezza che essi – a suo parere – avrebbero con l'astrologia. ⁵⁷³ D'altro canto, non è affatto vero – come essi ritengono – che per gli astrologi alcune stelle sono in sé malefiche, ⁵⁷⁴ in quanto esse esplicano delle qualità appropriate «ad extra se, scilicet effective». ⁵⁷⁵ Si tratta – prescindendo dall'ingeneroso giudizio nei confronti delle competenze

⁵⁷¹ V. PERRONE COMPAGNI, *Natura maga. Il concetto di natura nella discussione rinascimentale sulla magia*, in *Natura*. XII Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, a cura di D. Giovannozzi e M. Veneziani, Firenze, Olschki, 2008, pp. 243-267: p. 252.

⁵⁷² Una lettura degli astri segni in senso, però, cabalistico, è offerta dal "primo" Giovanni Pico della Mirandola. Cfr. D. RUTKIN, *Magia, Cabala, vera astrologia*, in *Nello Specchio del cielo*, cit., pp. 31-45.

⁵⁷³ Cfr. G. PIROVANO, *Defensio astronomiae*, cit., p. 252.

⁵⁷⁴ Cfr. Ivi, p. 249.

⁵⁷⁵ Ivi, p. 245.

astrologiche di Ficino⁵⁷⁶ – della fedele ripresa di una dottrina medievale, che, come si è visto, Pirovano attinge da Lullo.

Il discorso di Pirovano, professore di astronomia a Pavia, sembra inserirsi in una tradizione di pensiero “peripatetica”, alla quale – comunque – non sono estranei elementi platonici. Tuttavia, come Pirovano stesso precisa, non è il platonismo di Plotino o di Ficino a cui egli guarda con favore, ma a quello dei «Platonici veri» della tradizione medievale come Al-Kindi.⁵⁷⁷

Dal *Tractatus* di Lullo, Pirovano riprende un'altra idea centrale nella riflessione fisico-astrologica medievale, quella secondo la quale, affinché le virtù o proprietà celesti provochino i mutamenti nel mondo inferiore, è essenziale il «luogo».⁵⁷⁸ Si tratta di una posizione teorica centrale anche in Della Porta e che Pirovano collega esplicitamente con la questione relativa alla fondazione di una magia naturale astrologica in senso tolemaico.

Come è noto, Alberto Magno aveva prospettato, anche grazie alla lettura del *Liber de causis*, una visione neoplatonica del cosmo, secondo la quale «le intelligenze esercitano un'influenza decisiva sulla realtà fisica, producendo nella materia, attraverso il movimento di stelle e pianeti, le forme di cui la loro sostanza ridonda».⁵⁷⁹ Nel *De natura locorum*, rileggendo astrologicamente la dottrina dei luoghi naturali di Aristotele, Alberto aveva sottolineato il ruolo della virtù formativa dei luoghi degli elementi.⁵⁸⁰

⁵⁷⁶Sulle indubbe competenze astrologiche di Ficino, cfr. O. POMPEO FARACOVI, *Introduzione a M. FICINO, Scritti sull'astrologia*, cit.

⁵⁷⁷Al-Kindi è autore largamente citato da altri scienziati ed astrologi del Rinascimento, come Leonardo da Vinci e Girolamo Cardano. Fondamentale soprattutto per la sua dottrina radiale presentata nel *De radiis*, Al-Kindi unisce alla riflessione di Aristotele quella di Platone. Si tratta, come è stato osservato, di un aristolismo «composito» e di un platonismo «trasformato», mescolato a elementi stoici e neoplatonici. Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Studi sulla prospettiva medievale*, Torino, Giappichelli, 1965, pp. 38-52.

⁵⁷⁸G. PIROVANO, *Defensio astronomiae*, cit., p. 288: «corpora superiora influant in inferioribus eorum similitudines secundum loca et regiones, in quibus sunt corpora inferiora».

⁵⁷⁹Cfr. L. STURLESE, *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo. Il secolo XIII*, Olschki, Firenze, MCMXCVI, 69-125: p. 97.

⁵⁸⁰«Deinde praecipiant considerare virtutes locorum, quasi stellas secundas et ex his duobus coniunctis prognosticare de natura rei generatae: stellae enim per alium et non immediate influunt virtutes, sed utuntur ad fluxum virtutum suarum duplici medio: quorum unum est radius, secundum locum continens et per hoc duo veniunt ad naturam rei generatae quam firmant et terminant virtutes influxae. Variatio autem situs stellarum est variatio figurae quam describunt radii super circulum horizontis. Et haec est causa variationis virtutum locorum et eorum quae generantur in locis, et ideo necesse est scire has variationes philosophum naturalem», ALBERTO MAGNO, *De natura loci*, II, cap. I, edit Paulus Hossfeld, Monasterii Westfalorum in Aedibus Aschendorff, 1980, p. 24.

È alla luce di queste premesse che Pirovano giustifica, con argomenti classici in astrologia, l'idea secondo la quale i corpi celesti agiscono, al momento e nel luogo della nascita, anche sul carattere dell'uomo. Ciò non significa – precisa – fare propria una visione “fatalista” dell'astrologia che comprometta il libero arbitrio umano.⁵⁸¹ È innegabile – sostiene Pirovano – che dagli astri dipendano, oltre che al piano naturale del cosmo, le caratteristiche comportamentali degli uomini, anch'esse, come il resto del creato, riconducibili ad un ordine naturale stabilito da Dio. Tuttavia – chiosa – ciò non significa che «Mars homicidam facit», ma che Marte, «caelesti virtute dotatus à creatore aeterno, accendit homine in iram vel concupiscentiam, motu naturalium quae à superioribus gubernantur, nutu Dei, à quo etiam liberum arbitrium regitur: ut possit, si velit, reparanda vel evitanda evitare».⁵⁸² Trincerandosi dietro l'autorità di Tommaso d'Aquino, Pirovano afferma che «in caelo non est virtus: pro ut contra vitium distinguitur, non enim meritum vel demeritum est in caelo, sicut in homine viatore».⁵⁸³

È bene precisarlo. In questa difesa del carattere non necessitante dell'astrologia, l'obiettivo di Pirovano e delle sue fonti medievali (si pensi, oltre che a Tommaso, allo stesso Alberto)⁵⁸⁴ non è poi così distante da quello di Ficino. Quest'ultimo, infatti, dall'idea plotiniana degli astri-segni così invisibile a Pirovano, ricava anch'egli un'astrologia non fatalista, libera da elementi storicizzanti. Un'astrologia, dunque, emancipata dalla giudiziaria, ma che non rinuncia alla genetliaca.⁵⁸⁵

Pirovano, tuttavia, non sembra condividere la strada “neoplatonica” prescelta da Ficino. Per l'astrologo milanese gli astri non sono segni, come indicato da Plotino, ma cause, come stabilito, invece, dalla tradizione filosofica ed astrologica medievale: tradizione che – si pensi sempre ad

⁵⁸¹ Cfr. G. PIROVANO, *De astronomiae veritate*, cit., p. 288.

⁵⁸² Ivi, p. 225.

⁵⁸³ Ivi, p. 285.

⁵⁸⁴ In relazione ad Alberto cfr. L. STURLESE, *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo*, cit., p. 101.

⁵⁸⁵ Cfr. O. POMPEO FARACOVI, *Introduzione a M. FICINO, Scritti sull'astrologia*, cit., p. 29.

Alberto Magno⁵⁸⁶ – aveva comunque “salvato” per altre vie, non avulse, anch’esse, da connotazioni platoniche, neoplatoniche ed ermetiche,⁵⁸⁷ la libertà dell’individuo dal determinismo astrale.

D’altro canto, prescindendo da questioni, pur fondamentali, di natura cosmologica, Ficino obietta molte cose agli *astrologi veteres*, a cui, invece, Pirovano guarda con simpatia. Infatti, il filosofo di Figline, proprio nel *Commento* a Plotino⁵⁸⁸ avvertito da Pirovano,⁵⁸⁹ propone un’interpretazione dello Zodiaco differente rispetto a quella dei medievali, espungendo, sul piano tecnico, la casistica matematica dei gradi, degli aspetti dei pianeti, delle domificazioni, della *pars fortunae* o *infortunae*, dell’ora di nascita.⁵⁹⁰

Ma – è utile sottolinearlo – quella che Ficino conduce nel *Commento* a Plotino si rivela essere solo apparentemente una critica senza appello alla genetliaca. Nel *De vita coelitus comparanda* egli propone, infatti, una reinterpretazione della genetliaca su basi filosofiche differenti rispetto a quelle della tradizione medievale. Nel *De vita*, Ficino non è più seguace solo di Plotino, ma recupera, oltre a Ermete, l’eredità del tardo neoplatonismo antico di Proclo e Sinesio.⁵⁹¹ L’astrologia, pur su presupposti filosofici in parte differenti, può così tornare a svolgere il ruolo già assegnatole dai suoi cultori cristiani medievali, ossia di «strumento atto a ricostruire la trama dei condizionamenti che gravano sulla struttura corporea, e a fornire le condizioni di un intervento volto al loro

⁵⁸⁶ Cfr. L. STURLESE, *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo*, cit., p. 90 e segg. Sull’ermetismo di Alberto cfr. L. STURLESE, *Saints et magiciens: Albert le Grand en face d’Hermès Trismégiste*, in «Archives de philosophie», 43, 1980, pp. 615-634.

⁵⁸⁷ Cfr. P. LUCENTINI – V. PERRONE COMPAGNI, *I testi e i codici di Ermete nel Medioevo*, Firenze, Polistampa, 2001.

⁵⁸⁸ Cfr. M. FICINO, *In Plotinum*, in *Opera omnia*, Basilea, 1576, pp. 1611-1613 e pp. 1615-1623.

⁵⁸⁹ Cfr. G. PIROVANO, *Defensio astronomiae*, cit., p. 249 e segg.

⁵⁹⁰ Su questo punto cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *L’espressività del cielo di Marsilio Ficino, lo Zodiaco medievale e Plotino*, in «Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter», Band 1, 1996, pp. 111-125; e, della stessa, *La storia astrologica universale. L’oroscopo delle religioni tra Medioevo e Rinascimento*, in *Medieval and Renaissance astrology*, cit., pp. 8-41: pp. 31-33. Sulla critica di Ficino all’astrologia dei medievali è da vedersi M. SOROKINA, *Una source inconnue de la Disputatio contra iudicium astrologorum de Marsile Ficin: La Summa de astris de Gérard de Feltre*, «Bruniana & Campanelliana», XXI, 1, 2015, pp. 169-189; dove è dimostrata la forte presenza della fonte di Geraldo da Feltre nella *Disputatio contra iudicium astrologorum* di Ficino, a riprova che un ruolo di tutto riguardo nella riflessione astrologica del filosofo di Figline ha avuto anche la letteratura antiastrologica medievale.

⁵⁹¹ Cfr. B. P. COPENHAVER, *Scholastic Philosophy and Renaissance Magic*, cit., il quale, più che sull’ermetismo, sceglie di insistere sul ruolo della tradizione tardo neoplatonica e di alcune fonti medievali.

padroneggiamento, alla loro guida, al loro contenimento. Veicolo, dunque, non di sottomissione, ma di liberazione dal fato».⁵⁹² Si tratta di una formulazione dell'arte astrologica insieme "antica" e "nuova" che, se condivisa da Pirovano per quanto concerne la sua funzione di strumento di intervento sulla natura, non può trovarlo d'accordo su cosa debba intendersi per natura. Senza mai abbandonare la concezione della natura dell'astro propria della tradizione medico-astrologica medievale (avversata nel *Commento* a Plotino da Ficino,⁵⁹³ ma ben radicata nell'insegnamento universitario italiano di filosofia, astrologia e medicina, anche nel Rinascimento),⁵⁹⁴ per Pirovano – che riprende nuovamente la fonte lulliana⁵⁹⁵ – gli astri sono corpi fisici a cui si possono attribuire, seppure *per accidens*, delle virtù naturali proprie. Tali virtù celesti dispongono ed informano le virtù inferiori, di modo che esse passino dalla potenza all'atto. Ciò avviene sulla base di un principio di "concordanza", ossia di una naturale amicizia (come ribadirà anche Della Porta) tra le complessioni celesti e quelle terrestri.

Dalla concordanza astrale dipende *effective* la concordanza elementare terrestre, che a sua volta è regolata da una concordanza insita negli elementi. È questa concordanza elementare inferiore che permette il transito della concordanza celeste verso quella terrestre, facendo in modo che le virtù terrestri passino dalla potenza all'atto:⁵⁹⁶

Concordantia superior est fons concordantiae inferioris elementorum. Et concordantia elementorum est fons concordantiae elementorum. Et concordantia superiorum transit ad concordandum elementata, per concordantiam simplicium elementorum.⁵⁹⁷

⁵⁹² Cfr. O. POMPEO FARACOVI, *Introduzione* a M. FICINO, *Scritti sull'astrologia*, cit., p. 33.

⁵⁹³ Cfr. l'analisi di G. FEDERICI VESCOVINI, *L'espressività del cielo di Marsilio Ficino, lo Zodiaco medievale e Plotino*, cit.

⁵⁹⁴ Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *I programmi degli insegnamenti del Collegio di Medicina, Filosofia e Astrologia, dello Statuto dell'Università di Bologna del 1405*, in *Roma magistra mundi. Itineraria culturae mediaevalis*. Mélanges offerts au Père L. E. Boyle a l'occasion de son 75e anniversaire, ed. J. Hamesse, t. I., Louvain-la-Neuve, 1998, pp. 193-223; D. JACQUART-F. MICHEAU, *La médecine arabe et l'occident médiéval*, Edition s Maisonneuve et Larose, Paris, 1990, pp. 167-203;

⁵⁹⁵ Cfr. R. LULLO, *Tractatus novus de astronomia*, I, 2, 3, cit., p. 139.

⁵⁹⁶ G. PIROVANO, *De astronomiae veritate*, p. 290.

⁵⁹⁷ *Ibidem*.

Se, in linea con le tesi dell'Aquinate e di gran parte dell'astrologia cristiana medievale,⁵⁹⁸ le virtù etiche dell'uomo non hanno nulla a che fare col cielo stellato, ciò non vale per quelle "occulte" del rabarbaro che cura il colera; del magnete che attira il ferro, o della peonia, del corallo e dell'immagine del Leone⁵⁹⁹, che curano l'epilessia, il mal di stomaco e i calcoli. Tali virtù "occulte", "occultissime", non sono riconducibili al misto delle qualità elementari primarie. Contrariamente a quanto sostenuto anche da Giovanni Pico (il quale nelle *Disputationes* parla di un'influenza celeste di tipo universale),⁶⁰⁰ ma in linea con quanto creduto da Lullo,⁶⁰¹ secondo Pirovano le qualità occulte dipendono da un'influenza particolare e astrologica del cielo, che informa, muove e dispone le virtù inferiori in base anche al luogo degli elementi.⁶⁰²

Gli astri, ribadisce Pirovano, non causano «per essentiam formaliter, neque materialiter, sed effective»; né le contrarietà sono attribuibili *formaliter* alla natura incorruttibile degli astri, ma *per accidens*, per *similitudo* con i corpi inferiori sui quali essi agiscono. Ciò che il cielo condivide con il piano materiale del cosmo non è la sua natura sostanziale (cosa che anche Lullo aveva ben argomentato, escludendola),⁶⁰³ ma la concordanza, ossia il principio regolatore dei rapporti tra astri e segni, da un lato, e gli elementi, dall'altro. Dalla concordanza astrale dipende *effective* la concordanza elementare terrestre che, a sua volta, è regolata da una concordanza insita negli elementi:

In caelo et stellis et planetae est virtus vel proprietas, quae informat, movet et disponit virtutes in inferioribus, secundum quod in stellis, signis, et planetis est diffusa, secundum proprias et appropriatas virtutes. Aliqui enim flores, ad solem convertuntur, et eos aperit, et ab ipso incrementum et virtutem recipiunt, disponit quae virtutem suam, ut de potentia educantur in actum, flores autem qui, ut dicam, sunt de signo immobili, aut potius de Veneris aut Lunae natura, non se vertunt ad Solem, omnes tamen ab ipso Sole virtutem accipiunt, per suam propriam naturam,

⁵⁹⁸ Cfr. T. GREGORY, *Astrologia e teologia nella cultura medievale*, in *Mundana Sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1992, pp. 291-328.

⁵⁹⁹ Riguardo al tema delle virtù occulte individuali delle immagini astrologiche, come quella del Leone a cui fa riferimento Pirovano cfr. N. WEILL-PAROT, *Le «immagini astrologiche»*, in *Il linguaggio dei cieli*, cit., pp. 241-254: p. 244.

⁶⁰⁰ Cfr. G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Disputationes*, cit., p. 188 e p. 338.

⁶⁰¹ Cfr. R. LULLO, *Tractatus novus de astronomia*, I, 2, 3, p. 143.

⁶⁰² Cfr. G. PIROVANO, *De astronomiae veritate*, cit., p. 288.

⁶⁰³ Cfr. Ivi, pp. 133-134.

bonitatem, magnitudinem, et potestatem etc. cum quibus magnum bonum facit.⁶⁰⁴

Come già per Lullo,⁶⁰⁵ il bene che pervade l'universo è il medesimo a cui ogni singolo ente del cosmo, celeste e terrestre, è inclinato per il tramite dell'*appetitus*. Questo *appetitus*, se è mascolino nel cielo, muove il maschio verso la femmina; mentre, se è femminile, muove la femmina verso il maschio. Il movimento dell'Ariete fa sì che gli alberi si arricchiscano di foglie e fiori, mentre il movimento del sole in estate "muove" i frutti a maturare. Al "desiderio" del cielo è da attribuirsi anche il fatto che un uomo sia avaro o "desideroso" di denaro, cosa che è riconducibile a Saturno, o che un uomo sia al contrario generoso, cosa che nel dialogo è ricondotta al sole e ai Gemelli.⁶⁰⁶

Il cielo, tuttavia, agisce soltanto sulle passioni dell'uomo, le quali – come aveva sostenuto anche Tommaso d'Aquino – possono essere dominate per il tramite dell'intelletto. *Sapiens dominabitur astris*, recita un antico e rassicurante adagio pseudo-tolemaico, così in voga nella riflessione cristiana medievale sull'astrologia. Un adagio la cui validità è messa in discussione dal ritorno delle pagine antiastrologiche plotiniane (da cui, però, lo stesso Ficino prenderà le distanze, in particolare nel *De vita*),⁶⁰⁷ nonché, soprattutto, dalla pubblicazione delle *Disputationes* di Pico. Gli esponenti dell'astrologia colta del tempo – e Pirovano è tra questi – sono così costretti a difendere con rinnovato vigore quest'arte, tanto dagli strali dei seguaci di Pico, quanto dai fraintendimenti dei ciarlatani. Tuttavia, come l'esperienza di Pirovano contribuisce a mostrare, la discussione sull'astrologia si configura anche come un dibattito interno alla comunità degli "astrologi-filosofi", divisi, in alcuni casi, sui fondamenti cosmologici e sulla nozione di causalità sottesi all'arte di Urania.⁶⁰⁸ Si tratta di un fenomeno complesso,

⁶⁰⁴ G. PIROVANO, *De astronomiae veritate*, p. 286.

⁶⁰⁵ Cfr. R. LULLO, *Tractatus novus de astronomia*, I, 2,3, cit., pp. 138-139.

⁶⁰⁶ Cfr. G. PIROVANO, *De astronomiae veritate*, cit., p. 285.

⁶⁰⁷ Cfr. O. POMPEO FARACOVI, *Introduzione* a M. FICINO, *Scritti sull'astrologia*, cit., pp. 32-36.

⁶⁰⁸ Interessante, a tal riguardo, la testimonianza offertaci da un filosofo ed astrologo del tempo, Matteo Tafuri, il quale, in un pronostico che giace ancora manoscritto datato 1571, afferma che, in astrologia, vi sono due vie da seguire, quella di Claudio Tolomeo e quella di Ermete Trismegisto. Tafuri si propone di seguirle entrambe. Cfr. M. TAFURI, *Pronostico del nascimento di Hemilio Del Tufo*, Biblioteca della Badia di Cava dei Tirreni (1571), f. 33r.

destinato a perdurare per tutto il secolo XVI e il XVII, che porta non solo alla conferma di antiche e consolidate dottrine, come nel caso di Pirovano, ma anche all'approfondimento di alcuni aspetti dell'astrologia, avvertiti come problematici dai suoi stessi cultori.⁶⁰⁹

AGRICOLTORE DEL CIELO: L'ASTROLOGIA PRATICA DEL *VILLAE* E IL POTERE DEI LUOGHI SECONDO L'*AUCTORITAS* DI LUCIO GIUNIO MODERATO COLUMELLA

Se – stando alla lettera di Longo – l'impostazione astrologica di Tafuri è assai prossima a quella di Giovan Vincenzo (il quale, secondo questa lettera, sembra dare fede alla dottrina pitagorica della trasmutazione delle anime) – ben diversa è quella propugnata da Giovan Battista, assai vicina a quella di impronta albertina (col il suo richiamo al potere astrologico dei luoghi naturali) propugnata da Pirovano e abbracciata a Napoli da Pontano.

Il potere astrologico dei luoghi naturali è confermato da Della Porta tramite due *auctoritates*, l'una antica e l'altra medievale: Lucio Giunio Moderato Columella e Alberto Magno.⁶¹⁰

L'autorità dello scrittore romano Columella – vista la sua aderenza al tema agricolo – è utilizzata in *Villae*. In quest'opera Della Porta approfondisce gli argomenti trattati nei primi tre libri della *Magia*, specie nel terzo dedicato in maniera specifica all'agricoltura. Sebbene *Villae* sia pubblicata a Francoforte soltanto nel 1592, con ogni probabilità essa è stata ultimata prima della pubblicazione della seconda *Magia*.

⁶⁰⁹Cfr. O. POMPEO FARACOVI, *Giovanni Pico della Mirandola e la riforma dell'astrologia*, in *Medieval and renaissance astrology*, cit., pp. 93-109.

⁶¹⁰ Numerosissime le edizioni, tra incunaboli e cinquecentine, tra le quali: *Libri de re rustica*, Venezia, 1472; *Scriptores rei rusticae Opera Agricolationum: COLUMELLA: VARRONIS: CATONISque: nec non Palladii: cum Philippe Beroalde. excriptionibus. G. Philippi Beroaldi: & commentaris quae in aliis impressionibus non extat*. Bologne, Benedicti Hectoris, 1494; *Libri De Re Rustica...Additis Nuper Commentariis Iunii Pompo. Fortunati in Librum De Cultu Hortorum, Cum Adnotationibus Philippi Beroaldi...* Florence, Filippo Giunta, 1521; L. COLUMELLA, *De rustica*, In Venetia, appresso Nicolò Beuilacqua, 1564.

Sul tema dell'agricoltura, Della Porta aveva pubblicato già due trattatelli, *Pomarium* e *Olivetum*, editi a Napoli rispettivamente nel 1583 e nel 1584 e inclusi, poi, nell'edizione completa in dodici libri di *Villae*.⁶¹¹

Nell'opera sono discussi argomenti che spaziano dalla vita campestre ai boschi, dal taglio degli alberi ai frutti selvatici, dai principi dell'innesto alla potatura, fino alla coltivazione dell'ulivo, della vite, degli alberi da frutta, dei fiori, dei cereali e anche delle praterie. Sono, questi, temi che si ritrovano anche nella *Magia naturalis*, nella quale Della Porta loda la fecondità della terra, in quanto essa

non invecchia mai, né si stracca di partorire, in ogni luogo da se stessa produce [...] ne si vede mai satolla di ricever nuovi semi, e di produr nuove piante, fecondissima di parti perpetui, e se ben la natura in tutte le sue cose è stupenda, e meravigliosa, nel produr de' frutti ella vuol mostrarsi più mirabil di tutti.⁶¹²

Secondo una fine studiosa di *Villae*, per Della Porta la stesura di quest'opera rappresenta «un difficile banco di prova»: da una parte c'è la volontà e la necessità di scrivere una storia dell'agricoltura *integram et exactam* che abbia la più ampia diffusione e utilità, dall'altra il compiacimento che, dato l'arduo compito, *non parum* sarà fatto.⁶¹³ D'altronde, il filosofo napoletano sembra rendersi conto perfettamente del rischio di scivolare in altre branche del sapere e di tale possibile limite sembra farne un'opportunità. Conferendo un'impronta epica ed eroica alla sua opera, egli sembra quasi volersi mettere al riparo da eventuali critiche. Le possibili imperfezioni del testo, infatti, sono da attribuirsi – a suo dire – alla difficoltà dell'impresa.⁶¹⁴

Già nel proemio al primo libro, Della Porta ribadisce come il compito dell'agricoltore sia quello di associare ottimamente la terra col cielo, proprio come già esposto nella *Magia*⁶¹⁵. La pianta va adattata dall'agricoltore alla

⁶¹¹ I. B. PORTAE NEAPOLITANI, *Villae [...] libri XII*, Francoforti, Apud Andreae Wecheli heredes, Claudium Marnium & Ioannem Aubrium, 1592.

⁶¹² G. B. DELLA PORTA, *Della magia naturale*, cit., p. 81.

⁶¹³ L. LASERRA, *Disiecta membra colligere: chirurgia testuale della Villa*, in *Giambattista Della Porta in Edizione Nazionale*, cit., pp. 72-73.

⁶¹⁴ Cfr. *Ibidem*.

⁶¹⁵ Come sottolinea Laserra, la fittissima trama di impliciti richiami esistente tra la *Villa* e la *Magia naturalis* è innegabile. Tuttavia, i due testi, pur partendo dal medesimo materiale preparatorio, differiscono per «fascino» e «finalità». Inoltre, come nota sempre la studiosa, «verificare con la precisione del matematico fino a che punto la seconda edizione della

volta celeste, in quanto essa è sottoposta alle sue influenze. Bisognerà, dunque, tener sempre presenti le condizioni climatiche e ambientali, del terreno, affinché cielo e terra possano “maritarsi” in maniera conveniente, in quanto sono proprio il cielo e la terra a far sì che la pianta si sviluppi e cresca. L’agricoltore, paragonato nel capitolo VI del primo libro al «pater familias», proprio come il mago dovrà tenere presenti una mole enorme di nozioni riguardanti la natura e conoscere la scienza del cielo. Egli dovrà essere religioso, mai superstizioso. Dovrà conoscere la storia dell’agricoltura, in quanto la pratica agricola non è di per sé sufficiente se non è supportata dalla conoscenza delle esperienze degli antichi.⁶¹⁶

Le fonti consultate sono numerosissime: dai filosofi, ai filologi, ai poeti, ai medici, agli agricoltori, agli esploratori della natura, agli storici dell’agricoltura e, al di là delle competenze tecniche e delle pratiche esposte, essa costituisce un vero e proprio inno d’amore all’arte dell’agricoltura.⁶¹⁷

Le fonti sono ricordate dall’autore stesso nel proemio al libro I: Esiodo, Virgilio, Teofrasto, Cassiano Basso, Catone, Varrone, Columella, Plinio, Palladio, Dioscoride e Galeno.⁶¹⁸ Le *auctoritates* citate dimostrano l’attitudine di Della Porta a far interagire autori di “generi” tra loro differenti. Favole, trattati di agronomia, storie dell’agricoltura, poesie, racconti mitologici forniscono al lettore una sorta di *summa* storica, teorica e pratica concernente l’universo agrario⁶¹⁹. Tuttavia, pur nel rispetto dei suoi *auctores*, Della Porta procede alla verifica delle loro dottrine, confrontandole con le proprie esperienze agrarie. Ciò in linea con un metodo d’indagine acquisito negli anni della prima giovinezza e oramai ampiamente consolidato.

Magia (1589) eserciti un’incidenza sulla *Villa* o la *Villa* sulla *Magia* è una questione irrisolvibile; infatti, se talvolta è innegabile il debito della *Magia* nei confronti della *Villa*, altre volte è vero il contrario», cfr. Ivi, n.10, p. 77.

⁶¹⁶ Cfr. I. B. PORTAE NEAPOLITANI, *Villae*, cit., pp. 17-18.

⁶¹⁷ Orsi distingue le fonti della *Villa* in otto categorie: fonti botanico-farmacologiche, economiche, agrarie, enciclopediche, storiche, filosofiche, letterarie e bibliche, cfr. L. ORSI, *Giovan Battista Della Porta (1535-1615): his works on Natural Magic, Oeconomics and Physiognomy*, voll. II, Ph. D. The Warburg Institute, London 1997, pp. 130-33.

⁶¹⁸ Cfr. I. B. PORTAE NEAPOLITANI, Proemio alla *Villae*, cit.

⁶¹⁹ Cfr. L. LASERRA, *Disiecta membra colligere*, cit., p. 73.

Accanto alla conoscenza libresca, Della Porta sottolinea un altro aspetto che resta costante nella sua produzione: l'importanza del viaggio come metodo di apprendimento. Egli stesso dichiara di aver viaggiato molto, di aver visitato i luoghi e le proprietà di numerosi coltivatori. Ciò al fine di apprendere i "segreti", nonché di studiare le caratteristiche differenti di climi, terreni e luoghi.

È in questa prospettiva che Della porta concepisce il suo trattato agrario. Quest'opera si fonda sull'esperienza personale dell'autore a tal punto da essere strutturata come un vero e proprio viaggio metaforico all'interno del suo podere. Assai significativo appare l'uso della metafora «iam vineam ingredimur», come se egli stesse realmente entrando in una particolare zona della villa. L'esperienza alla quale si richiama Della Porta si oppone sempre alle opinioni non verificabili, ma non si oppone mai alla scienza della *fabula*.⁶²⁰ Secondo Tateo, che del *Villae* ha coordinato l'edizione critica, per Della Porta «l'agricoltura è il modello stesso della vita umana, il regno della natura popolata dall'uomo, analogo a quel mondo bucolico che nella letteratura era tratto a rappresentare simbolicamente il travaglio dell'uomo». ⁶²¹ L'agricoltura offre al suo interno «modelli simbolici dell'arte e della vita». Un «sotteso simbolismo permea il trattato sulla *Villa*», un simbolismo che emerge persino nella vicenda della sua composizione. Il trattato, infatti, è concepito dal suo autore in dodici libri, numero astrale, religioso, affatto casuale. Sempre secondo Tateo, «il tema dell'innesto sembra implicare l'operazione stessa dell'arte che attraverso la delicata e raffinata fusione delle parti ottiene un nuovo frutto». ⁶²² D'altronde, «l'innesto spinge gli alberi, liberatisi dallo stato selvatico, ad allontanarsi dalla propria natura e, vinta l'innata selvatichezza, a migliorare con il nostro contributo i giardini, in modo che producano frutti non solo migliori e più pregiati, ma nuovi e ignoti alla generazione precedente». ⁶²³

Se è vero che in essa vi sono innumerabili e raffinati rinvii al sapere riposto di un'antichissima sapienza, ciò non deve far smarrire il carattere

⁶²⁰ Cfr. F. TATEO, *Arte e scienza della "Villa"*, in *L'edizione nazionale dell'opera di G. B. Della Porta*, cit., p. 13.

⁶²¹ Ivi, p. 14.

⁶²² Ivi.

⁶²³ Ivi.

essenzialmente pratico del testo, concepito dall'autore quale ausilio alla pratica dei rustici. In questa prospettiva, Della Porta introduce in filigrana la tematica astrologica. L'argomento dell'astrologia naturale è sviluppato da Della Porta nei capitoli XI e XII del primo libro della *Villa*, intitolati rispettivamente: *De coeli electione pro villa comparando* e *Quomodo coeli vitia emendari possint*, anche se, scorrendo le pagine dell'opera, i riferimenti al sole, alla luna e alla necessità di “guardare” al cielo sono costanti.

In *Villae*, come nella *Magia naturalis*, l'astrologia è considerata un'arte lecita, concepita alla luce della dottrina tolemaica. Essa è atta a studiare gli effetti fisici e naturali che gli astri hanno sia sui «luoghi» nei quali bisogna coltivare, sia sulle piante. È innegabile, infatti, che il cielo agisca sulla formazione e la crescita delle piante sulla base di precisi “aspetti” che influiscono in luoghi ben determinati.⁶²⁴ Nel corso del testo, l'autore insiste sulla possibilità dell'uomo, se non di impedire l'influsso negativo degli astri, di porvi almeno in qualche modo rimedio attraverso espedienti naturali.⁶²⁵ Non ultimo la scelta del luogo, che diviene argomento specifico del tredicesimo e del quattordicesimo capitolo del primo libro.⁶²⁶

A quest'altezza del discorso, Della Porta introduce l'*auctoritas* di Columella. L'astrologia proposta in *Villae* è quella naturale, atta – come aveva insegnato lo scrittore romano – all'individuazione dei luoghi e dei cieli propizi alla coltivazione. I requisiti di un buon agricoltore sono gli stessi che il filosofo napoletano ha esposto nella *Magia* a proposito del buon Mago. Egli deve esser pratico di astrologia, di geometria, di fisiognomica delle erbe. Anche per quanto riguarda l'agricoltura, i principi, ai quali ispirarsi sono quelli che permeano l'intera vicenda intellettuale di Della Porta: una conoscenza “storica” delle dottrine, un profondo gusto per i *signi* e una proficua conoscenza ed esperienza astrologica.

Il ruolo di Columella nell'opera di Della Porta non si riduce al *Villae*. Dopo aver sostenuto in quest'opera la validità della dottrina dei luoghi naturali riconducendola all'autore romano, in *Phytognomonica* Della Porta riprende

⁶²⁴ Cfr. I. B. PORTAE, *Phytognomonica*, cit., pp. 28-30.

⁶²⁵ Cfr. Ivi., pp. 30-1.

⁶²⁶ Cfr. Ivi., pp. 31-6.

– sempre da Columella – l’immagine geometrica del cono piramidale, atta a spiegare le modalità di influenza dei cieli. Di questa ideale piramide – elemento che abbiamo ritrovato anche in Maffei e in Rao – la base è nel cielo. Il cielo è costituito da corpi fisici che, se per Maffei agiscono tramite il moto e il calore, per Della Porta, come per Rao, agiscono anche per il tramite dell’*influxus* realizzato dagli aspetti celesti. Il cono – per Della Porta – è costituito dal cielo, che ne è la base, nonché dal “punto” in cui le virtù celesti, per “consenso” tra gli aspetti celesti e il luogo terrestre, si attualizzano per mezzo dell’*influxus*.⁶²⁷

Il richiamo a Columella e all’immagine del cono piramidale, da un lato permette a Della Porta di precisare il carattere pratico del suo interesse verso i principi astrologici che regolano la natura, dall’altro gli consente di ribadire i connotati meramente geometrico-matematici della teoria della visione che è sottesa alla sua astrologia. Un’astrologia, dunque, ben lontana dagli «angeli geniali» preposti alla vista evocati nel *Pronostico* di Tafuri.⁶²⁸

LA FONDAZIONE ASTROLOGICA DELLA SCIENZA DEI SEGRETI: DELLA PORTA E LA LEZIONE DI ALBERTO MAGNO

L’impostazione astrologica dellaportiana è ribadita da Della Porta tramite il cruciale richiamo ad Alberto Magno nella *Magia naturalis*. Rifacendosi esplicitamente al maestro di Colonia, Della Porta può riconnettere la sua speculazione a una chiara linea di pensiero, quella dell’albertinismo, di cui lui fornisce in più punti della sua produzione un’interessante lettura.

Nel *De natura loci* Alberto ha sostenuto l’instinguibile varietà che l’uomo di scienza si trova dinanzi quando si applica allo studio della natura. Si tratta di un elemento centrale nella riflessione del maestro di Colonia che – come

⁶²⁷ *Phytognomonica* ..., cit., Liber VIII, Proemium, p. 522.

⁶²⁸ La necessità di distinguere una concezione fisica dell’*influxus* astrologico, da un’altra di tipo “magico” è un problema annoso, col quale nel Medioevo – in un contesto storico differente - si è già confrontato Pietro d’Abano, autore ben noto nel dibattito rinascimentale e allo stesso Della Porta. Pietro, a sua volta, riprendeva e sviluppava elementi già presenti nella cosmologia di Alberto. L’Abanense, autore conosciuto e citato da Della Porta soprattutto nelle opere di fisiognomica, distingue la sua concezione di *influxus* – inteso quale azione fisica del calore, connesso alla luce e al movimento dei cieli –, dagli «effluvi ... promanati dai poteri occulti [*scil.* magici] dei pianeti». Sui legami tra Alberto e Pietro circa questo punto, cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Medioevo magico*, cit., pp. 174-180: p. 176 e p. 335.

ha posto in evidenza Perrone Compagni – ha già trovato accoglienza nella riflessione di Pomponazzi.⁶²⁹

Alberto sostiene che sarebbe impossibile immaginare di trovare nell'universo una cosa che sia completamente simile a un'altra nella proprietà, poiché ciascun punto, ossia ciascun "luogo" della terra, ha una virtù speciale che informa ciò che in esso è contenuto. La variabilità di ciò che nasce nei diversi luoghi della terra è determinata dalla diversa posizione delle cose rispetto al circolo dell'orizzonte, vale a dire dalla diversità dei vari "punti" dove sono proiettati i raggi stellari che trasmettono le virtù formative: ciò avviene sia in relazione alle proprietà accidentali che derivano dalla materia, come nel caso delle complessioni fisiche e delle "virtù occulte", sia in relazione alle proprietà accidentali della forma, ossia i costumi e i comportamenti etici.⁶³⁰

Facendo propria questa impostazione di pensiero, Della Porta può sostenere l'importanza dello studio dei "luoghi", elemento che permette allo scienziato una conoscenza completa dell'*ordo naturae*, che non contempla eccezioni.⁶³¹

Si tratta di un punto ribadito nella *Magia naturale* in venti libri. Qui Della Porta – sempre richiamandosi all'autorità di Alberto, ma rileggendone la lezione in maniera differente rispetto a Maffei –⁶³² giustifica l'esistenza di proprietà occulte possedute sempre e solo da alcuni individui e mai dalle specie. In altre parole, dopo aver sostenuto che la sostanza è sempre e solo

⁶²⁹ Cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *Circe, la «virtus loci» e il determinismo nel De incantationibus di Pomponazzi*, cit., pp. 5-32.

⁶³⁰ Cfr. ALBERTO MAGNO, *De natura loci*, I, 5, p. 8: «Cum igitur ex mutatione horizontis necesse sit mutari totum circulum et ex mutatione circuli tota mutetur figuratio radorum, cumque quodlibet punctum habitationis unum speciale centrum constituat horizontis, necessario consequitur quodlibet punctum habitationis habere virtutes speciales, quibus informatur id quod locatur in ipso. Et hic locus proprie est, de quo dicit Porphyrius, quod est unum de individuans, quia, sicut tradit Boethius, impossibile est etiam imaginari vel intelligi, ut duorum aliquorum sit locus omnino idem». Il passo è riportato e commentato anche da Perrone Compagni, in relazione all'importanza di questa dottrina nel pensiero di Pomponazzi. Cfr. *Introduzione* a P. POMPONAZZI, *De incantationibus*, cit., p. LVIII-LIX.

⁶³¹ Pietro Pomponazzi ha tacitamente accolto la dottrina astrologica albertina della natura dei luoghi per spiegare il fenomeno della metamorfosi, «un caso estremo (e perciò raro) del meccanismo causale. Cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *Introduzione* a P. POMPONAZZI, *De incantationibus*, p. LVIII.

⁶³² Maffei dichiara che ricondurre cause accidentali alla sostanza è contrario alla lezione di Alberto, poiché in questo modo «ne seguirebbe, come disse Alberto, ch'ogni cosa accidentale, riducendosi alla sostanza, diventasse sostanziale, il che come sapete, non può giammai essere», cfr. G. C. MAFFEI, *Scala naturale*, cit., cc. 121r-v.

la sostanza naturale (e non la sostanza prima dei metafisici), Della Porta può dichiarare che le proprietà occulte sono sempre virtù individuali delle sostanze naturali che le posseggono, ossia dei “segreti”.

L'esempio riportato è quello dei due fratelli «che l'un di loro toccando con un lato tutte le porte e i chiavistelli s'aprivano subito, e l'altro per contrario le chiudeva tutte, ch'erano state innanzi aperte». ⁶³³ Questa e altre virtù singolari, cioè possedute solo da alcune persone e non da altre, sono da Della Porta ricondotte al «sito del cielo, come disse Alberto ... laonde in varij individui si ritrovano e fioriscono varij effetti e inclinationi, dal vario influesso e varij aspetti del cielo». ⁶³⁴ Stesse considerazioni Della Porta propone per i comportamenti lascivi delle prostitute, giustificando astrologicamente anche le caratteristiche comportamentali degli individui. È, questo, un elemento centrale per capire la fisiognomica di Della Porta e i suoi fondamenti astrologici.

Tali virtù singolari – prosegue Della Porta – non si riscontrano solo nelle persone, ma anche nelle cose. Della Porta fa l'esempio della calamita che, donando al ferro la sua virtù, fa in modo che tale, specifico pezzo di ferro (e non tutta la specie del ferro) attiri a sé dell'altro ferro. ⁶³⁵ Della Porta scrive:

Non solo il ferro tocco dalla calamita è tirato da lei, ma egli tira gli altri ... uno anello, che stia attaccato alla calamita, tira a se molti anelli, che l'uno penderà dall'altro, come una catena, e la virtù si trasfonde da l'uno in altro. ⁶³⁶

Esistono – continua il Napoletano – virtù occulte individuali che si trovano non «in tutta la loro sostanza, ovvero in alcune parti loro». Infatti,

La remora, pescicello marino, ritiene una nave accostandosi a lei, e questa virtù non sta in alcuna delle sue parti, ma in tutto il suo corpo. Di ciò se ne leggono molti essempli, e molti sono che oprano sencondo le loro parti, come il basilisco opra con gli occhi, e così il catoblema, de pipistrelli fuggono le formiche l'ali, e si mangiano

⁶³³ G. B. DELLA PORTA, *Della Magia naturale*, cit., p. 25.

⁶³⁴ Ibidem.

⁶³⁵ Bisogna precisare come, tramite nozioni quali «proprietà occulta» e «forma specifica», i fisici medievali come Alberto Magno, Arnaldo da Villanova e Pietro d'Abano abbiano dato ragione della virtù del magnete di attrarre il ferro considerandola come propria di una «una determinata specie di cose». In questo senso la proposta di Della Porta sul magnetismo si differenzia da quella di Alberto, in quanto inserita – come tutte le altre proprietà occulte della natura – tra quelle che Weill-Parot ha definito le “proprietà occulte individuali”. Cfr. N. WEILL-PAROT, *Le «immagini astrologiche»*, cit., p. 244.

⁶³⁶ G. B. DELLA PORTA, *Della Magia naturale*, cit., p. 26.

il core, e'l capo, fuggono il cuor de l'upupa, ma non il capo, ovvero l'ale, e questo medesimo è ben considerare in tutte l'altre cose.⁶³⁷

Se tutto ciò che non si spiega tramite la mera complessione elementare è sempre riconducibile all'influenza astrologica dei cieli – i quali informano la materia anche sulla base di virtù specifiche possedute dai “luoghi” dove sono situati gli elementi – allora lo studio delle influenze astrologiche, in relazione alle proprietà dei vari “punti” del mondo celeste e terrestre, può permettere di fondare razionalmente la ricerca naturale sui “segreti della natura”. Tale ricerca si configura da un lato come teorica, grazie al richiamo alla conoscenza matematica e geometrica che è sottesa all'ottica e all'astronomia; e dall'altro lato come pratica, in virtù del suo richiamarsi all'esperienza del ricercatore. Della Porta può così giustificare la sua convinzione che si dia scienza di *tutti* i fenomeni rinvenibili in natura: vale a dire di *tutti* gli “infiniti” “segreti” che compongono la “grande macchina del mondo”.

LA SPIEGAZIONE “ASTROLOGICA” DELL'ATTRAZIONE MAGNETICA SECONDO DELLA PORTA E IL DIBATTITO RINASCIMENTALE

1) Dal pianeta marte alla Stella polare: la fonte di Claudio Tolomeo

Nella prima edizione della *Magia naturalis* (1558) Giovan Battista Della Porta (1535-1615) riconduce il potere attrattivo del magnete sotto l'egida dell'Orsa maggiore. In *Phytognomonica* (1588) egli pone l'attrazione magnetica sotto l'influenza di Marte, recuperando e approfondendo una suggestione presente, seppur non pienamente sviluppata, nella *Magia* del '58. Nella *Magia naturalis* libri XX (1589) e nelle redazioni successive la spiegazione del magnetismo presentata nel '58 subisce una radicale revisione e viene ricondotta all'azione del principio della ‘simpatia’.

Entrambe le soluzioni prospettate da Della Porta, sia quella che riconduce il fenomeno all'Orsa maggiore, che quella di trent'anni successiva che lo riconnette a Marte, sono classificabili come astrologiche. Si tratta di due modi di spiegare il magnetismo che conoscono a loro volta declinazioni

⁶³⁷ Ibidem.

differenti al loro interno, ma che trovano in Claudio Tolomeo, *princeps astrologorum*, una sorta di ‘grado zero’, di ideale raccordo teorico sul piano astrologico. Nella *Tetrabiblos* – il *Quadripartitum* per i medievali – leggiamo infatti che :

Delle stelle che formano le costellazioni a nord dello zodiaco, quelle luminose dell’Orsa minore sono simili, nella loro azione, a Saturno e in parte a Venere, mentre quelle dell’Orsa Maggiore a Marte (I, 9, 14).⁶³⁸

Nonostante l’importante affermazione circa la somiglianza di ‘azione’ sussistente tra l’Orsa maggiore e Marte, Tolomeo non si spinge a connettere il fenomeno del magnetismo a essa, giudicando l’argomento di competenza più del fabbro, che dell’astrologo.⁶³⁹

Sui tentativi medievali di interpretare l’attrazione magnetica per il tramite di un’influenza celeste si è soffermato di recente Nicolas Weill-Parot.⁶⁴⁰

Se rivolgiamo la nostra attenzione al Rinascimento e nello specifico ai grandi classici del dibattito astrologico in atto in Italia, possiamo mettere a fuoco questo dato: sia che si sia avversari dichiarati dell’astrologia (come Giovanni Pico della Mirandola, Girolamo Savonarola e Gianfrancesco Pico), sia che si sia suoi cauti sostenitori (come Ficino nel *De vita*), sia che si sia suoi fervidi difensori (come Lucio Bellanti, Gabriele Pirovano e Giovanni Pontano), l’attrazione “occulta” che il magnete esercita sul ferro è sempre spiegata in relazione a un’influenza celeste. I primi sono propensi a parlare di una influenza generale e comune di tutto il cielo (è il caso dei due Pico e di Savonarola);⁶⁴¹ gli altri, invece, parlano di un’influenza

⁶³⁸ C. TOLOMEO, *Tetrabiblos*, I, 9, 14, cit., p. 47.

⁶³⁹ Cfr. Ivi, I, 3, 78-80, cit., p. 26

⁶⁴⁰ Cfr. N. WEILL-PAROT, *L’attraction magnétique entre influence astrale et astrologie au Moyen Âge (XIIIe-XVe siècle)*, in «Philosophical readings». Special Iussue on: *Medieval and Renaissance astrology*, ed. by Donato Verardi, 1 (2015), pp. 55-71: pp. 55-57.

⁶⁴¹ Cfr. G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, a cura di Eugenio Garin, Firenze, Vallecchi, 1946, pp. 384-400; *Opera singolare del reverendo padre F. I. SAVONAROLA contra l’astrologia divinatrice, in corroborazione de le refutationi astrologice del S. Conte Giovanni Pico de la Mrandola*, In Venetia Nella Contrada di Santa Maria Formosa al segno de la Speranza, MDLVI, p. 22r; I. F. PICI MIRANDULAE, *De rerum praenotione*, in *Opera omnia*, II, Basilea, Henricus Petrus, 1572-1573, cap. V, p. 527. Secondo l’impostazione avicenniana, le qualità occulte sono comprensibili senza ipotizzare un’azione del cielo che si verifichi per una configurazione di

astrologica, particolare (vale a dire riconducibile a un corpo o a una costellazione celesti).⁶⁴²

Se è vero che gli avversari dell'astrologia negano sempre in questo fenomeno un'influenza particolare del cielo, non è detto che tutti gli astrologi siano inclini a spiegare l'attrazione magnetica per il tramite di un influsso specifico di una costellazione, di una stella o di un pianeta.

2) *L'attrazione magnetica nella trattatistica antiastrologica: Giovanni Pico della Mirandola, Girolamo Savonarola e Gianfrancesco Pico della mirandola*

Una spiegazione astrologica dell'attrazione magnetica è negata perentoriamente da Giovanni Pico della Mirandola, Girolamo Savonarola e Giovanfrancesco Pico della Mirandola.

Nel capitolo XXIV delle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* Giovanni Pico rimprovera agli astrologi di non comprendere che i corpi inferiori hanno sì 'in sorte' dal cielo le loro virtù 'occulte', ma che esse, pur non derivando dalla sola combinazione delle quattro qualità primarie (il misto elementare), sono comunque parte delle loro 'essenze': doti celesti a loro intrinseche. Togli il moto del cielo assieme al suo calore – scrive il Mirandolano – e la peonia non guarirà più gli epilettici, né il giacinto stagnerà il sangue, né il rabarro trarrà fuori la bile. Nel capitolo XXV il filosofo afferma che seppur si volesse concedere agli astrologi che ogni stella ha una influenza propria non riconducibile alle qualità comuni del moto, della luce e del calore, tali virtù sarebbero comunque riconducibili all'unità, per il solo fatto che sono tutte celesti. Infatti pur attribuendo a Giove e Saturno particolarità individuali, secondo Pico esse agirebbero sempre nello stesso modo, poiché entrambe potrebbero produrre qualsiasi

pianeti in un momento preciso. Come ha dimostrato Weill-Parot, essa risulta assai comune tra i commentatori medievali della *Fisica* di Aristotele.

⁶⁴² Cfr. I. I. PONTANI *de rebus coelestibus libri XIII*, Basileae, 1530, p. 249, pp. 128-130; pp. 226-227; G. PIROVANO, *De astronomiae veritate*, cit, p. 288; LUCII BELLANTII *Contra Iohannem Picum*, p. 187; L. BELLANTII *De astrologica veritate liber quaestionum*, p. 8.

cosa con questa loro proprietà.⁶⁴³ E poco dopo continua: «Caeli natura non videtur apertius simul et brevius explicari posse, quam si dixeris caelum unitatem esse omnium corporum; sane nulla est multitudo quae non a sua unitate dependeat, nihil in universo, quod non ab uno quasi fontali capite derivetur».⁶⁴⁴ Il cielo pertanto «unitas erit omnium corporum, de quo negari possint omnia quae sint corporum aliorum, de quo negari possint omnia quae sint corporum aliorum et omnia etiam possint affirmari».⁶⁴⁵ È questo il privilegio che Pico attribuisce al cielo, ossia che «pars quaelibet caeli totus est mundus inferior».⁶⁴⁶ Vi è nella virtù di ogni singola stella la virtù di ogni corpo terrestre. Ogni stella presiede a tutto, differenziandosi soltanto per il fatto che la più elevata contiene più nobilmente quelle medesime cose che contiene anche la più bassa.⁶⁴⁷ Certo, nell'esperienza l'azione dei pianeti sembrerebbe differire, ma tale diversificazione – conclude Pico – non deriverebbe da una effettiva diversità del loro agire, ma dal variare delle cause prossime o dalla disposizione della materia.⁶⁴⁸

Queste argomentazioni sono ribadite anche dal domenicano⁶⁴⁹ Savonarola

⁶⁴³ Cfr. G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, pp. 384-400.

⁶⁴⁴ Ivi, p. 392.

⁶⁴⁵ Ibidem.

⁶⁴⁶ Ivi., p. 394.

⁶⁴⁷ Cfr. Ibidem.

⁶⁴⁸ Cfr. Ivi, p. 400.

⁶⁴⁹ Di diverso avviso il domenicano Francesco Silvestri che, nel suo *Commento* alla *Summa contra Gentiles*, richiamandosi a Tommaso e a Tolomeo, ammette chiaramente l'influenza inclinante degli astri, seppur in via indiretta per il tramite del corpo. Per il Ferrarese, tali inclinazioni non compromettono mai il libero arbitrio e possono sempre essere superate dalla volontà. Sbagliano quegli astrologi fatalisti che pensano che gli astri possano influenzare direttamente l'intelletto. La loro è certamente un'opinione 'fabulosa'. Ma a cadere sotto i colpi della critica del Silvestri è anche la tesi antiastrologica di Pico. Il Mirandolano aveva affermato che il cielo è causa universale, dichiarando falsa la partizione basata sulla diversa natura degli astri della causalità celeste, da cui, secondo gli astrologi, conseguirebbe una diversificazione degli effetti. Tale diversificazione per il Ferrarese è certa e la posizione di Pico «falsissima», *Summa Divi THOMAE AQUINATI Contra Gentiles*, fratris Francisci de Sivestris Ferrariensis, Doctoris Theologi, & totius ordinis Praedicatorii Generali Magistri, Commentariis illustrata, Lugduni, Apud Petrum Landry, MDLXXXVI, Liber tertius, Super cap. 84, p. 477 e 479. Un esempio assai interessante del dibattito interno all'ordine domenicano su questi temi è la riedizione, con traduzione latina, del *Trattato contro gli astrologi* di Savonarola, a opera del confratello Tommaso Buoninsegni. Nella lunga *Apologia* che precede l'opera, il frate tenta di riportare la dottrina antiastrologica di Savonarola nell'ambito della dottrina di Tommaso, Gaetano e Ferrarese, mitigando le accuse più feroci che il frate aveva rivolto all'astrologia e ribadendo la

nel *Trattato contro gli astrologi*. I medici, scrive il frate,

vanno congetturando non per il cielo solo, ma per considerazione de la dispositione de i corpi particolari et per la esperientia c'hanno avuta di loro [...] benché anchora loro molte volte errino per alcune altre proprietà occulte de la natura, le quali non si possono sempre vedere, perché i corpi misti hanno diverse proprietà per la diversità de la mistione de gli elementi, che la calamita tira il ferro, et un certo pesce piccolo tira la nave, et simile altre infinite proprietà occulte de la natura fanno diversi effetti per la virtù del cielo, secondo che diversamente movendosi espande il suo lume sopra di loro: onde tali effetti non si possono attribuire al cielo se non come a causa universale, et però non si possono conoscere per riguardare solamente il cielo.⁶⁵⁰

Anche se la sua proposta in materia di astrologia non è sovrapponibile *in toto* a quella di Giovanni Pico, su questo punto Savonarola non va oltre quanto teorizzato dal Mirandolano. Infatti la tesi è la medesima: il cielo agisce per la luce e il moto sul piano terrestre producendo le virtù occulte.⁶⁵¹ La posizione delle *Disputationes* pichiane è recepita anche dal *De rerum praenotione* di Gianfrancesco Pico, secondo il quale è indubbio che il cielo, in virtù della sua nobiltà, abbondi di virtù. Da esso, secondo il conte, proviene la forma che pone in atto la virtù del magnete di attrarre il ferro. Ma si tratta pur sempre di una virtù universale e non particolare, che il cielo esercita per il moto e per la luce.⁶⁵²

3) *La replica degli astrologi: Lucio Bellanti, Giovanni Pontano e il tema dell'influxus*

Per quanto concerne le parti più propriamente astrologiche, l'opera di Gianfrancesco si struttura come una replica a Bellanti, il quale – come è noto – a sua volta ha criticato le dottrine esposte nelle *Disputationes* pichiane.⁶⁵³

Nel *Contra Picum*, Bellanti sostiene che per gli astrologi il cielo è insieme

causalità generale e particolare insieme del cielo, secondo quella che anche lui ritiene la genuina lezione di Tommaso.

⁶⁵⁰ *Opera singolare del reverendo padre F. I. SAVONAROLA contra l'astrologia divinatoria*, cit., c. 22r.

⁶⁵¹ Cfr. *Ibidem*.

⁶⁵² Cfr. I. F. PICI MIRANDULAE, *De rerum praenotione*, ct., p. 527.

⁶⁵³ Cfr. O. POMPEO FARACOVI, *In difesa dell'astrologia: risposte a Pico in Bellanti e Pontano*, in *Nello specchio del cielo*, cit., pp. 47-66.

causa universale e particolare e che sarebbe impossibile ricondurre la sua azione ai soli moto, luce e calore, come vorrebbe Pico. Riguardo al problema dell'attrazione magnetica, nel *Contra Picum* Bellanti afferma che è indubbio che tale proprietà provenga dai corpi celesti⁶⁵⁴. Fin qui nulla che lo distanzi da Pico e dalla tradizione a cui si richiama il Mirandolano. Nel *De astrologica veritate* una precisazione che chiarisce meglio la sua posizione: gli astrologi – sostiene Bellanti – possono conoscere per il tramite del moto, delle proprietà e delle figure del cielo, le cause degli effetti che si riscontrano nel mondo terrestre. La conoscenza degli effetti di una stella o di una particolare configurazione celeste fa sì che si possa considerare l'astrologia come una scienza che, in ultima analisi, ricerca le cause. Si può affermare – continua – che il magnete attrae il ferro e, in virtù di ciò, sappiamo che è il magnete ad agire e il ferro a subire e che in mezzo ci sta la “capacità di attrarre che intuiamo come ciò che influisce”⁶⁵⁵. D'altronde – sostiene ancora Bellanti – il cielo agisce in quattro maniere: luce, influenza, figura e moto.⁶⁵⁶ È questo che l'astrologo ribatte alla tesi di Giovanni Pico, che della spiegazione astrologica dell'attrazione magnetica (e, più in generale, di ogni “virtù occulta”) ha ferocemente criticato l'idea che, in un momento e in un luogo determinato, una virtù celeste possa ‘influire’ dagli aspetti del cielo (secondo l'impostazione magica) o da essi essere prodotta, secondo l'impostazione fisica di alcuni astronomi-astrologi tolemaici. Per quest'ultimi, gli astri e le configurazioni celesti agiscono *effective* e non *formaliter*. Per Pico invece il cielo opera soltanto per il tramite del moto, della luce e del calore.⁶⁵⁷

Secondo Pico, la più nobile delle virtù possedute dal cielo è la luce, che supera tutti i colori che gli astrologi immaginano essere doti particolari degli astri. A quest'ultima osservazione Bellanti obietta che, per gli astrologi, non vi è affatto “vero” colore nel cielo, essendo il colore ciò che giunge alla vista tramite i fenomeni atmosferici⁶⁵⁸. Questa stessa impostazione si ritrova

⁶⁵⁴ Cfr. L. BELLANTII *Contra Iohannem Picum*, cit., p. 187.

⁶⁵⁵ L. BELLANTII *De astrologica veritate liber quaestionum*, cit., p. 8.

⁶⁵⁶ Cfr. L. BELLANTII *De astrologica veritate liber quaestionum*, cit., p. 32.

⁶⁵⁷ Cfr. Ivi, pp. 384-386.

⁶⁵⁸ L. BELLANTI, *Contra Picum*, cit., p. 116.

in Giovanni Abioso da Bagnolo⁶⁵⁹ e, qualche decennio più tardi, in Della Porta. Quest'ultimo la approfondisce nel nono libro del *De refractione*⁶⁶⁰, riprendendola anche in molte altre opere, dalla *Magia naturalis* alle opere di fisiognomica. Per Della Porta, il colore è una dote 'accidentale' del cielo che, per il tramite della vista, permette allo scienziato (che è un ottico) la conoscenza delle proprietà occulte naturali. È in questo senso che, per esempio, va interpretata l'attribuzione del colore rosso a Marte.⁶⁶¹

Già Pontano aveva messo in relazione il potere della bile rossa dipendente dal pianeta Marte con la capacità di attrarre verso l'alto il ferro⁶⁶², anche se, in relazione al tipico esempio dell'attrazione del magnete col ferro, egli si era limitato a sottolinearne la relazione con l'influenza degli astri.⁶⁶³ Quello che – afferma Pontano – solo parlando volgarmente si definisce *influxus*,⁶⁶⁴ è in realtà ciò che permette che le virtù degli enti terrestri si attualizzino. Gli aspetti del cielo 'provocano' le virtù insite nella materia, di modo che esse passino dalla potenza all'atto. Secondo Pontano

le indicazioni iniziali del cielo sono poste quasi in moto, e fanno progressivamente il loro corso dalla potenza all'atto. Come avviene nelle piante, che all'inizio mettono fuori quasi delle gemme, poi si vestono di fiori, quindi di frutti che a poco a poco maturano. E questo frutto è promesso sin dall'inizio, e sin dall'apertura delle gemme.⁶⁶⁵

Come ha recentemente messo in luce Ornella Pompeo Faracovi, l'elemento dell'*influxus* sarebbe stato gradatamente messo da parte dalla tradizione astrologica successiva, probabilmente – come ipotizza la studiosa – anche a fronte delle sollecitazioni pichiane.⁶⁶⁶

4) *Le soluzioni di Giovanni Abioso da Bagnolo, Marsilio Ficino,*

⁶⁵⁹ Cfr. J. B. ABIOSUS, *Divinus tractatus terrestrium et celestium trutina artem exhibens*, etc., cit., 1498.

⁶⁶⁰ Cfr. I. B. PORTAE *De refractione optices parte*, libri novem, Napoli, Apud I. Carlinum et A. Pacem, 1593, pp. 189-230.

⁶⁶¹ Cfr. I. B. PORTAE, *Phytognomonica*, cit., pp. 529-530

⁶⁶² Cfr. I. I. PONTANI *de rebus coelestibus* libri XIII, cit., p. 227.

⁶⁶³ Cfr. Ivi, p. 249.

⁶⁶⁴ Cfr. G. PONTANO, *La fortuna*, cit., p. 329.

⁶⁶⁵ Ivi, p. 339.

⁶⁶⁶ Cfr. O. POMPEO FARACOVI, *Giovanni Pico della Mirandola e la riforma dell'astrologia*, in *Medieval and renaissance astrology*, cit., pp. 93-109.

Non tutti gli astrologi del Rinascimento propendono per una spiegazione astrologica dell'attrazione magnetica che, però, quanto meno nei 'grandi classici' dell'astrologia, resta quella dominante. Si pensi al caso (ma non è affatto da escludere che ulteriori ricerche possano farne emergere altri) del *Dialogus in astrologiam defensionem* di Giovanni Abioso da Bagnolo⁶⁶⁷. In questo testo riguardo al problema del magnetismo l'autore ricorre alla nozione avicenniana di 'forma specifica', senza esporsi in favore della spiegazione astrologica. Coerentemente a quanto propugnato dalla più parte dei commentatori medievali della *Fisica* di Aristotele, Abioso crede che le 'virtù occulte' (come quella del magnete di attrarre il ferro) non si spieghino ricorrendo al potere specifico di una costellazione, di un astro o di un pianeta. Abioso le spiega tramite la 'forma specifica' provocata dall'azione generale di tutto il cielo. A sostegno di questa tesi, Abioso sceglie di rievocare due autorità religiose, Giovanni Damasceno e Tommaso d'Aquino.⁶⁶⁸

A una virtù particolare, quella della stella polare, tale fenomeno è ascrivibile secondo il celebre opuscolo ermetico *De quindecim stellis, quindecim lapidibus, quindecim herbis et quindecim imaginibus*, nonché secondo il *De vita coelitus comparanda* di Ficino, che a questo testo si riconnette.

Nel *De vita* il filosofo di Figline nega che l'attrazione magnetica possa essere ricondotta ad un principio simpatetico, poiché se così fosse il ferro attirerebbe il ferro in misura maggiore rispetto alla calamita. Né – argomenta – si può ritenere che il magnete attiri il ferro in virtù di una superiorità della pietra rispetto al ferro. Nell'ordine dei corpi il metallo è superiore alla pietra. Secondo Ficino la ragione per cui il magnete attrae il ferro è un'altra. Pur essendo ordinato con il ferro nella serie che si ricollega all'Orsa maggiore, il magnete occupa nella proprietà di quest'ultima un grado superiore rispetto al ferro. In virtù di ciò il magnete attrae il

⁶⁶⁷I. ABIOSUS, *Dialogus in astrologiam defensionem cum vaticinio a diluvio usqua ad Christi annos 1702*, Venezia, F. Lapidica, 1484, c. 6r.

⁶⁶⁸Cfr. C. TOLOMEO, *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, cit., I, 9, 14, p. 47.

metallo.⁶⁶⁹ Altrove Ficino precisa che è la stella Cinosura, ossia la Stella polare, l'astro a cui attribuire tale proprietà.

A una piccola stella che forma la corda dell'Orsa maggiore (e non all'intera costellazione o alla Stella polare) riconduce il potere attrattivo del magnete il grande riformatore dell'astrologia rinascimentale Girolamo Cardano⁶⁷⁰.

Al cadere del XV secolo, la spiegazione secondo la quale il potere del magnete sia da attribuire all'azione all'Orsa maggiore (nello specifico a quello della Stella Polare) è ripresa da Pirovano, il quale, però, a tal riguardo non riprende la fonte ficiniana, ma quella del *Tractatus novus de astronomia* di Lullo⁶⁷¹. Secondo Pirovano:

Reubarbarum virtutem habet contra colera, quae est de sua complexionem, et similiter scamorea, quod esse non potest sine virtute caeli, quoniam duae species unius, et eiusdem complexionis contrariae esse non possunt sine aliquo medio, sed virtus caeli, quae in inferioribus agit, cum potestate, bonitate, et magnitudine, et caeteris principijs, disponit et ordinat, quod cum reubarbaro vel scamorea purgetur cholera, cum Iove et Sole formis, ut bonum efficiat, et cum Marte, Saturno, et informis, ut effrenitet, et malum operetur.⁶⁷²

Il magnete, scrive Pirovano riprendendo Lullo,⁶⁷³ attrae il ferro per la virtù del cielo «et cum potestate stellarum et signorum mobilium, quae sunt de complexionem eorum, et virtus maximae stellae septentrionalis cum magnete attrahit ferrum, et propter hoc virtus magnetis est quodammodo medium, quae habet officium concordandi virtutem stellae septentrionalis, et virtutem ferri». E conclude: «plus enim influit suas similitudines, caelum per maiorem virtutem, quam habet in magnetem, quàm in ferrum. Ideo c vincit d, quae est complexio stellae et magnetis»⁶⁷⁴. È la virtù del cielo e la forza dei segni mobili (ossia l'Ariete, il Cancro, la Libra e il Capricorno) la cui complessione è in accordo con quella del magnete e del ferro che, messa in relazione alla virtù della stella polare fa in modo che il magnete 'vinca' il ferro. Il magnete è infatti un medio che ha il compito di accordare la virtù

⁶⁶⁹ Cfr. M. FICINO, *Three books on Life*. A Critical Edition and Translation, ed. and tr. by Carol V. Kaske and John R. Clark, NY, Binghamton, 1989, pp. 314 e 316.

⁶⁷⁰ Cfr. I. CARDANI, *De subtilitate* libri XXI, liber VII, *De lapidibus*, Lugduni, apud Bartholomæum Honoratum, 1580 p. 278.

⁶⁷¹ Cfr. R. LULLO, *Tractatus novus de astronomia*, I, 2, 3, cit., Pp. 139-140.

⁶⁷² G. PIROVANO, *De astronomiae veritate*, p. 286.

⁶⁷³ Cfr. R. LULLO, *Tractatus novus de astronomia*, I, 2, 3, cit., pp. 145-147.

⁶⁷⁴ G. PIROVANO, *De astronomiae veritate*, cit., p. 286.

della stella polare con quella del ferro.

5) *L'attrazione magnetica secondo Giovan Battista Della Porta*

Le due 'vie' astrologiche alla spiegazione dell'attrazione magnetica – quella che la riconduce all'Orsa Maggiore e quella che si rifà al potere del pianeta Marte – trovano un'originale sintesi nell'opera di Della Porta.

Nella *Magia naturalis* libri IV, il filosofo napoletano spiega l'attrazione magnetica riprendendo Ficino. Il ferro – secondo Della Porta – si lascia 'tirare' poiché la calamita è «molto superior a l'Orsa celeste, rispetto all'ordine, per modo che non lascia scendere a terra, e perché il moto circolare fugge la violenza, la qual cosa non la può conseguire se non con essere stipite del mondo, in modo tale che per nessuna parte, il moto del cielo declina». In un altro luogo della stessa opera, sempre seguendo Ficino, Della Porta torna su questo problema. Nella pietra calamita – afferma – spesso si trova incisa la figura della stella Cinosura [ossia della Stella Polare, la più luminosa dell'Orsa maggiore], che è in grado di attrarre il ferro verso l'alto e di rendere l'uomo partecipe della sua virtù: «Nella pietra calamita – scrive Della porta – spesso vi si trovava intagliata la figura della stella Cinosura, avvenga che questa pietra l'ama molto, per modo che toccando il ferro, la volta in verso a quella stella e fa l'uomo partecipevole della sua virtù, cioè saturnale»⁶⁷⁵.

Nella *Magia naturalis* del 1589, l'attrazione del magnete col ferro viene spiegata ricorrendo al principio della "simpatia", senza più alcun riferimento al potere della Stella del Nord. Assente anche qualsiasi riferimento alle 'immagini astrologiche'. Se infatti nella prima *Magia* Della Porta riscrive e accetta nella sostanza la tesi di Ficino, nella seconda se ne distanzia. In questa seconda edizione dell'opera, Della Porta sostiene che la calamita attrae il ferro poiché essa è composta in parte di pietra, in parte di ferro. Nella composizione del magnete, la pietra è quantitativamente superiore al ferro. Mosso dal desiderio di conservarsi, il ferro che è all'interno della pietra attrae il ferro che è all'esterno. Ciò avviene perché il ferro che è

⁶⁷⁵ G. PORTA, *Dei miracoli et maravigliosi effetti*, cit., c. 161v.

all'interno cerca di compensare la predominanza della pietra nella composizione della calamita. L'attrazione non è quindi ascrivibile al potere della pietra, ma a quello del ferro contenuto nella composizione della calamita. Nel settimo libro della *Phytognomonica* (1588), edita solo un anno prima della *Magia* del '89, il principio di attrazione e repulsione delle pietre come il magnete è spiegato attraverso il principio della 'simpatia'. Inoltre, il fenomeno magnetico viene collegato non più alla Stella polare ma Marte, pianeta a cui il Napoltano ha comunque fatto riferimento nella prima *Magia* in relazione a una delle due immagini astrologiche che è possibile rinvenire nella pietra calamita.⁶⁷⁶ La "simpatia" che spiega l'attrazione del magnete col ferro è – come il Napoletano sostiene in *Phytognomonica* – la "simpatia" plotiniana, che egli si impegna a verificare – scrive – attraverso la sperimentazione diretta. Si tratta di una posizione differente rispetto a quella di Ficino, il quale aveva negato che l'attrazione magnetica fosse spiegabile per mezzo della "simpatia". D'altronde, il filosofo di Figline mette in atto un vero e proprio ridimensionamento del ruolo della simpatia universale di Plotino. Come ha sottolineato Weill-Parot, Ficino assegna allo

⁶⁷⁶ Si tratta di una dottrina che Della Porta riprende dal *De lapidibus* dello pseudo-Orfeo. ORPHEUS, *De lapidibus*, Hannardo Gamberio interprete, Leodii, Ex Officina Gualtieri Morberij, 1578, p. 15. Questo testo è citato anche da Matteo Tafuri, maestro di Giovan Vincenzo Della Porta e operoso a Napoli nel XVI secolo. La presenza del testo di Orfeo tra le fonti del commento di Tafuri agli *Inni orfici* è rilevata da L. RIZZO, *Il pensiero di Matteo Tafuri* etc., cit., p. 201. Del manoscritto Vaticano Greco 2264 la studiosa sta realizzando un'edizione critica di prossima pubblicazione. L'assimilazione del pianeta Marte al ferro è presente anche nel *De aluminibus* attribuito a Rāzī, testo che, come afferma Michela Pereira, è portatore di una visione dell'alchimia «che ritroveremo costantemente alla base della pratica alchemica occidentale fino a Paracelso e in larga misura anche oltre», assimila Marte proprio alla natura del ferro. Cfr. *Alchimia*, a cura di M. Pereira, Milano, Mondadori, 2006, p. 272; Rāzī, *De aluminibus et salibus*, in *Alchimia*, cit., pp. 295-296. Questa stessa assimilazione è presente, inoltre, nel *De consideratione quintae essentiae rerum omnium* di Giovanni da Rupescissa, il primo a proporre la trasformazione alchemica dell'"acqua di vita". Cfr. *Alchimia*, cit., p. 663. Un collegamento tra corpi celesti e alchimia è anche nel *Trattato chemico* di Giovanni Tritemio, p. 772. Questo tema, connesso con quello della "quinta essenza", è assai caro a Della Porta ed è approfondito, nel contesto napoletano, dal suo allievo Donato d'Eremita, autore di un *Dell'elixir vitae* e di un *Antidotario*. La spiegazione secondo la quale l'attrazione magnetica è da mettere in relazione a Marte, pianeta che possiede la capacità di attrarre verso l'alto il ferro, è rinvenibile, poi, in un classico della letteratura alchemica, il *Paragranum* di Paracelso (Cfr. PARACELSO, *Paragranum*, in *Alchimia*, cit., p. 848), nonché nel *De rebus coelestibus* di Giovanni Pontano. Si tratta di un apparentamento che, nota Evangelista Quattrami, nel medesimo frangente storico in cui opera Della Porta, l'alchimista-filosofo realizza per "similitudine". Cfr. A. PERIFANO, *Alchimie et philosophie de la nature chez Evangelista Quattrami*, in *Alchimie et philosophie à la Renaissance*, Actes du Colloque international de Tours (4-7 décembre 1991), réunis sous la direction de J.-C. Argolin et S. Matton, Paris, VRIN, 1993, pp.253-264: pp. 258-259.

spiritus «le rôle de liant que le philosophe antique assignait a l'Âme du monde». ⁶⁷⁷ Al contrario, il riferimento a Plotino è assai utile a Della Porta, il quale, nella *Phytognomonica* del 1588 e nella *Magia naturalis* del 1589, sostiene che è sempre il simile ad attrarre il simile. Pertanto, è il ferro ad attrarre il ferro, in virtù di un principio di somiglianza da lui accettato – ma ancora non pienamente sviluppato nella sua applicazione ai casi “particolari” – sin dalla prima *Magia*.

Essendo Marte il pianeta del ferro (secondo una tradizione medica, astrologica e alchemica assai antica, ma ben solida a metà del XVI secolo), l'attrazione magnetica non può che dipendere da questo pianeta. Pertanto, assimilando questo assurdo, Della Porta corregge se stesso e indirettamente anche Ficino. Infatti, anche se nella *Magia naturalis* del '58 Della Porta aveva affermato che era possibile rinvenire su alcune pietre «Marte in forma di soldato, infiaccato, con l'hasta in mano overo scudo», ⁶⁷⁸ in un altro luogo del testo aveva precisato che tale pietra era la iaspide, escludendo perciò qualsiasi rapporto tra Marte e la pietra calamita. ⁶⁷⁹

A distanza di trent'anni, l'apparentamento tra Marte e il ferro, risalente ad una antica tradizione alchemico-astrologica, appare a Della Porta perfettamente compatibile con la sua idea di “simpatia”, secondo la quale è il simile che attrae il simile. Se Marte – come vuole anche il *De lapidibus* dello pseudo-Orfeo che Della Porta cita in *Phytognomonica* – è il pianeta del ferro, si comprende come mai sia proprio esso e non la Stella Polare ad avere la capacità di attrarre verso l'alto il suo emulo terreno. ⁶⁸⁰

Grazie probabilmente all'approfondimento della letteratura alchemica, di cui è significativo esempio l'iserimento nella *Magia* dell'89 dell'arte della distillazione tra le materie di studio del mago naturale, ⁶⁸¹ il filosofo napoletano si accorge che: se (1) si accetta il principio di “simpatia” per cui il simile attrae il simile e, (2) si fa propria la dottrina per cui Marte è il

⁶⁷⁷ N. WEILL-PAROT, *Pouvoirs lointains de l'âme et des corps: éléments de réflexion sur l'action à distance entre philosophie et magie, entre Moyen Âge et Renaissance*, «Lo Sguardo. Rivista di Filosofia», 10, 2012, pp. 85-98: p. 93.

⁶⁷⁸ G. PORTA, *Dei miracoli et maravigliosi effetti*, cit., c. 160v.

⁶⁷⁹ Ivi, c. 161v.

⁶⁸⁰ Cfr. ORPHEUS, *De lapidibus*, cit., p. 15.

⁶⁸¹ Cfr. G. B. DELLA PORTA, *Della Magia Naturale*, cit., p. 4. Sull'alchimia di Della Porta cfr. L. BALBIANI, *La Magia Naturalis di Giovan Battista Della Porta ... etc.*, cit., p. 44 e W. EAMON, *La Scienza e i Segreti della Natura*, cit., p. 227.

pianeta del ferro, ne consegue che (a) il ferro è attratto dal ferro e che (b) tale attrazione è riconducibile al pianeta preposto al ferro, ossia Marte.

Sia quando l'attrazione magnetica è fatta dipendere dalla Stella polare (1558), sia quando viene sottoposta alla sola azione di Marte (1588), la soluzione di Della Porta è perfettamente coerente con gli insegnamenti di Tolomeo, il quale nella *Tetrabiblos* aveva assimilato l'azione di Marte a quella delle stelle dell'Orsa maggiore.

Il cambio di rotta di Della Porta non si tramuta nell'abbandono di una spiegazione astrologica del fenomeno magnetico. A riprova di un suo sempre crescente interesse per l'astrologia va annoverato il fatto che, proprio nel 1588, Della Porta pubblichi un'edizione da lui curata del primo libro del *Almagesto* di Tolomeo.⁶⁸²

Il cambio di rotta di Della Porta, dall'Orsa Maggiore al pianeta Marte, va semmai compreso nel solco di un suo profondo ripensamento della validità "filosofica" della lezione ficiniana concernente il principio di "simpatia": una lezione troppo frettolosamente accettata nella *Magia* del '58 e che, dal 1588 in poi egli ridiscute alla luce di una maturità filosofica oramai compiuta.

I PRINCIPI DI «SIMPATIA» E DI «AMICIZIA»

In relazione alla simpatia, Della Porta sembra spingersi oltre il recinto dell'aristotelismo, dichiarando che essa non sarebbe riconducibile né a ragione «probabile», né «dimostrativa». Se il suo non essere restringibile a dimostrazione certa è in linea con le tendenze di molta parte dell'aristotelismo coevo, il quale, per quanto concerne il discorso naturale, aveva accantonato la pretesa dell'ineludibile ricorso alla scienza apodittica, il negare una sua comprensione anche per via probabile sembra porre il discorso di Della Porta su direttive quanto meno inedite per l'aristotelismo del tempo.

⁶⁸² Cfr. G. B. DELLA PORTA *Claudii Ptolemaei magnae constructionis liber primus*, edizione critica a cura di R. De Vivo, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2000. Su questo cfr. Cfr. R. DE VIVO, *Giambattista Della Porta e la traduzione del primo libro dell'Almagesto di Tolomeo e del Commento di Teone*, cit.

Si pensi a Pomponazzi, il quale – fedele a quanto esposto dallo Stagirita nel II libro della *Metafisica* e alla fine del secondo libro delle *Confutazioni* – è convinto che le scienze si sviluppino per aggiunte successive e che la scienza naturale non possa avere che un carattere congetturale.⁶⁸³

Le dichiarazioni perentorie di Della Porta circa una presunta inconoscibilità della “simpatia” per via probabile o dimostrativa hanno sempre convinto gli storici.⁶⁸⁴ Secondo Belloni, per Della Porta la “simpatia” non sarebbe comprensibile in un quadro teorico soddisfacente. Da qui la resa del Napoletano, il quale – secondo la studiosa – vedrebbe nel principio simpatetico la «legge prima della natura», di cui non si può rendere ragione ulteriore.

Come è noto,⁶⁸⁵ la nozione di simpatia risale all’antichità, con connotazioni vagamente platoniche o neoplatoniche. Nel contesto della fisica aristotelica medievale la simpatia è ritenuta insufficiente e – nello spiegare un fenomeno quale l’attrazione magnetica – si è ricorso a provenienti dalla filosofia peripatetica, ossia *convenientia* e *proportio* (come nel *Colliget* di Averroè) di *similitudo* (come in Grossatesta), di *conformitas* (in Henricus Totting de Oyta).⁶⁸⁶ Nella tradizione medievale è possibile rinvenire anche un’altra nozione, quella *concordantia*, atta a svolgere il ruolo che la tradizione neoplatonica assegnava alla simpatia. La nozione di *concordantia* è sviluppata da Lullo nel *Tractatus novus de astronomia* e nel Rinascimento è ripresa – come la recente ricerca ha posto in luce – da Pirovano, il quale

⁶⁸³ Cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *Introduzione* a P. POMPONAZZI, *De incantationibus*, cit., pp. XIII-XIV. Per Pomponazzi «l’accumulazione di risposte diverse, ognuna “non impossibile”, è coerente con la convinzione pomponazziana dello statuto congetturale che caratterizza la ricerca fisica. La varietà e l’abbondanza dei fenomeni naturali “dei quali non siamo in grado di individuare le cause” costringono la ragione a un faticoso percorso di riflessione, di ipotesi e di ripensamenti: perciò la scienza si sviluppa “per aggiunte successive”, come ininterrotto compito di registrazione del fenomeno dato, di scavo teorico e di continui ripensamenti, che tentano di rintracciare il “perché” degli arcani del mondo fisico», V. PERRONE COMPAGNI, *Introduzione* a P. POMPONAZZI, *Le incantazioni*, cit., p. 11.

⁶⁸⁴ «Il recupero del concetto di simpatia sanciva il ritrovamento della legge prima della natura di cui non si poteva reperire ulteriore “ragione né probabile, né dimostrativa” [...] L’investigazione si legava pertanto direttamente alla scoperta della energia naturale [...] vanificando l’impegno teorico nelle sperimentazioni sullo sfruttamento mondano delle “vires” che si sviluppavano esclusivamente all’interno della natura» G. BELLONI, *Conoscenza magica e ricerca scientifica in G. B. Della Porta*, cit., p. 64, n. 65.

⁶⁸⁵ Cfr. N. WEILL-PAROT, *La rationalité scientifique médiévale face à l’occulte, l’attraction magnétique et l’horreur du vide (XIII – milieu du XV siècle)*, cit., pp. 240.

⁶⁸⁶ Cfr. Ivi, p. 240-241.

cita esplicitamente Lullo. Sempre in età rinascimentale, i Gesuiti di Coimbra, nel loro *Commentario alla Fisica* di Aristotele, spiegano l'attrazione del magnete col ferro secondo una "simpatia o un accordo occulto della natura". La nozione di *simpatia* è da loro articolata secondo la dottrina della causa efficiente, come in molti autori medievali. Richiamando l'autorità di Tommaso d'Aquino, Alberto Magno e molti altri, essi affermano che il magnete attira il ferro non come fine, ma come causa efficiente.

Nel *De rebus coelestibus* Pontano preferisce parlare di «harmonia» e di «concordia» tra gli elementi e gli astri alla luce della lezione tolemaica,⁶⁸⁷ senza avvertire la necessità di richiamarsi alla "simpatia". Ciò che emerge è la varietà di significato che il concetto di "simpatia" assume nel Rinascimento, non sempre riconducibile alla tradizione neoplatonica ficiniana.⁶⁸⁸

L'idea che Della Porta ha di questa nozione è assai più complessa di quanto abbia ritenuto Belloni. La negazione di Della Porta circa una conoscibilità della simpatia per via probabile o dimostrativa si inserisce in una violenta polemica che il Napoletano mette in atto contro una ben determinata interpretazione della logica aristotelica. Se è vero che il principio di "simpatia" non è conoscibile secondo i parametri concettuali di gran parte degli aristotelici del tempo, ciò non significa che essa non sia conoscibile affatto, né tantomeno che tale conoscenza sia perseguibile tramite un processo completamente estraneo all'alfabeto della ragione peripatetica.

Nella *Magia* del 1589 Della Porta descrive nel dettaglio l'importanza del principio di "simpatia" in relazione alla conoscibilità delle "virtù occulte" della natura. È grazie alla simpatia che l'uomo può "cavar secreti":

Dalle occulte proprietà ancora degli animali e delle piante e di tutte le spetie ne nasce un certo compatimento (per dir così) il quale i Greci chiamano Simpatia e Antipatia, noi più convenevolmente la chiamiamo consenso o convenienza o disconvenienza. Perciò alcune cose hanno una certa fratellanza insieme, o stretto parentado accompagnate, altre poi così inimiche, che non si compatiscono, anzi s'odiano mirabilmente, come avessero insieme alcuna nascosta orribilità, che cercano distruggersi insieme, e ciò non si può restringere a ragione, né probabile,

⁶⁸⁷ Cfr. I. I. PONTANI *De rebus coelestibus* libri XIII, cit., pp. 15-16.

⁶⁸⁸ Cfr. B. NARDI, *Naturalismo e Alessandrismo nel Rinascimento*, a cura di M. Sgarbi, Trivulzio-Brescia, Edizioni Torre d'Ercole, 2012, pp. 112-113.

né dimostrativa, né è cosa di uomo savio volerne assegnar certe ragioni, se non che la Natura si è diletata di quello spettacolo grande, né ha voluto esser cosa nel mondo senza pari, né trovarsi cosa nell'occulto seno della natura che non abbia quivi qualche nascosta virtù piena di ammirazione, o vero forse, che da queste amicizie e inimicizie l'uomo, contemplandole, ne può cavar molti secreti rimedi a sua necessità e uso.⁶⁸⁹

Tutt'altro che limite invalicabile della scienza, la "simpatia" è la più grande opportunità conoscitiva che si presenta al ricercatore.

Secondo Della Porta esiste: 1) una "simpatia" tra gli elementi terrestri (una "simpatia", questa, che va semplicemente constatata) e 2) un'amicizia tra i pianeti e i segni dello zodiaco.⁶⁹⁰ Se la simpatia è quella plotiniana (che Della Porta svuota del significato "spirituale" originario), l'amicizia corrisponde alla simpatia (Della Porta affianca i due termini) o affinità tra i pianeti e i segni prospettata dalla tradizione astrologica tolemaica. Essa prevede che i segni zodiacali possano essere in opposizione, in trigono o in quadratura e i pianeti e i segni interconnessi secondo relazioni di domicilio,

⁶⁸⁹ G. B. DELLA PORTA, *Della Magia naturale*, cit., p. 11.

⁶⁹⁰ Uno dei testi che Della Porta ha probabilmente presenti è il *De occulta philosophia* di Agrippa. Nell'edizione definitiva in lingua volgare italiana, Della Porta continua a utilizzare il termine "amicizia" tra i pianeti e in relazione «all'opposizione delle case e per l'esaltazioni» e i «segni ... fra loro amorevoli et odiosi». Cfr. G. B. DELLA PORTA, *Della magia naturale* etc., cit., p. 7: «Nel cielo esser Giove e Venere che amano tutti i pianeti, fuorché Marte e Saturno. Venere è amica a Marte, a cui son poi inimici tutti restanti pianeti. Vi è un'altra inimicitia per l'opposizione delle case e per le essaltazioni. I segni sono anchora fra loro amorevoli et odiosi, come dice Manilio». Agrippa scrive: «Rursus in coelestibus Saturno amici sunt Mercurius, Iuppiter, Sol et Luna, inimici eius Mars et Venus; Iovis amici sunt omnes planetae praeter Martem, sic et Martem omnes odio habent praeter Venerem; Solem amant Iuppiter et Venus, inimicantur Mars, Mercurius et Luna; Venerem diligunt omnes praeter Saturnum; Mercurii amici sunt Iuppiter, Venus et Saturnus, inimici Sol, Luna, Mars; Lunae autem amici sunt Iuppiter, Venus, Saturnus, inimici Mars et Mercurius. Est alia stellarum inimicitia, quando videlicet habent domus oppositas, sicut Saturnus ad luminaria, Iuppiter ad Mercurium, Mars ad Venerem; et fortior inimicitia est eorum quorum exaltationes oppositae sunt, ut Saturni e Solis, Iovis et Martis, Veneris et Mercurii. Fortissima autem est amicitia eorum qui concordant in natura, qualitate, substantia, potestate, sicut Mars cum Sole et Venus cum Luna, similiter Iuppiter cum Venere; et est amicitia eorum quorum exaltatio est in domo alterius, ut Saturni cum Venere, Iovis cum Luna, Martis cum Saturno, Solis cum Marte, Veneris cum Iove, Lunae cum Venere. Et cuiusmodi sunt amicitiae et inimicitiae superiorum, tales sunt inclinationes rerum illis subditarum in istis inferioribus», C. AGRIPPA, *De occulta philosophia*, cit., p. 118. Secondo Laura Balbiani a distanziare i due autori sarebbe il carattere maggiormente astrologico del testo di Agrippa rispetto a quello di Della Porta. Si tratta di un giudizio che non condivido, in quanto, anzi, Della Porta sembrerebbe seguire Agrippa esclusivamente in quei punti in cui il Mago di Nettheseim non si discosta dalla tradizione astrologica del *Quadripartitum* di Tolomeo. I due sono assai distanti, invece, riguardo alla concezione della natura dei cieli: fisica e di impronta tolemaica e aristotelica per Della Porta, neoplatonica per Agrippa. Si tratta di un punto fondamentale che distanzia i due autori anche in relazione al problema demonologico. Nella *Magia naturalis* di Della Porta il ruolo di eventuali entità demoniche è nullo. Ben diverso il loro posto nella concezione della magia e nel cosmo disegnati da Agrippa.

trigono, esaltazione, territorio e altre.⁶⁹¹ Per descrivere il rapporto che intercorre tra gli astri e gli elementi, Della Porta utilizza anche una differente accezione del concetto di simpatia, assimilandola all'*influxus*.

Scrive Della Porta:

Penso che non sia cosa dubbiosa che le cose di qua giù basse servano alle superiori e celesti e che da quella divina natura destilli a noi una certa virtù che le cose corruttibili con certo, continuato ordine si generino, e si corrompino.⁶⁹²

E ancora:

Dalla contemplazione e considerazione di questa faccia del mondo [del cielo] [...] giudichiamo che si possa imparare la scienza delli occulti segreti delle natura.⁶⁹³

Secondo Della Porta, le proprietà naturali sono sempre “attualizzate” (ossia portate dalla portenza all’atto) per il tramite di un *influxus* celeste. D’altro canto, nella prima e nella seconda edizione della *Magia naturalis*, Della Porta scrive che ogni fenomeno che noi vediamo agire nel mondo è sempre realizzato grazie all’azione degli aspetti del cielo.

Nonostante Della Porta citi Plotino, l’interpretazione della nozione di “simpatia” che egli fornisce è alquanto distante da quella proposta nelle *Enneadi*. Nell’universo di Plotino i corpi celesti possono esercitare influssi fisici sui corpi inferiori; Plotino è disposto a concedere – probabilmente sulla scorta di Aristotele – un ruolo anche ai “luoghi” nell’attualizzazione delle sostanze (*Enneade* III, 1). Tuttavia, in nessun caso posizioni e movimenti degli astri rivestono valore di causa.⁶⁹⁴ Gli astri nella prospettiva neoplatonica possono essere concause a livello corporeo, ma come potrebbero essi «renderci sapienti oppure ignoranti, grammatici o retori, citaredi o esperti in altre arti, o ancora ricchi o poveri?». ⁶⁹⁵ Plotino non nega che dagli astri, ritenuti «dei del cielo»,⁶⁹⁶ possa derivare una *póiesis* che si

⁶⁹¹ Cfr. C. TOLOMEO, *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, cit., I, 15 – 20, pp. 61-77.

⁶⁹² G. B. DELLA PORTA, *Della Magia naturale*, cit., p. 14.

⁶⁹³ Ivi, p. 20

⁶⁹⁴ Cfr. O. POMPEO FARACOVI, *Tra Ficino e Bruno*, cit., p. 207.

⁶⁹⁵ PLOTINO, *Enneadi*, II 3, I, 11-14, voll. II, cit., v. I, p. 255.

⁶⁹⁶ PLOTINO, *Enneadi*, IV 4, XXX, 26, voll. II, cit., v. II, p. 622.

imprime nel mondo inferiore.⁶⁹⁷ Egli, riprendendo il tema della simpatia universale dell'universo quale «essere vivente»,⁶⁹⁸ rifiuta che la *sympátheia* possa essere intesa come relazione degli aspetti materiali del cosmo. Sia la *póiesis* sia la *sympátheia* provengono, secondo Plotino, dall'Anima universale e ad agire è sempre e unicamente l'Anima.⁶⁹⁹

Si tratta di elementi messi da parte da Della Porta che, con Plotino, è disposto ad affermare semplicemente che è il simile ad attrarre o a curare il simile. L'osservazione delle somiglianze della natura ha per Della Porta un fine pratico, poiché dalla scoperta dei principi regolatori della “grande macchina del mondo” il Mago può giungere a riprodurne i segreti:

Un continuo investigatore e contemplatore delle cose naturali, come vede che la natura corrompe e fa nascere tutte le cose, impari da far egli così medesimamente. Così ancora può far dagli animali, perché se ben non hanno ragione, hanno però così gran senso che avanzano di gran lunga quella dell'uomo, onde con le loro azioni hanno imparato la Medicina, Agricoltura, Architettura, Economia e finalmente tutte l'arti e tutte le scienze, e quante cose sono trovate infin adesso nella medicina, e nell'altre arti quasi tutte da gli animali sono state mostrate.⁷⁰⁰

L'osservazione diretta della natura va di pari passo al richiamo alle *auctoritates* degli antichi, rilette però con occhi nuovi, alla luce, per l'appunto, delle acquisizioni dell'esperienza:

Quelli che con acuto occhio cercheranno ne' libri de' nostri antichi, cioè di Ermete, Arpocrate Chirannide e de gli altri savissimi Filosofi di quel tempo medesimo, e che scrissero di molti meravigliosi secreti de' quali furono inventori, non gli investigaro per altra via se non per somiglianza de' semi, de' frutti, fiori, frondi, e radici, le quali representano quelle infermità le membra umane e di diversi animali, e ancor delle stelle, de' metalli, pietre, gemme, da' quali poi Hippocrate, Dioscoride, Plinio e gli altri, avendo conosciuto ch'erano veri, l'han trasferiti ne' loro libri.⁷⁰¹

L'OCCULTO TRA NATURA E “ARTIFICIO”: DELLA PORTA E LE «IMMAGINI ASTROLOGICHE»

⁶⁹⁷ Sul tema della simpatia in Plotino cfr. S. J. GURTLER, *Sympathy in Plotinus*, in «International Philosophical Quarterly», XXIV, 1984, pp. 395-406.

⁶⁹⁸ PLOTINO, *Enneadi*, IV 4, XXXIII, 39, voll. II, cit., v. II, p. 627.

⁶⁹⁹ Cfr. O. POMPEO FARACOVI, *Scritto negli astri*, cit., p. 156.

⁷⁰⁰ G. B. DELLA PORTA, *Della Magia naturale*, cit., p. 20.

⁷⁰¹ *Ivi*, p. 22.

L'adesione di Della Porta alla dottrina albertina dei "luoghi naturali", nonché la particolare rilettura che egli fornisce circa il discorso relativo alle virtù occulte della natura spiega anche il suo interesse per le «immagini astrologiche».⁷⁰²

L'espressione *imago astronomica* trova la sua prima elaborazione a metà del sec. XIII, nello *Speculum astronomiae*, la cui attribuzione ad Alberto Magno divide ancora oggi gli studiosi.⁷⁰³ Questo testo, distinguendo le «immagini astrologiche» da quelle nigromantiche, espunge dall'astrologia gli aspetti divinatori e magici per raccorderla con la fisica astrologica. Secondo l'autore dello *Speculum astronomiae* è possibile distinguere tra immagini nigromantiche illecite ed immagini puramente astrologiche lecite. Prescindendo dal fatto che lo *Speculum* sia o meno opera di Alberto, l'esistenza di sigilli puramente astrologici è sostenuta anche nel *De mineralibus*, attribuibile senza esitazione alcuna al maestro di Colonia.⁷⁰⁴

Alla nozione di «immagine astrologica» si richiamano, pur con modalità tra loro differenti, anche i filosofi rinascimentali Marsilio Ficino, Enrico Cornelio Agrippa e Pietro Pomponazzi. Tuttavia l'unica opera specificamente consacrata all'argomento è l'*Opus praeclarum de*

⁷⁰²I fisici medievali come Alberto Magno, Arnaldo da Villanova e Pietro d'Abano avevano dato ragione delle virtù possedute da «una determinata specie di cose», come quella del magnete di attrarre il ferro, tramite le nozioni di "proprietà occulta" e di "forma specifica". Secondo questi autori tali nozioni spiegano anche quelle «proprietà occulte individuali, conferite da puntuali influssi astrali in funzione di una materia predisposta in modo molto particolare». Secondo questa impostazione di pensiero, infatti, non tutto l'oro ha la virtù di alleviare i dolori renali, ma «soltanto quello specifico pezzetto d'oro che recava impresso il sigillo del Leone costruito sotto la costellazione del Leone», N. WEILL-PAROT, *Le «immagini astrologiche»*, cit., p. 244. Su questo cfr. anche P. ZAMBELLI, *Albert le Grand et l'astrologie*, cit.; N. WEILL-PAROT, *Les "images astrologiques"*, etc., cit., pp. 260-278; J-P. BOUDET, *Entre science et nigromancie* etc., cit., pp. 220-227.

⁷⁰³Cfr. *Speculum astronomiae*, edizione critica a cura di P. Zambelli, S. Caroti, M. Pereira, S. Zamboni, Domus Galileana (Quaderni di storia della scienza e critica della scienza, 10), Pisa, 1977. P. ZAMBELLI, *The Speculum Astronomiae and its enigma: astronomy, theology and science in Albertus Magnus and his contemporaries*, Kluwer, 1992. L'attribuzione ad Alberto Magno ad opera di Paola Zambelli è negata da diversi autori. Cf. almeno A. PARAVICINI-BAGLIANI, *Le Speculum astronomiae. Une énigme? Enquête sur les manuscrits* (Micrologus Library 6), Firenze, SISMEL, 2001; B. ROY, *Richard de Fournival, auteur du Speculum astronomiae?*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 2000, 67, pp. 159-180.

⁷⁰⁴Cfr. N. WEILL-PAROT, *Les "images astrologiques"*, etc., cit., pp. 260-278 e, dello stesso, *Causalité astrale et «science des images» au Moyen Âge. Élément de réflexion*, «Revue d'Histoire des Sciences», 52, 2, 1999, pp. 207-240. Su posizioni analoghe anche J-P. BOUDET, *Entre science et nigromancie*, cit., pp. 225.

imaginibus astrologicis di Gerolamo Torella⁷⁰⁵ (1456 - dopo il 1500), medico di Valenza formatosi anche in Italia.

Riguardo al problema delle «immagini astrologiche», Torella⁷⁰⁶ individua due scuole di pensiero: quella degli “albertisti”, ovvero di coloro che, come Alberto Magno e l’autore dello *Speculum astronomiae* credono nella possibilità di costruire immagini puramente astrologiche; e quella dei “tomisti”, i quali, invece, negano tale eventualità.⁷⁰⁷ Pur presentando la sua opera come una esposizione neutra delle due tendenze, Torella segue la linea degli “albertisti”.

Nel XVI secolo⁷⁰⁸ la tradizione dei lapidari vede esposizioni variamente argomentate dei sigilli astrologici. Alcuni esempi sono lo *Speculum lapidum* di Camillo Leonardi, pubblicato nel 1502, il *De gemmis* di Franciscus Rueus, nonché le opere di Petrus Arlensis de Scudalupis e di Petrus Constantius Albinus de Villanova, autore di una *Magia astrologica*. In questa stessa tradizione si iscrive – secondo Weill-Parot – la trattazione dei sigilli presente nella prima edizione della *Magia naturalis*⁷⁰⁹ di Della Porta.⁷¹⁰

Della Porta, accanto ai cosiddetti sigilli di origine, ponga i sigilli di scopo.⁷¹¹

Tra le sue fonti egli cita anche Tolomeo, riferendosi all’*Opus imaginum* dello pseudo-Tolomeo, che il filosofo considera opera autentica dello

⁷⁰⁵ Cf. J. TORELLA, *Opus praeclarum de imaginibus astrologicis*, éd. par N. Weill-Parot, Firenze, SISMEL, 2008.

⁷⁰⁶ Cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *Le immagini del medico Gerolamo Torella*, «Annali dell’Istituto di Filosofia dell’Università di Firenze, Facoltà di Lettere e Filosofia», I, 1979, pp. 17-45.

⁷⁰⁷ Tommaso d’Aquino ha infatti respinto qualsiasi idea di talismano astrologico. L’Aquinate sottolineerà come non sia possibile distinguere tra immagini nigromantiche ed immagini astrologiche, se non per il carattere implicito dell’appello ai demoni, operato tramite le seconde. Sulla problematica relativa al patto esplicito ed implicito col diavolo cfr. A. BOUREAU, *Satana eretico*, cit.

⁷⁰⁸ Cfr. N. WEILL-PAROT, *Le «immagini astrologiche»*, in *Il linguaggio dei cieli. Astri e simboli nel Rinascimento*, a cura di G. Ernst e G. Giglioni, Roma: Carocci, 2012, pp. 241-254: p. 251.

⁷⁰⁹ Cfr. I. B. PORTAE *Magiae naturalis, sive de Miraculis rerum naturalium*, l. IIII.

⁷¹⁰ Nonostante i numerosi fraintendimenti e le soppressioni di passi della traduzione, il libro quarto della *Magia naturalis libri IV*, dove è trattato l’argomento dei sigilli astrologici, è del tutto fedele alla fonte latina Cfr. L. BALBIANI, *La Magia naturalis di Giovan Battista Della Porta.*, pp. 26-35.

⁷¹¹ La distinzione tra “sigilli di origine”, che recano impresso un pianeta o una costellazione, tipici nella tradizione medico-astrologica medievale; e “sigilli di scopo”, la cui immagine impressa rinvia al fine a cui si tende, risalenti al *De imaginibus* di Thebit, è stata proposta da Weill-Parot. Cfr. *Les images corporeiformes du Picatrix et la magie astrale occidentale*, in *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, éd. par A. Caiozzo, J.-P. Boudet, N. Weill-Parot, Paris, Honoré Champion, 2011, pp. 117-136.

scienziato alessandrino. La presenza dei sigilli di scopo nel testo dellaportiano è sì indice di un loro utilizzo in chiave magica, ma non nel senso di una magia “destinativa” (ovvero come operazione rivolta ad un destinatario sovra o preter naturale). D'altronde, già lo *Speculum astronomiae* aveva salvato tanto i sigilli di Thebit, quanto l'*Opus imaginum* attribuito a Tolomeo. Infatti, per quanto concerne i sigilli di scopo di Thebit, Weill-Parot ha messo in luce come, secondo l'autore dello *Speculum*, «l'enunciato del fine dell'operazione da parte dell'operatore non doveva essere preso per una formula cultuale e che l'iscrizione del fine dell'immagine non doveva essere intesa come se equivalesse a dei caratteri magici». ⁷¹²

È alquanto verosimile supporre che Della Porta, nell'atto di comporre la *Magia naturalis libri IV*, abbia sotto mano i testi di Thebit e dello pseudo-Tolomeo. ⁷¹³ Ciò che appare indiscutibile, sulla base di una comune interpretazione della questione, è che Della Porta conosca già da giovanissimo la lezione dello *Speculum astronomiae* e che abbia ben presente la produzione dei cosiddetti “albertisti”. D'altronde, al tempo della stesura della prima *Magia naturalis* l'interpretazione dei sigilli astrologici e di scopo data dallo *Speculum* e dagli “albertisti” non deve essere considerata particolarmente pericolosa se, tra le varie parti censurate e soppresse nella traduzione in lingua volgare italiana, non compare la parte relativa ai sigilli. ⁷¹⁴ Il dibattito, dunque, sembra essere in questo frangente storico ancora aperto e sufficientemente libero.

Ma in che senso si può parlare di un'adesione di Della Porta all'albertinismo anche in relazione alle «immagini astrologiche»?

⁷¹²N. WEILL-PAROT, *Le «immagini astrologiche»*, p. 250.

⁷¹³Nella *Magia naturalis* l. IV, Della Porta riscrive con una certa autonomia le dottrine ricavate dalle sue fonti. Il napoletano muta spesso, con consapevolezza, il loro senso originario. Questo appare evidente, ad esempio, confrontando la *Magia naturalis* l. IV e il *De occulta philosophia* di Agrippa. Cfr. L. BALBIANI, *La Magia naturalis di Giovan Battista Della Porta*, p. 53. dove la studiosa, proprio trattando della possibilità di individuare in Agrippa una fonte della prima *Magia*, mostra quanto sia difficile stabilire i tortuosi percorsi dei prestiti testuali dell'opera. A queste problematiche potrà dare una risposta l'edizione critica della *Magia naturalis* l. IV.

⁷¹⁴Su questo aspetto, cfr. L. BALBIANI, *La Magia naturalis di Giovan Battista Della Porta*, p. 31.

Nel *De mineralibus* Alberto sostiene la possibilità di costruire sigilli astrologici.⁷¹⁵ Secondo Alberto, nello scegliere il corretto momento astrologico, chi costruisce un sigillo sta inserendo la sua azione nel corso della natura. Questa considerazione salva non solo la possibilità di considerare leciti i sigilli puramente astrologici, ma anche quelli di scopo. Tanto l'autore dello *Speculum astronomiae*, quanto Della Porta nella *Magia naturalis libri IV* seguono questa impostazione del problema.

Il filosofo napoletano si dichiara convinto dell'esistenza di «ligature naturali».⁷¹⁶ Le virtù delle pietre solari e di quelle lunari «da raggi del sole e della luna, sempre pigliano più virtù». La «pietra Selenite», osserva il filosofo, «non solamente va imitando la figura della Luna, ma ancho il moto, perché quando ella cammina e fa il suo corso, fa ancho li spiriti lunatici, e influisce le virtù della Luna». Allo stesso modo, aggiunge, agisce «la pietra chiamata Helioseminon, la quale mostra le congiuntioni del Sole e della Luna, essendo portato, fa l'huomo partecipe della virtù dell'uno e dell'altro». Accanto ai «ligamenti» naturali⁷¹⁷ – ammette tuttavia Della Porta – ci sono immagini che «non operano semplicemente per virtù della natura». Anche se «le operazioni» di queste figure «sono dalla natura», in alcuni casi quest'ultima è «aiutata da certe hore, tempi e segni», e ciò in linea con quanto ribadito da Tolomeo⁷¹⁸ – scrive – e «da nostri antichi», i quali – aggiunge – «facevano cose meravigliose componendo e descrivendo immagini».⁷¹⁹ D'altronde, riprendendo un celebre aforisma del *Centiloquium* pseudo-tolomaico (*verbum* 9),⁷²⁰ assai utilizzato nel dibattito concernente le «immagini astrologiche», Della Porta afferma che «le cose e

⁷¹⁵ Su questo punto cfr. N. WEILL-PAROT, *Causalité astrale et «science des images» au Moyen Âge*, cit.

⁷¹⁶ G. PORTA, *Dei miracoli et meravigliosi effetti*, cit., pp. 155v-160r.

⁷¹⁷ Inizia qui la trattazione vera e propria dei talismani astrologici. I talismani si distinguono dagli amuleti in quanto questi ultimi sono dotati naturalmente di un potere che ai primi è conferito, invece, tramite: 1) la figura o la forma data loro dall'operatore; 2) rituali che ne accompagnano la costruzione. Su questa distinzione cfr. B. P. COPENHAVER, *Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the "De vita" of Marcilio Ficino*, cit.

⁷¹⁸ Qui il riferimento è allo pseudo-Tolomeo, non al "vero" Tolomeo della *Tetrabiblos*.

⁷¹⁹ G. PORTA, *Dei miracoli et meravigliosi effetti*, cit., p. 157v.

⁷²⁰ Ps. PTOLEMEUS, *Centiloquium cum commento Hali*, trad. Platon de Tivoli, Venezia, E. Ratdolt, 1484 e Ps. Ptolemaeus, *Quadripartitum*, Venezia, 1493 c. 107v, *verbum* 9: «Vultus huius seculi sunt subiecti vultibus celestibus et ideo sapientes qui imagines faciebant stellarum introitum in celestes vultus inspiciebant et tunc operabantur quod debebant».

le figure di questo mondo, quaggiù sono sottoposte alle figure et agli aspetti del cielo». ⁷²¹

Ma quali sono, per Della Porta, le immagini che si ritrovano impresse nelle pietre e capaci di attrarre le virtù celesti? Esse, scrive il Napoletano, sono certamente le diverse immagini «visibili e immaginabili» delle costellazioni; ma vi sono anche immagini frutto di «fantasie», nonché di figure umane e «gesti», conformi a ciò che si vuol ottenere tramite le virtù di codeste figure. «Se, per esempio, desiderano farsi amare», i maghi scolpiscono «abbracciamenti dolci, gesti et parole simili, baciandosi», oppure, se essi hanno intenzioni malvagie, «scolpiscono due che si voltino le spalle, che insieme si fuggan, e si abborriscano». Il risultato, osserva Della Porta, è sempre sottoposto al rispetto delle «hore et tempi» nei quali le operazioni vengono compiute, e ciò affinché «più galiardamente» le virtù delle stelle «fluiscono» nelle pietre e nelle «figure». ⁷²² I sigilli di scopo sono anch'essi, in qualche modo, sigilli astrologici, poiché la loro costruzione è sempre sottoposta a certe “ore e tempi”. Come già per Alberto Magno, solo il rispetto dei tempi dettati dagli astri porterà ad un risultato soddisfacente per l'operatore. Essendo poi gli astri corpi fisici, il ricorso ai sigilli non avrà nulla di “magico” (nel senso di «destinativo»), siano essi puramente astrologici (conformi, cioè, ad una figura celeste) oppure di scopo. Il filosofo, agendo nel rispetto di una “legge” astrologica, insita nella natura, inserisce il suo operato nell'ambito della natura stessa, coadiuvandola.

Non è insolito – scrive ancora il Napoletano – ritrovare su alcune pietre preziose «molti caratteri scritti, contra diversi infortunii, li quali», appunto, «si scolpivano in alcune pietre giovevoli a quest'istesso, acciocché più galiardamente l'uno fortificando l'altro, potessero operare». Nel far ciò, gli antichi sapienti «fra tutte l'altre cose pigliavano le pietre, che più agevolmente» potevano «ricevere gli influssi celesti». Queste pietre venivano successivamente inserite in un anello, non prima però di avervi inciso «diverse carattere et diverse lettere», scolpite sempre «a tempi, giorni et ore determinate». Su questo punto bisogna evidenziare come la presenza di «caratteri» e «lettere» risalga alla tradizione della magia rituale

⁷²¹ Su questo aspetto cfr. N. WEILL-PAROT, *Les «images astrologiques»*, cit., pp. 80-83.

⁷²² G. PORTA, *Dei miracoli et meravigliosi effetti*, cit., pp. 160v-163r.

salomonica e non sia compatibile con la definizione di «immagine astrologica» data dallo *Speculum astronomiae*, (che considera tali elementi “un po’ meno pregiudizievole”, ma comunque “detestabili”⁷²³). In questo passo, Della Porta sembrerebbe riconnettersi, pertanto, alla tradizione della magia talismanica del Quattrocento.⁷²⁴

Si tratta di un cedimento dell’albertinismo dellaportiano? In realtà, questa concessione ad una magia talismanica “destinativa” potrebbe essere spiegabile per via dell’approccio “storico” col quale il filosofo dichiara di trattare l’argomento.⁷²⁵ Tuttavia, Della Porta sembra rendersi conto ben presto della problematicità teorica di questo passaggio e – per evitare qualsiasi equivoco sull’argomento – nella seconda *Magia* sceglie di non riproporre il passo incriminato. In verità Della Porta si spinge molto oltre, sopprimendo del tutto qualsiasi trattazione dell’argomento relativo alle «immagini astrologiche». Infatti, nella seconda edizione dell’opera pubblicata nel 1589, ovvero tre anni dopo la pubblicazione della *Coeli et terrae* di Sisto V,⁷²⁶ i riferimenti alla costruzione di talismani sono pressoché inesistenti.⁷²⁷

In un frangente tanto difficile per l’astrologia quale è il pontificato di Sisto V, per Della Porta è praticamente impossibile pensare di riproporre, anche solo con un approccio “storico” e “descrittivo”, un qualsiasi discorso concernente le «immagini astrologiche». Tuttavia non è affatto peregrino pensare che Della Porta creda anche in questa fase del suo pensiero alla

⁷²³ Cfr. N. WEILL-PAROT, *Le «immagini astrologiche»*, cit., p. 242.

⁷²⁴ Cfr. Ivi, p. 244-247.

⁷²⁵ L’assenza di qualsiasi rito di invocazione e suffumigazione mi induce ad escludere che Della Porta sposi una visione della magia talismanica “destinativa”; o che egli si riconnetta su questo punto alla tradizione magica ficiniana ed ermetica. D’altronde, come emerge dalla lettura tanto della prima *Magia*, quanto delle successive opere di Della Porta, egli interpreta il cielo aristotelicamente. Gli astri sono corpi fisici che agiscono sul mondo sublunare per il moto e il calore; e non spiriti o demoni celesti. Come spiegherà in *Criptologia*, quinto libro della tarda ed inedita *Taumatologia*, il fine ultimo della sua ricerca è sempre stato quello di estromettere il piano demoniaco dall’eziologia dei fenomeni della natura.

⁷²⁶ Cfr. F. BARBIERATO, *La letteratura magica di fronte all’Inquisizione veneziana fra ‘500 e ‘700*, in *Magia, Alchimia, Scienza dal ‘400 al ‘700. L’influenza di Ermete Trismegisto*, voll. II, a cura di C. Gilly e C. van Heertum, Firenze, Centro Di, 2005, v. I, pp. 135-158: p. 135.

⁷²⁷ Cfr. N. WEILL-PAROT, *Les «images astrologiques»*, pp. 250-55. Al tempo di Sisto V l’opera del Gaetano è al centro di alcuni sospetti tanto che compare tra i testi da emendare. Ci si interroga se e con quale criteri l’opera del cardinale debba essere espurgata, problema che si trascina dai tempi di Pio V. Su questo punto cfr. S. RICCI, *Inquisitori, censori, filosofi sullo scenario della Controriforma*, cit., pp.262-267.

reale utilità dei sigilli astrologici. Nella trattazione delle proprietà occulte individuali presente nella *Magia naturale* in venti libri – dove Della Porta riconduce tutte le virtù occulte agli aspetti del cielo – il filosofo dichiara l’universalità del suo discorso, estendendone la validità a tutti gli altri casi a cui lui non fa esplicito cenno: «e questo medesimo è ben considerare in tutte l’altre cose».⁷²⁸

Queste considerazioni di Della Porta ci inducono a ritenere alquanto probabile che nel 1589 egli creda ancora all’utilità delle immagini astrologiche, anche se opportunamente ricondotte nell’alveo dell’albertinismo dello *Speculum astronomiae* e del *De mineralibus*.

Perché allora eludere qualsiasi trattazione dell’argomento e non difendere l’impostazione albertina anche riguardo a questo tema?

L’argomento delle “immagini astrologiche” sarebbe risultato carico di troppe ambiguità per un “sorvegliato speciale” dell’Inquisizione quale è Della Porta. Questo anche alla luce dell’elettismo con il quale egli aveva trattato l’argomento nella prima *Magia naturalis*.⁷²⁹ Il clima nel quale quest’edizione dell’opera è composta è profondamente mutato rispetto a quello nel quale è composta la prima: è a questo fattore, più che a un ripensamento dottrinario relativo alla sua cosmologia, che va attribuita l’assenza di una trattazione dell’argomento. La mancanza di un discorso sulle «immagini astrologiche» nella seconda edizione della *Magia naturalis* non dipende da un cedimento di Della Porta sul piano della sua “teoria del cielo”. Da lì a breve il Napoletano avrebbe pubblicato una contorta

⁷²⁸ G. B. DELLA PORTA, *Della Magia naturale*, cit., p. 26.

⁷²⁹ Dubbi sulla reale utilità dei talismani astrologici sono espressi anche nella prima *Magia*, in particolare a conclusione della trattazione dell’argomento. Mera cautela? La relativa libertà concessa ad altre trattazioni sull’argomento negli anni in cui l’opera viene composta lascerebbe supporre che si tratti di dubbi effettivamente nutriti da Della Porta. Sta di fatto che il napoletano dichiara di affrontare l’argomento per quanto da lui stesso sperimentato. Cfr. G. PORTA, *Dei miracoli et meravigliosi effetti*, p. 158v. e p. 163r. I sigilli astrologici (previsti già da Alberto Magno) possono avere in effetti un’applicazione nella medicina cosiddetta astrologica, che Sisto V preserva dalla sua condanna. Ma l’approfondimento da parte di Della Porta della nozione di «immagine astrologica», che si estende ad un ambito ben più ampio di quello medico, avrebbe probabilmente costretto il filosofo a prendere parte ad una *querelle* tanto scivolosa, quanto non essenziale al proprio discorso. D’altronde, scopo primario di Della Porta è che la *Magia naturalis libri XX* venga pubblicata. Da qui, con ogni probabilità, la scelta di estromettere dalla trattazione questo argomento, affrontato nella prima *Magia* con una libertà ed un elettismo che era forse meglio far dimenticare agli inquisitori.

Coelestis physiognomoniam:⁷³⁰ ufficialmente per condannare l'astrologia giudiziaria; in realtà per difendere, seppur velatamente, la possibilità di strutturare razionalmente la previsione del futuro, fondandola sullo studio delle proprietà occulte individuali (nelle quali egli riconduce anche le inclinazioni caratteriali umane)⁷³¹ tramite la fisiognomica, l'ottica e l'astrologia.⁷³²

Le cautele di Della Porta sono premiate e la *Magia naturalis* libri XX, così rivista, riceve l'*imprimatur* e non viene inserita – neanche negli anni a venire - nell'*Index librorum prohibitorum*.⁷³³

L'AZIONE A DISTANZA E I POTERI SPECIALI DEL MAGO NATURALE

In *Criptologia* – quinto libro di una progettata ma mai realizzata *Taumatologia*⁷³⁴ – Della Porta dichiara di aver guarito molti uomini avvelenati, anche a distanza, somministrando il rimedio a dei messaggeri. Il “segreto della natura” è il seguente. In un primo momento con un coltello si circonda l'orma del piede dell'uomo avvelenato dal morso di una tarantola e, tolto il piede, dopo aver scritto in essa delle formule magiche, con una

⁷³⁰Cfr. D. VERARDI, *L'ambigua presenza di Giovanni Pico della Mirandola nella Coelestis physiognomoniam di Giovan Battista Della Porta*, cit.

⁷³¹ Nella *Magia naturale libri XX* i comportamenti lascivi delle prostitute sono ricondotti all'influenza degli aspetti del cielo e questo proprio nel passo in cui si spiega l'esistenza di proprietà occulte individuali, nelle quali – per Della Porta – rientrano anche le qualità comportamentali dei singoli uomini (o di singole categorie di uomini). Cfr. G. B. DELLA PORTA, *Della Magia naturale*, cit., p. 26.

⁷³² Ovvero, su tre elementi presenti, anche se appena abbozzati, già nella prima *Magia*.

⁷³³ L'8 maggio del 1593 il cardinal Marcantonio Colonna scrive a Paolo Pico, segretario della Congregazione dell'Indice, chiedendo che si tenga conto della sostanziale differenza tra la prima e la seconda edizione della *Magia Naturalis* di Della Porta. La richiesta del cardinale viene accolta tanto che nell'*Index librorum prohibitorum* risalente al pontificato di Sisto V (1585-1590) la *Magia Naturalis* fu proibita solo per quanto riguarda le edizioni precedenti all'anno 1587, mentre nell'*Indice* redatto sotto il pontificato di Clemente VIII (1592-1605) non vi è alcun riferimento a Giovan Battista Della Porta, cfr. M. VALENTE, *Della Porta e l'Inquisizione. Nuovi documenti dell'Archivio del Sant'Uffizio*, «Bruniana & Campanelliana», V, 1999, pp. 415-34. Lopez ha dimostrato, contro le ipotesi di Aquilecchia e sulla scorta di una lettera del 21 giugno 1574 del cardinale di Pisa, Scipione Rebiba, che fu emesso un ordine di cattura nei confronti di Della Porta, cui seguì, forse, l'arresto in quello stesso anno. Il processo si chiuse sempre secondo la ricostruzione di Lopez nel 1579 con le relative pene canoniche. Amabile suppone, invece, che questo processo si sia concluso con un'abiura. Maggiori notizie si hanno a riguardo grazie agli importanti studi di Valente e al ritrovamento di nuovi documenti inediti. Cfr. M. VALENTE, *Della Porta e l'Inquisizione*, cit.

⁷³⁴ Su questo testo sono da vedersi le fondamentali considerazioni di O. TRABUCCO, *Edizioni dellaportiane antiche e nuove*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», III, 2015, pp. 497-534.

scopetta si raccoglie velocemente la terra nell'orma. Versatala in un bicchiere pieno d'acqua, la si fa bere all'avvelenato.⁷³⁵

Della Porta riferisce l'utilizzo di tale "segreto" come un suo "errore di gioventù". In età adulta, convinto dal parere di un teologo timorato di Dio, egli riconduce il significato di quelle formule nell'ambito della religiosità cristiana. Le oscure parole infatti, secondo il teologo, si riferirebbero alle capacità di Cristo di guarire gli ammalati così come riportate nei Vangeli. Gli uomini avvelenati sarebbero guariti miracolosamente per una sorta di intercessione divina. Questa spiegazione non sembra soddisfare a lungo Della Porta, il quale continua con prudenza ad astenersi dal praticare questo "segreto". La conferma che non si tratta di intercessione divina, ma di un inganno del demonio, gli viene dopo l'incontro con un amico sperimentatore il quale – a dire di Della Porta – praticava questo "segreto" utilizzando delle formule assai diverse da quelle che egli usava in gioventù. Della Porta prova ad attuare nuovamente il rimedio, evitando questa volta di pronunciare qualsiasi tipo di formula. Così facendo si rende conto che non al potere incantatorio delle parole è da attribuire la guarigione degli ammalati, ma ad una causa naturale.

⁷³⁵ «Quomodo venetatj, omnium venenonum generum etiam per nuncios sanari possint. Dum iuvenis essem, hoc nature arcano amicos omni venenatorum specie venenatos sanos reddebam, non solum presentes, sed etiam eos, qui se per nuncios mihi si gnificabant, nuncio remedium propinando, quod omne humanum captum excedebat. Secretum tale erat. Nudatur maleficiati pes sinister, ac nudo vestigio terram calcando, cultello vestigium circumscribendam, inde amoto pede in circumscripta area scribebam. Caro, caruze, sanum reduce, reputa sanum, Emmanuel, paraclitus. Peniculo mox terram ubi verba inscripta erant è vestigio verrebam, colligebam, et collectam in cyatho aque pleno imponebam, ac patientj, vel nuncio potui propinabam. Vix aquam absorbebat, ut illico à veneno liber euaserat omni venenorum genere. Dum Apulie essem, omnes messoris à tarantula morsos illico sanitati restitui. Sed vir euasus, superstitionem formidans, Theologum, et maximum Dei servum adivi, rogans secretum utrum supersticiosum foret. Ita respondit. Deus incorporeus et eternu caro factus est, et caruze, homo aeger, est caruncula Dei, ut dixit Laban caro de carne mea. Sanum redize, idest a pristinam sanitatem redde: nam dixit Leprosus Christo, si vis potes me mundare. Reputa sanum, idest factum puta. Tandem ab hoc secreto multis annis abstinui, mox cum amicum haberem eadem operantem, eumque percuntans, que verba inscriberet, respondit, opota opor, ofel, sanctus, sabaoth, illicò, demonis fraudem cognovi, in verbis aliquam esse blasphemiam, et sine verbis eadem operari posse, idque cum expertus essem, eadem operatus sum. Ex quo maxime letatus sum. Sed si aliquibus morosis fastidium facerent ceremonie ille, inveni antiquitus pluribus in remedijs nudato vestigio operari. Marcellus vir illustris ad splenem efficax remedium simili modo operatur. Sinistrum pedem nudum supra caprificum ponit, qui splenis dolorem patietur et corticem, quantum pes eius presserit incidat, deinde tribus horis supra splenem cum fascia costringe, et sublatam fumario suspendat, nec ipse removeat, nec ab aliquo removeri permittat, donec sanabitur», G. B. DELLA PORTA, *Criptologia*, cit., pp. 192-193.

Ciò che è interessante notare è che per Della Porta nelle guarigioni degli uomini avvelenati non agisce né il potere miracoloso suggeritogli dal teologo (secondo il quale le formule sarebbero un richiamo ai miracoli di Cristo), né il potere delle parole suggerite dai demoni, i quali per Della Porta ingannano l'uomo, portandolo alla perdizione. Le formule, sia quelle a sfondo religioso, sia quelle contenenti bestemmie diaboliche, sono a suo avviso del tutto inutili. È la natura che fa in modo che il ‘segreto’ agisca sul veleno. Preparato con l’ausilio del piede sano del messaggero, il rimedio cura a distanza il piede morsicato⁷³⁶.

Su come si verifichi questa azione a distanza Della Porta non ritiene di doversi dilungare. Il passo in questione infatti, più che spiegare l’eziologia del “segreto della natura”, si fa portavoce di un’esigenza ideologica avvertita ora come ben più urgente: dichiarare l’estraneità del “segreto” da entrambe le possibili spiegazioni non naturali, sia quella che riconduce la guarigione all’intermediazione divina, sia quella che la attribuisce ai demoni.

Parlando di azione a distanza del “segreto” da lui preparato, Della Porta introduce un elemento che complica il discorso, facendolo sporgere pericolosamente sul baratro della magia illecita. L’azione a distanza è uno dei punti fondamentali della teorizzazione della possibilità che si dia una magia immaginativa, messa in atto dal mago in virtù della superiorità della sua anima rispetto alla materia. Si tratta di un’ipotesi perentoriamente contestata tanto dalla tradizione teologica cristiana di matrice aristotelica (Tommaso d’Aquino), quanto dai fisici medievali della Facoltà delle Arti.⁷³⁷

Questo assunto trova il suo fondamento teorico in Avicenna, il quale nel *De anima* aveva prospettato la possibilità per l’anima di agire *in corpore alieno sicut in proprio*. Secondo Avicenna, in virtù del suo diverso statuto ontologico rispetto alla materia, l’anima dell’ammalato può agire sul corpo e, immaginando e concentrandosi sulla forma della salute, mettere in atto una forma di autoguarigione. L’anima inoltre, sempre secondo il filosofo

⁷³⁶ Sull’importanza della nozione di ‘simpatia’ anche per le filosofie aristoteliche del XVI secolo cfr. B. NARDI, *Naturalismo e Alessandrismo nel Rinascimento*, cit., pp. 112-113.

⁷³⁷ Cfr. V. PERRONE COMPAGNI, «Artificiose operari». *L’immaginazione di Avicenna nel dibattito medievale sulla magia*, in *Immaginario e immaginazione nel Medioevo*, a cura di M. Bettetini e F. Paparella, con la collaborazione di R. Furlan, Louvain-La-Neuve 2009, pp. 271-296.

persiano, in virtù della sua superiorità sulla materia può agire anche all'esterno del corpo *sine medio*: è questo il caso della *fascinatio*.

Fondamentale per comprendere i contorni di questo dibattito in epoca medioevale è la posizione di Alberto Magno. Il maestro di Colonia espunge l'immaginazione transitiva dal novero delle cause magiche e trasferisce il discorso sulla *fascinatio* dalla causalità sublunare a quella astrologica. L'affermazione avicenniana che il fascinatore può imprimere la forma immaginata sull'anima di altri individui è *per philosophiam probari vix posset*.⁷³⁸ Il suo potere, per Alberto, va fatto risalire ai corpi celesti. È una configurazione stellare eccezionale che dona all'individuo che nasce sotto quel cielo una proprietà occulta individuale. Ma non si tratta, per Alberto, di un'azione a distanza, poiché, come ha posto in evidenza Vittoria Perrone Compagni,

quando costui tende a un'azione (*conatus est ad faciendum*), la *virtus* del composto diviene strumento dell'anima nella realizzazione dell'effetto – ma non senza contatto: la virtù attiva si trasmette alla materia, trasmutandola, allo stesso modo in cui la capacità attrattiva del magnete giunge a toccare il ferro, attirandolo. Così si spiega il caso dei due gemelli tedeschi, i quali spalancavano tutte le porte, per quanto ben serrate, l'uno a destra l'altro a sinistra⁷³⁹.

La posizione di Alberto si rileva ancora una volta cruciale per Della Porta.

Su questo tema il Napoletano si sofferma per la prima volta nella *Magia naturalis libri IV*. In relazione al problema della *fascinatio*, Della Porta scrive:

L'affascinamento benchè assai volte si faccia per contatto e con mestiere, non dimeno con gli occhi piglia la sua perfettione, perciocche escono da gli occhi dell'affascinatore alcuni spiriti venenosi, li quali vanno sino al cuore, per modo che tutto l'affascinato s'avvelena. A questo modo interviene che un giovane bianco, calido, sanguigno, et dolce di sangue, gioviale, getta gli occhi, spiriti tali, li quali vengano dal cuore et dalle più pure parti del sangue, et essendo sottili e leggieri, ne vengano a gli occhi, e si gettano fuore, perché sono più porosi e più chiari di tutte l'altre parti del corpo insieme con i quali esce una certa virtù focosa, che guardando coloro che hanno poca vista e che hanno gli occhi infiammati, son forzati a patire di quel male d'aver gli occhi rosci⁷⁴⁰.

⁷³⁸ ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, III, II, 6, p. 107a.

⁷³⁹ Cfr. V. PERRONE COMPAGNI, «Artificiose operari». *L'immaginazione di Avicenna nel dibattito medioevale sulla magia*, pp. 290-291. Il riferimento è a ALBERTUS MAGNUS, *De motibus animalium*, I, I, 3, p. 112a.

⁷⁴⁰ G. PORTA, *De i miracoli et maravigliosi effetti*, cc. 100v-101r.

Citando il classico esempio dello specchio di Aristotele⁷⁴¹, egli prosegue:

Et a questa foggia ancho le donne, quando l'hanno il loro tempo, macchiano gli specchi, similmente il lupo la voce e il regulo toglie la vita con lo sguardo. Aristotele dice che si macchia lo specchio delle donne menstruose, percioche quelli spiriti avvelenati, li quali escano dal gli occhi della donna percotendo nel specchio, per essere corpo polito, si raccogliano insieme, e condensandosi, fanno quella nugoletta sopra lo specchio, a talche non può più rappresentare le immagini delle cose⁷⁴².

Pertanto, come alitando su un vetro freddo la sua superficie si offusca e si inumidisce, allo stesso modo

Quelli spiriti che escano da gli occhi dell'affascinatore, mescolandosi con il sangue dello affascinato, l'alterano et s'appestano, e colui s'inferma, e per fino che non si cura quel veleno, sempre lo fa stare male infermo tanto che lo conduce alle volte alla morte⁷⁴³.

L'amore, l'odio, l'invidia, il desiderio: sono tutti sentimenti che agiscono tramite «raggi» che fuoriescono dagli occhi e, come nel caso dell'invidia, «penetrano fino al cuore»⁷⁴⁴.

Secondo Della Porta, l'azione a distanza non avviene in virtù di un'immaginazione in grado di agire *in corpore alieno sicut in proprio*, come riteneva Avicenna⁷⁴⁵. Di questa facoltà dell'anima Della Porta ha una concezione aristotelica, che esclude l'azione a distanza *sine medio*. Anche in relazione al “segreto della natura” concernente la guarigione a distanza dell'uomo avvelenato la spiegazione va fatta risalire – coerentemente a quanto sostenuto per gli altri “segreti della natura” – al potere degli astri. In

⁷⁴¹ «In speculis enim valde nitidis, cum mentruis advvenientibus mulieribus, inspicunt in speculum, fit superficies speculi ut nubes sanguinea [...] Oculi igitur rationabiliter, cum fiunt menstua, afficiuntur, sicut et alia pars quaelibet corporis: etenim natura existent pleni venarum. Ideo, cum fiunt menstua propter turbationem et sanguineam ebullitionem, nobis quidem quae in oculis differentia incerta est; inest autem [...] Aër autem movetur ab ipsis et eum, qui supra speculum est, aërem continuum existentem qualem quondam facit, et talem, velut ipse patitur, hic vero superficiem», ARISTOTELES, *De somniis*, 2, 459b27-460a11, in *Omnia quae extant opera*, VI, f. 28F.

⁷⁴² G. PORTA, *De i miracoli et maravigliosi effetti*, c. 101r.

⁷⁴³ Ivi, c. 101v.

⁷⁴⁴ Ivi, c. 102r.

⁷⁴⁵ Cfr. V. PERRONE COMPAGNI, «Artificiose operari». *L'immaginazione di Avicenna nel dibattito medievale sulla magia*, cit.; N. WEILL-PAROT, *Pouvoirs lointains de l'âme et des corps: éléments de réflexion sur l'action à distance entre philosophie et magie, entre Moyen Âge et Renaissance*, «Lo Sguardo. Rivista di Filosofia», 10, 2012, pp. 85-98.

questa sede, ancora una volta, Della Porta non è chiaro, ma può permettersi di non esserlo poiché già nella seconda edizione della *Magia naturalis* egli ha dimostrato come ogni “segreto della natura” sia una proprietà occulta individuale dipendente dall’azione astrologica del cielo. Per spiegare ciò, Della Porta è ricorso – come si è detto – all’esempio proposto da Alberto relativo al potere speciale conferito da una configurazione astrale a due gemelli tedeschi. Si tratta di un esempio che ben spiega anche il fenomeno della guarigione a distanza presentato in *Criptologia*. Nel caso specifico della guarigione a distanza dell’uomo avvelenato, il detentore di questa capacità speciale donata dagli astri è Della Porta stesso. È lui che, agendo sul composto di terra e acqua lo trasmuta e, tramite questo medio, può agire a distanza nella guarigione dell’uomo avvelenato. Si tratta di un’operazione che Della Porta compie in conformità col principio di “simpatia naturale” (anch’esso, come dimostrato nella *Magia naturalis*, di natura astrologica). Il composto va trasmutato all’interno dell’orma del piede del messaggero, così da poter curare a distanza il piede dell’avvelenato.

Tuttavia, il “segreto della natura” protagonista di questo passo di *Criptologia* non è tanto – o non è solo – il rimedio composto da un miscuglio di acqua e terra poi trasmutato, ma Della Porta stesso, dotato naturalmente da una particolare configurazione celeste di un potere “occulto” a lui peculiare, che gli permette di trasmutare il composto elementare. Anche in questo caso Della Porta non è esplicito e anche in questo caso può permettersi di non esserlo. Infatti, nella *Magia naturalis* del ’58 Della Porta ha già affermato che il mago possiede le sue doti in virtù di un «dono della natura», cui vanno affiancate le competenze acquisite tramite lo studio.⁷⁴⁶ Conformemente alla lezione di Alberto, il potere “straordinario” di alcuni guaritori (proprio di alcuni individui e non della specie) non consiste in nient’altro che nel collaborare con la natura, vale a dire con il

⁷⁴⁶ «Sia il Mago per dono della natura artefice, e molto pieno di scienza; impero che il sapiente senza l’arteficio, o pure artefice senza scienza [...] per esser così congiunte queste due cose, in vano si affatica, e non consegue l’intento suo. Ma sono alcuni per favore della natura così atti a queste cose, che ne fanno, e par che sieno fatti a posta da Dio per questo mestiero. Non dico già per questo che l’arte non possa pulire e nettar qualche cosa in loro, e quel che è buono non si possa migliorare, e quelle cose che sono perfette non si possano per qualche via assottigliare e correggere, guardando minutamente e ponderando queste cose che loro con ragione efficace a loro stessi mostrano che la cosa spesso riveduta fa in operazione», G. PORTA, *Dei miracoli*, cit., c. 3r.

cielo astrale, nel trasmutare un composto elementare seguendo le “leggi” astrologiche (ossia le “ore e tempi” dei movimenti celesti) insite nella natura stessa. Il richiamo ai poteri “speciali” del Mago che connette la terra e il cielo non riprende la retorica ficiniana e pichiana dell’uomo quale *nexus* tra il divino e il materiale. Per Della Porta il nesso tra materiale e immateriale è il cielo astrale. L’uomo, o meglio il mago, è colui che, dotato dal cielo di nascita di particolari capacità, mette in relazione – anche tramite un’adeguata preparazione teorica – gli astri e il mondo corruttibile della materia sublunare. A distinguerlo dal filosofo naturale – troppo impegnato nelle ricerca delle “ragioni delle cose” – è la consapevolezza che lo sforzo ermeneutico della magia naturale si misura soprattutto nel quadro della comprensione “empirica”, ma non per questo esente da una doverosa giustificazione “teorica”, delle “qualità occulte”, identificate da Della Porta con gli infiniti “segreti della natura”. Questa eziologia dell’evento magico, il cui nucleo metafisico resta “strutturalmente inconoscibile” (l’azione della forma è e resta “occulta”⁷⁴⁷), è incardinata da Della Porta in un rigoroso ordine astrologico, secondo direttive non dissimili – anche se rilette alla luce di esigenze “nuove” – da quelle che avevano guidato l’equilibrata riflessione sulla magia naturale del *Doctor Universalis*.⁷⁴⁸

L’INTERSCAMBIABILITÀ TRA DEMONE E FILOSOFO QUALE CAUSA POSSIBILE DELLA MANIPOLAZIONE DELLA NATURA: IL RUOLO DELLE AUCTORITATES

In *Criptologia*, riprendendo un’argomentazione già sostenuta – su basi e in un contesto differenti – da Pietro Pomponazzi,⁷⁴⁹ Della Porta propone una sorta di interscambiabilità (nel Peretto solo apparente) tra demoni e filosofi quali possibili cause della manipolazione degli enti fisici.

⁷⁴⁷ Su questo punto cfr. N. WEILL-PAROT, *Encadrement ou dévoilement.*, cit.

⁷⁴⁸ L’eziologia dell’evento magico, inserita in un rigoroso ordine astrologico, aveva ispirato il *De mineralibus* di Alberto. Prima di Della Porta, già Pomponazzi ha condotto questa posizione albertina a esiti estremi, soprattutto nel *De fato*, dove «la disposizione ricevuta dalle stelle non viene riconosciuta come una semplice “inclinazione”, che agisce sulla parte sensitiva dell’anima lasciando intatta la parte intellettuale, ma come la natura dell’uomo nella sua totalità», V. PERRONE COMPAGNI, *Introduzione a P. POMPONAZZI, De incantationibus*, cit., p. XXIII.

⁷⁴⁹ Cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *Circe, la «virtus loci» e il determinismo nel De incantationibus di Pomponazzi*, cit., pp. 20-21.

Della Porta non solo concede ai demoni le medesime possibilità che sono del filosofo naturale, ovvero scoprire, disvelare ma anche riprodurre i segreti della natura. A tali esseri Della Porta attribuisce – in accordo apparente con la demonologia cattolica di ispirazione agostiniana – le proprietà della *subtilitas*, *celeritas*, *longa experientia*. Si tratta di qualità assenti nello scienziato e che farebbero del demone una sorta di “super filosofo”.

Tuttavia, seguendo il complesso e contorto argomentare di Della Porta, si scopre che anche egli – come già Pomponazzi – propone un ridimensionamento radicale del ruolo del demone nella natura.

Come il Peretto, accettando in via preliminare la tesi cristiana circa la sostanza dell’effetto e la modalità della sua produzione (il “cosa” e il “come” avviene), anche Della Porta può sostituire alla causa motrice sovranaturale, il demone, un motore naturale, l’uomo. In questo modo, egli demolisce la demonologia cristiana dal suo interno, accettandone preliminarmente, ma strumentalmente, i punti di partenza. Se infatti, come vuole la tradizione cristiana, il demone agisce sulla natura attraverso l’arte, servendosi di enti naturali dotati di virtù loro proprie, allora anche l’uomo è in grado di mettere in atto questo procedimento. Nonostante le indubbe capacità che Della Porta concede ai demoni, egli – sempre utilizzando una dottrina cristiana – ricorda al lettore come essi intendano per lo più ingannare l’uomo e non aiutarlo. Pertanto, secondo l’argomentare di Della Porta, il demone altri non sarebbe che un concorrente sleale del filosofo naturale. Chi, dunque, tra un filosofo ingannatore seppur molto abile quale il demone e un ricercatore dedito alla verità quale il filosofo potrà mai affidarsi alle malevoli confidenze del primo, piuttosto che alla scrupolosa ricerca del secondo?

Se in Pomponazzi, attraverso una chiara discussione teorica formulata nel primo capitolo del *De incantationibus*, la possibilità per il demone di conoscere i singolari e di agire nel mondo è negata attraverso un sofisticato argomentare teorico (le nozioni teologiche della *subtilitas*, *celeritas*, *longa experientia* sono riprese dal Peretto solo nella formulazione delle obbligatorie *solutiones* finali degli argomenti in contrasto con le determinazioni dell’autorità ecclesiastica), in Della Porta sembrerebbe

essere presente una giustificazione meramente “morale” dell’inutilità del ricorso al demone.

Se fosse così, la sua posizione sarebbe nient’altro che una sintesi delle posizioni cristiane sulla malvagità dei demoni – e quindi sull’impraticabilità del ricorso ad essi nella scienza – esposte esemplarmente nella *Coeli et terrae* di Sisto V. In realtà, anche se Della Porta non si addentra in complesse argomentazioni teoriche circa l’esistenza o meno dei demoni (tema che lo avrebbe costretto ad esporsi troppo con il Santo Uffizio); e se pure egli non esclude esplicitamente la possibilità per i demoni di agire nel mondo (in conformità alle posizioni di Sisto V e della Chiesa cattolica del tempo); il suo progetto “scientifico” tende comunque a estromettere i demoni da una spiegazione “razionale” del mondo naturale, rendendoli enti praticamente “inutili”. Vediamo come.

Nonostante le rassicuranti dichiarazioni di principio *secundum fidem* circa l’esistenza dei demoni, il progetto di Della Porta è assai più radicale di quanto egli stesso voglia far apparire ai suoi primi lettori, gli inquisitori. Se il demone è esplicitamente scalzato dal filosofo su di un piano “etico” (cosa che in sede di revisione per l’*imprimatur* nessun inquisitore avrebbe mai potuto contestargli), la sua possibilità di azione nel mondo è fortemente limitata da un altro elemento, che appare decisivo: ovvero, la possibilità per il filosofo naturale di conoscere correttamente l’occulto meccanismo dei fenomeni naturali, i «segreti», svelandone e riproducendone artificialmente gli effetti. In questo modo, l’azione demoniaca nel mondo è negata in via indiretta dalla continua esperienza dello scienziato che: 1) dimostra l’estraneità dell’azione demonica nel meccanismo “occulto” del fenomeno naturale. Il demone non ha alcun ruolo nella “struttura” del fenomeno naturale, essendo essa ricondotta a un rigoroso processo di azione astrologica dei cieli; 2) dimostra l’inutilità dell’azione demonica nel processo di scoperta e riproduzione del fenomeno naturale stesso.

Se la dimostrazione scientifica della non interferenza demonica negli occulti meccanismi dei «segreti della natura» fonda razionalmente la magia naturale, riducendo così a superstizione qualsiasi altra forma di magia (demonica o demoniaca che essa sia); la capacità del tutto autonoma del filosofo, in grado di riprodurre i fenomeni naturali crenandone di nuovi,

fonda la magia artificiale. Ciò che è importante sottolineare è che, come già nella prima *Magia*, nella spiegazione dei «segreti della natura» nessuno spazio è concesso all'azione di forze preter o sovranaturali. Gli stessi demòni, la cui esistenza è accettata per fede, qualora operassero non lo farebbero che seguendo le inviolabili “leggi fisiche” dell'*ordo naturae*. Tuttavia, è la stessa esperienza dello scienziato che nega, seppur in via implicita, l'azione demonica nel mondo naturale. Da qui la distanza che separa la proposta concettuale di Della Porta tanto da quella della demonologia cristiana-cattolica, quanto da quella neoplatonico-ficiniana (con la sua accettazione dei *daemones*, anche se intesi come facenti parte della natura).

Nel tentativo di negare l'azione demoniaca nel mondo naturale (di qualsiasi forma di entità demonica), Della Porta non esita – con un *coup de théâtre* che ha spiazzato molti interpreti –⁷⁵⁰ a ricorrere a spiegazioni che esulano dalla tradizione filosofica alla quale egli ha in precedenza largamente attinto, ossia quella peripatetica, riprendendo – tra le altre – la dottrina concernente il potere dei numeri. Si tratta di una credenza che egli attribuisce «a platonici e pitagorici ed ai più segreti theologi, cioè cabalisti». Il richiamo a questa tradizione di pensiero è avvertito come non problematico da Della Porta poiché già nella *Magia naturalis* e nelle opere di fisiognomica egli ha reinterpretato molte dottrine neoplatoniche (si pensi, su tutte, alla rilettura che egli fornisce della “simpatia naturale” di Plotino) piegandone gli esiti alla luce delle proprie esigenze teoriche.

Come è noto, il potere cabalistico dei numeri – ricondotto da Della Porta in modo generico «a platonici e pitagorici» – è da attribuire, nello specifico, a Giovanni Pico della Mirandola, che Della Porta in effetti cita tra le sua *auctoritates*. Tale dottrina non solo non ha legami diretti con il tema dell'azione demonica nei fenomeni naturali (la recente storiografia ha mostrato come il neoplatonismo magico-demonico-astrologico di Ficino sia altra cosa rispetto al cabalismo di Pico),⁷⁵¹ ma anzi, nell'interpretazione

⁷⁵⁰ Si vedano in proposito le recenti riflessioni di A. MAGGI, *Magia e demonologia nelle opere di Della Porta*, in *La mirabile natura*, cit., pp. 201-208.

⁷⁵¹ Cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *Pico sulla magia: problemi di causalità*, in *Nello specchio del cielo*, cit., pp. 95-115: p. 99. Su questo cfr. anche D. RUTKIN, *Magia, cabala, vera astrologia*, cit., pp. 31-45: p. 36-37. Sul cabalismo di Pico, cfr. il classico C.

dellaportiana si presenta come una delle possibili alternative alla visione del mondo dei demonologi. Certo, se non si ha presente il metodo di lavoro di Della Porta, che – come si è visto per le restanti opere – seleziona dottrine eterogenee rileggendole alla luce del suo peculiare albertismo astrologico, questa operazione potrebbe apparire dal punto di vista teorico “ambigua”, quando non dettata da «bonario eclettismo».⁷⁵² In realtà, essa è perfettamente coerente col fine “culturale” a cui quest’opera è consacrata, ossia la lotta alla credenza dell’azione demoniaca nella natura. Nella storia della magia, il Della Porta rintraccia ogni elemento che possa giustificare, attraverso il ricorso all’autorità degli antichi, ciò che egli può riscontrare concretamente attraverso la sua pratica di sperimentatore della natura.⁷⁵³ In *Criptologia*, la non azione del demone nella natura è dimostrata – come precisa Della Porta stesso – tramite «congetture», «pareri autorevoli» e «l’esperienza».⁷⁵⁴ Dal punto di vista strettamente filosofico, l’estraneità del piano demoniaco ai fenomeni occulti era stata già dimostrata nella *Magia naturalis*, allorquando ogni fenomeno “occulto” era stato ricondotto all’azione fisico-astrologica dei cieli. In *Taumatologia* il modo di procedere del Napoletano non è più probativo (come era stato nelle due *Magie* del ’58 e dell’89), ma retorico: ogni argomento rintracciabile negli antichi e nei suoi “predecessori” rinascimentali in grado di confermare l’estraneità dei demoni (o demòni) nei fenomeni naturali è incorporato da Della Porta nel proprio discorso. Forse anche da qui proviene l’accusa di Campanella nei confronti di Della Porta, reo, secondo il filosofo calabrese, di approcciarsi alla magia in maniera “istorica”. D’altro canto, se attraverso la sua magia naturale Della Porta tenta di ridurre fortemente l’elemento preter o sovra-naturale

WIRSZUBSKI, *Pic de la Mirandole et la cabale*, traduit de l’anglais et du latin par Jean-Marc Mandosio, suivi de Gershom Scholem: *Cosiderations sur l’histoire des débuts de la cabale chrétienne*, Paris-Tel Aviv, Éditions de l’éclat, 1979 [Orig. *Pico della Mirandola’s encounter with Jewish mysticism*, Cambridge & London, Harvard University Press, 1989] e il recente *Giovanni Pico e la cabbalà*, a cura di F. Lelli, Firenze, Olschki, 2016.

⁷⁵² Cf. A. CORSANO, *Per la storia del pensiero del tardo Rinascimento*, cit., pp. 91-114.

⁷⁵³ «Quelli che con acuto occhio cercheranno ne’ libri de’ nostri antichi, cioè di Ermete, Arpocrate Chirannide e de gli altri savissimi Filosofi di quel tempo medesimo, e che scrissero di molti meravigliosi secreti de’ quali furono inventori, non gli investigaro per altra via se non per somiglianza de’ semi, de’ frutti, fiori, frondi, e radici, le quali representano quelle infermità le membra umane e di diversi animali, e ancor delle stelle, de’ metalli, pietre, gemme, da’ quali poi Hippocrate, Dioscoride, Plinio e gli altri, avendo conosciuto ch’erano veri, l’han trasferiti ne’ loro libri», G. B. DELLA PORTA, *Della Magia naturale*, cit., p. 22.

⁷⁵⁴ Cfr. G. B. DELLA PORTA, *Criptologia*, p. 166.

intessendo una vera e propria lotta con diavoli (e demonologi), Campanella – come ha scritto Germana Ernst – pur concedendo molto spazio alla magia naturale cerca di evitare una sua «naturalizzazione integrale», preservando, soprattutto nelle opere tarde, la magia divina.⁷⁵⁵ È questo il vero punto di rottura tra i due filosofi. In Della Porta nessuno spazio è concesso a forme di magia che non siano strettamente connesse con l'ambito naturale e, anzi, elementi notoriamente considerati appannaggio delle magie «diabolica» e «divina» vengono ricondotti con ogni mezzo – proprio in *Taumatologia* – nell'ambito del discorso naturale.⁷⁵⁶

Non è da escludere che il richiamo al cabalismo di Pico presente in *Taumatologia* sia, oltre che la riproposizione (forse un po' inenua) di una dottrina atta a limitare il ricorso ai demoni nelle spiegazioni dei fenomeni occulti della natura, il tentativo (se fosse così certamente assai scaltro) di destituire Pico dal ruolo di *auctoritas* al quale era assunto in piena età della Controriforma. Si è visto come nella *Coelestis physiognomonica* Della Porta abbia utilizzato Pico come falsa *auctoritas*, cercando di far credere che la propria opera si iscrivesse nel solco delle *Disputationes* pichiane, ossia del manuale antiastrologico per eccellenza. L'operazione gli era riuscita e il testo – pur tra mille difficoltà – era stato pubblicato.⁷⁵⁷

In *Criptologia* Della Porta prova a fare lo stesso, citando però il Pico delle *Conclusiones*, testo molto meno affine al progetto ideologico della Controriforma cattolica. Come è stato messo in luce dalla più recente storiografia, nelle *Conclusiones* Pico propone la cabbalà come forma più autentica e «vera» di astrologia.⁷⁵⁸ Mettendo in risalto la criticità del percorso intellettuale di Pico, ideale alleato della Chiesa postridentina nella lotta all'astrologia, ma suo avversario nella spiegazione a-demonica (e cabalistica) del mondo e della magia (il Pico delle *Conclusiones*), Della Porta – difficile dire con quanta consapevolezza – destituisce implicitamente il Mirandolano dal ruolo privilegiato a cui egli è assunto nel dibattito

⁷⁵⁵ Cfr. G. ERNST, *Introduzione a T. CAMPANELLA, Del senso delle cose e della magia*, Roma-Bari, Laterza, 2007.

⁷⁵⁶ Cfr. A. MAGGI, *Magia e demonologia nelle opere di Della Porta*, in *La mirabile natura*, cit., pp. 201-208.

⁷⁵⁷ Cfr. D. VERARDI, *L'ambigua presenza di Giovanni Pico della Mirandola nella Coelestis physiognomonica di Giovan Battista Della Porta*, cit.

⁷⁵⁸ Cfr. D. RUTKIN, *Magia, cabala, vera astrologia*, cit., pp. 31-45.

scientifico-religioso della Controriforma, mettendone in evidenza le criticità già emerse in seno alla condanna delle 900 tesi. In questo modo egli mette in atto una sorta di cortocircuito ermeneutico della lezione del Mirandolano così come interpretata sul finire del XVI secolo.

Ciò che è certo è che in *Taumatologia* ciò che conta per Della Porta è convincere i lettori (*in primis*, gli inquisitori) della bontà dei risultati della sua ricerca e della criticità delle argomentazioni dei suoi avversari (i demonologi). Per far questo Della Porta non esita a ricorrere a letture selettive delle sue fonti e della stessa Sacra scrittura, in un abile utilizzo retorico di dottrine alquanto distanti dalla filosofia della natura che egli ha esposto nelle opere precedenti.

Secondo Della Porta, il rimedio agisce sempre in corrispondenza di un principio fisico-naturale. Nei suoi scritti Della Porta ha ben delineato cosa egli intenda per «natura» e nulla di quanto egli affermi in *Taumatologia* ci induce a ritenere che egli abbia cambiato idea. Il faro della sua ricerca sui «segreti della natura» resta il peripatetismo astrologico di impronta albertina e – se intesa in questo senso – è ampiamente condivisibile l'opinione di Gioacchino Paparelli, secondo il quale «è probabile che, se questa *Taumatologia* avesse visto la luce, sarebbe riuscita sostanzialmente ad una nuova edizione della *Magia naturale*».⁷⁵⁹

Pur non essendo spiegabili secondo i canoni della scienza necessaria degli *Analitici secondi*, i “segreti” sono ugualmente riconducibili nell'ambito del conosciuto, in quanto – come Della Porta si è affannato a spiegare in decenni di ricerca – essi non sono altro che gli effetti delle «peculiarità» delle cose, “sepolti” da Dio (tramite l'azione fisica degli astri) nel “grembo della natura”. Compito del filosofo è quello di individuarli, sperimentarli e comprenderli in una concezione immanente (astrologica) del cosmo. È in questo «innesausto» ricorso all'esperienza del ricercatore – il solo che può conoscere l'occulto meccanismo della natura e riprodurlo correttamente i «segreti» – che va ricercata l'anima eversiva e più innovativa del progetto culturale dellaportiano. Un progetto che ha la presunzione di fondare scientificamente la ricerca del «segreto della natura»

⁷⁵⁹ G. PAPARELLI, *Dalla Magia naturale alla Taumatologia*, in *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*, cit., pp. 53-68: p. 55.

(del quale – coerentemente alle acquisizioni di Storella e di alcuni settori del peripatetismo napoletano del tempo – egli è convinto che si possa dare «scienza») nonché di «insegnare» la struttura razionale e naturale del “segreto” stesso.

Si tratta del punto estremo di un percorso di razionalizzazione del “raro” che ha impegnato molti settori del pensiero scientifico del secolo XVI e che rompe con l’assioma, accettato da numerosi interpreti degli *Analitici secondi*, secondo il nessuna scienza sillogistica del singolare è possibile. È questo un punto oltre il quale non si era spinto nemmeno Pomponazzi.⁷⁶⁰

Con Della Porta, il «segreto della natura» – sulla navicella di un aristotelismo profondamente trasformato – sorpassa le Colonne d’Ercole degli *Analitici* di Aristotele, inoltrandosi – e in un certo senso ricongiungendosi - allo sconfinato «mar del vero» di campanelliana memoria.⁷⁶¹

ATEISMO E MAGIA A NAPOLI: PER UNA RICONSIDERAZIONE DEI POSSIBILI RAPPORTI TRA DELLA PORTA E VANINI

1) *Ateismo e magia*

Dalla seconda metà del XVI secolo, anche a seguito delle prese di posizione della Chiesa, l’ossessione demoniaca si arricchisce di un elemento assente o secondario nel dibattito medievale e del primo Rinascimento, quello politico.

Martin Del Rio, noto demonologo del tempo, denunciando l’invasività del demonio nella vita dell’Europa⁷⁶² equipara le tesi ateistiche dei «politici» – che Leonardo Lessio nel 1612⁷⁶³ avrebbe fatto risalire a Machiavelli –, alle pratiche magiche degli stregoni e agli oscuri riti del Sabba. Tanto la magia

⁷⁶⁰ Sulla razionalizzazione del raro in Pomponazzi cfr. T. DAGRON, *La doctrine des qualités occultes dans le De incantationibus de Pomponazzi*, cit.

⁷⁶¹ T. CAMPANELLA, *Al carcere*, in *Poesie filosofiche*, a cura di G. Gasparre Orelli, Lugano, Ruggia, 1834, p. 117. A proposito dell’ateismo di Vanini cfr. F. PAOLO RAIMONDI, *Monografia introduttiva* a G. C. VANINI, *Tutte le opere*, a cura di F. P. Raimondi e Mario Carparelli, Milano, Bombiani, 2010, p. 179 e seg.

⁷⁶² Cfr. MARTIN DEL RIO, *Disquisitionum magicarum libri sex*, Venetiis 1611, dal «proloquium de difficultate et necessitate huius tractationis», pp. nn.

⁷⁶³ Cfr. L. LESSIUS, *De providentia numinis et animi immortalitate libri duo adversos atheos et politicos*, Paris, nell’ed. Lessii Opuscola, III, 1880, p. 313.

che affonda le sue radici nel politeismo antico, quanto l'ateismo dei "moderni" sono da considerarsi – secondo il versante più oltranzista del cattolicesimo postridentino –⁷⁶⁴ insegnamenti del medesimo maestro, Satana.

Per i demonologi come Del Rio (ma pochi anni più tardi il matematico padre Mersenne scriverà tanto contro la magia, quanto contro atei e «pirroniani») negromanzia e negazione del soprannaturale (con gli impliciti esiti ateistici che quest'ultima comporterebbe) sono i due volti, opposti solo in apparenza, che il «principe di questo mondo»⁷⁶⁵ proietta sull'umanità per indurla alla perdizione.

Questa equiparazione del razionalismo estremo alle pratiche negromantiche quali atti entrambi di ispirazione demoniaca non è una novità in ambito italiano. Già al cadere del Trecento il filosofo e astrologo Biagio Pelacani da Parma (c. 1347-1416), nonostante, o forse proprio in virtù della sua negazione dell'esistenza dei demoni, si era guadagnato l'appellativo di *Doctor diabolicus*.

D'altro canto la cosa stupisce fino ad un certo punto, soprattutto se si fa riferimento all'antica convinzione della Chiesa secondo la quale «Nullus diabolus, nullus redemptor». Infatti la negazione dell'esistenza di Satana e del suo «esercito di demoni» avrebbe potuto condurre all'affermazione dell'inutilità della redenzione attuata da Cristo, mettendo a rischio il ruolo della Chiesa, sua vicaria terrena. Se in un contesto di universalismo religioso come quello medievale il Pelacani se la sarebbe cavata con una semplice richiesta di ritrattazione davanti al vescovo di Pavia, dopo la quale sarebbe stato reintegrato nella sua carica e nel salario di professore,⁷⁶⁶ in piena Controriforma sostenere dottrine eterodosse come la negazione del piano demoniaco avrebbe portato, in Italia come altrove, a fatti a dir poco drammatici. Gli esiti estremi ai quali Biagio ha condotto il suo

⁷⁶⁴ Come ha messo in luce Tullio Gregory, dall'ossessione demonica non sarà immune neanche la Chiesa riformata, cfr. T. GREGORY, *Principe di questo mondo. Il diavolo in Occidente*, Roma-Bari, Laterza, 2013, p. 70 e segg.

⁷⁶⁵ *Gv.*, 12, 31.

⁷⁶⁶ Sulla riprovazione di Biagio cfr. il documento pubblicato da R. MAIOCCHI, *Codice diplomatico dell'Università di Pavia*, Pavia, 1905 – 1915, vol. I, doc. 305, p. 334.

razionalismo⁷⁶⁷ (nel quale sono presenti tutti i *topoi* del pensiero libertino, tranne quello politico, esposti nel seicentesco *Theophrastus redivivus*), se sono pericolosi nel contesto storico medievale nel quale sono formulati, risultano ancor più insidiosi in un momento di divisione delle Chiese, come quello dei secoli XVI e XVII.

È anche alla luce di questo clima assai mutato che si spiega la tragica esperienza di alcuni uomini di cultura del tempo, come il fiorentino Cosimo Ruggeri, bollato quale ateo notorio e condannato a morte nel 1614 in quanto negatore dell'esistenza dei demoni e del soprannaturale; o quella dell'"ateo" Giulio Cesare Vanini, che pur sviluppando con altrettanta radicalità la tesi della non esistenza dei demoni già sostenuta da Biagio Pelacani e da Pietro Pomponazzi (1463-1512), conosce rispetto ai suoi ideali maestri un destino assai più infausto, culminato nel tragico rogo di Tolosa.⁷⁶⁸

L'ambivalenza dell'appellativo di "demoniaco" da parte ecclesiastica tra Cinque e Seicento, tanto nell'accezione di nigromantico, quanto in quella di razionalista o ateo, non è al tempo un fatto misconosciuto.⁷⁶⁹

Un importante esponente del *libertinisme érudit*, il francese Gabriel Naudé, operoso nei primi decenni del Seicento, in una appassionata difesa⁷⁷⁰ nei

⁷⁶⁷ Materialista in metafisica, terminista in logica, empirista in gnoseologia, libero pensatore in religione e teologia, naturalista in morale, deciso privilegiatore della matematica in epistemologia: in molti aspetti del pensiero di Biagio Pelacani sono presenti elementi che inducono a classificarlo come un proto-libertino. In particolare: la riduzione dell'aspetto rivelativo della verità religiosa a quello naturale astrologico, la negazione di una causalità divina differente da quella meramente contingente, l'affermazione dell'indipendenza della ricerca filosofica, una concezione utilitaristica del bene, una mondanizzazione dell'operare virtuoso dell'uomo. Su Biagio Pelacani cfr. l'ormai classica monografia di G. FEDERICI VESCOVINI, *Astrologia e Scienza. La crisi dell'aristotelismo sul cadere del Trecento e Biagio Pelacani da Parma*, Firenze, Vallecchi, 1979.

⁷⁶⁸ Cfr. G. C. VANINI, *Opere*, a cura di F. P. Raimondi e M. Carparelli, Milano, Bompiani, 2010. Su Vanini cfr. almeno G. PAPULI, *Studi Vaniniani*, Galatina, Congedo, 2006; F. P. RAIMONDI, *Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento*, Pisa-Roma, Istituti Poligrafici Internazionali, 2005 e ancora F. P. RAIMONDI, *Vanini e la filosofia napoletana del Cinquecento*, in *Scuola e cultura nella realtà del Salento*, II, «Annuario del Liceo Scientifico "Giulio Cesare Vanini"», 2004, pp. 7-128. Cfr. anche il volume *Giulio Cesare Vanini dal tardo Rinascimento al libertinisme érudit*, Atti del Convegno di Studi, Lecce-Taurisano 24-26 ottobre 1985, Galatina, Congedo, 2003.

⁷⁶⁹ Dal punto di vista filosofico, ateismo (ἀθεΐτης in greco, *Atheismus* in latino) «è, in generale, la negazione della causalità di Dio. Il riconoscimento dell'esistenza di Dio può accompagnarsi con l'ateismo se non include anche il riconoscimento della causalità specifica di Dio», G. FORNERO, *Ateismo*, in *Dizionario di filosofia* di Nicola Abbagnano, terza edizione aggiornata ed ampliata da Giovanni Fornero, Torino, Utet, 1998, p. 95.

⁷⁷⁰ G. NAUDÉ, *Apologie pour tous les grands personages qui ont esté fausement supçonnez de magie*, A. La Haye, Adrian Ulac, 1653, pp. 380-81 e 389-90. Su Naudé cfr. almeno L. BIANCHI, *Rinascimento e libertinismo. Studi su Gabriel Naudé*, Napoli, Liguori, 1966.

confronti di Pietro d'Abano fa risalire questo atteggiamento fino alla condanna in effigie del maestro patavino.⁷⁷¹ Secondo il Naudé – il quale facendo proprio un sentimento tipico del libertinismo⁷⁷² giunge a condannare un'intera tradizione che ha insistito sull'imputazione di magia – Pietro sarebbe stato messo sotto accusa non perché negromante (nonostante le opere magiche certamente apocrife⁷⁷³ che gli erano state a torto attribuite), ma in quanto propugnatore di un'astrologia medica che esclude il piano demoniaco ed extranaturale, il miracoloso, dal discorso razionale del filosofo naturale. Questa tesi sembra esser stata sostenuta anche da un pensatore per indole e pensiero assai lontano dal Naudé, Giovanfrancesco Pico della Mirandola.⁷⁷⁴ Nel *De rerum praenotione* egli sostiene che l'Abano è stato accusato di eresia perché «*daemonos esse negabat nec ullo pacto in rerum reperire natura credebat*»,⁷⁷⁵ accusa dalla quale Pietro si sarebbe difeso.⁷⁷⁶

⁷⁷¹ Un primo processo nei confronti dell'Abanense sarebbe avvenuto a Parigi prima del 1304, al tempo del suo incontro con Raimondo Lullo. Il secondo processo è fissato intorno al 1304 a Padova, secondo Bernardino Scardeone su denuncia di un collega mosso da invidia. Il Comune però lo difese con una commissione composta da Lovato Lovati, Giacomo Alvarotti e Pietro Altichini. L'ultimo processo risalirebbe, invece, all'anno 1315, ma la discussione sull'effettiva condanna di Pietro, sulle motivazioni e se essa sia avvenuta prima o dopo la sua morte, resta argomento che ancora divide gli studiosi, cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Introduzione a PIETRO D'ABANO, Trattati di astronomia*, Padova, Editoriale Programma, 1992.

⁷⁷² Cfr. D. PIRILLO, *Magia e machiavellismo: Giordano Bruno tra 'praxis' magica e vita civile*, in *La magia nell'Europa moderna tra antica sapienza e filosofia naturale*, Atti del Convegno, Firenze, 2-4 ottobre 2003), a cura di F. Meroi, con la collaborazione di E. Scapparone, 2 voll., vol. 2, pp. 513-542.

⁷⁷³ Cfr. Recentemente si sono occupati degli apocrifi magici di Pietro d'Abano e della loro presenza nel Rinascimento sia J-P. BOUDET, *Magie et illusionnisme entre Moyen Âge et Renaissance: Les Annulorum experimenta attribués à Pietro d'Abano*, in *Médecine, astrologie et magie entre Moyen Âge et Renaissance: autor de Pietro d'Abano*, textes réunis par Jean-Patrice Boudet, Franck Collard et Nicolas Weill-Parot, Firenze, Sismel Edizioni del Galluzzo, 2013, pp. 247-294, sia J. VÉRONÈSE, *Pietro d'Abano magicien à la Renaissance: Les cas de l'Elucidarius Magice (ou Lucidarium artis nigromantice)*, in *Médecine, astrologie et magie entre Moyen Âge et Renaissance: autor de Pietro d'Abano*, cit. pp. 295-330. Sulla fortuna di Pietro d'Abano cfr. anche G. PIAIA, *L'immagine di Pietro d'Abano nella storiografia filosofica del Sei-Settecento*, in *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Atti del 25° Anno Accademico del Centro per la storia della tradizione aristotelica nel Veneto, a cura di L. Olivieri, Padova, Antenore MCMLXXXIII, v. II, pp. 843-859; G. GIGLIONI, *Nature and Demons: Girolamo Cardano interpreter of Pietro d'Abano*, in *Continuities and disruptions between the Middle Age and the Renaissance*, edited by Charless Burnett, José Meirinhos, Jacqueline Hamesse, Louvain-La-Neuve, 2008, pp. 89-112.

⁷⁷⁴ Cfr. G. F. PICO DELLA MIRANDOLA, *De rerum praenotione Opera Omnia*, Basilea, Enrico Pietro, 1573, pp. 493-94.

⁷⁷⁵ Ivi, p. 493.

⁷⁷⁶ L'interpretazione secondo la quale Pietro sarebbe stato accusato di eresia per le sue dottrine razionaliste che escludevano il ricorso al piano extranaturale nel discorso del

La fortuna di quest'interpretazione della vicenda di Pietro sembra trovare conferma anche da una attenta lettura di alcuni testi precedenti all'*Apologia* di Naudé e risalenti al secolo XV. Si tratta del *De constitutione mundi* di Giovanni Michele Alberto di Carrara, dove si propone un'immagine dell'Abanense quale sostenitore del determinismo astrale (cosa che per il Carrara motiverebbe la condanna di eresia), nonché dello *Speculum physiognomiae* del medico ferrarese Michele Savonarola, operante a Padova nella prima metà del secolo XV. Il Savonarola,⁷⁷⁷ pur ricordando che Pietro è stato condannato per negromanzia cita le sue dottrine a conferma di una interpretazione della medicina che esclude il ricorso al piano demoniaco nella spiegazione dei fenomeni della natura; trattando di malinconia e disturbi della mente nega in modo deciso che essi siano dovuti all'intervento di spiriti malvagi. Le ambiguità e le continue cautele di Michele⁷⁷⁸ (il quale, pur affermano che Pietro era stato condannato in quanto negromante, ne riporta i passi che lo scagionerebbero da tale accusa) mostrano come con ogni probabilità la negazione del piano demoniaco nella spiegazione dei fenomeni naturali sia anche al suo tempo posizione alquanto scomoda e mal vista, specie tra i seguaci della demonologia agostiniana.

In piena Controriforma il clima si arroventa e il dibattito demonologico conosce risvolti a dir poco scottanti. Dopo il pronunciamento di Sisto V sulle pratiche divinatorie (magiche e non) il diavolo sembra essere rappresentato sempre più nitidamente come munito di una sorta di forcone a tre punte: la prima consistente nella magia negromantica e stregonica; la seconda nel razionalismo estremo degli atei, dei libertini e dei fatalisti; la terza, ed è qui la novità, nell'astrologia che prevede il futuro. L'astrologia, anche quando è fondata sulla categoria logica del "possibile", è sempre un prodotto del diavolo. Pertanto, nel *Compendium maleficarum* – ponendo

filosofo naturale, secondo il principio *de naturalibus naturaliter*, sarà quella che avrebbero sposato studiosi come Thorndike, Nardi e Graziella Federici Vescovini. Secondo Graziella Federici Vescovini, le teorie della causalità naturale, strumentale e mediata dagli astri per spiegare la generazione delle forme naturali, poteva avere, come ebbe nel Pelacani, un esito materialista e poteva, ma non è detto che dovesse, condurre alla negazione di un principio religioso fondamentale, quale quello della immortalità dell'anima umana. Tuttavia, questo non sarà l'esito al quale giungerà Pietro che, secondo la studiosa, resterà credente. Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Pietro d'Abano tra biografia e fortuna*, in PIETRO D'ABANO, *Trattati di astronomia*, cit., pp. XVI-XXX: p. XXIX.

⁷⁷⁷ Cfr. Ibidem.

⁷⁷⁸ Cfr. Ivi, p. XXVII.

l'accento sull'agostinismo, più che sugli elementi tommasiani presenti nella linea di pensiero inaugurata dal pontefice – un demonologo come frate Francesco Maria Guaccio può sostenere che

Tornando alla magia ciarlatanesca e demoniaca, va detto che a tale iniqua arte è sempre annessa, palesamente o occultamente, l'invocazione al diavolo, perché qualunque cosa l'uomo faccia per conoscere il futuro, la compie con l'ausilio del demonio.⁷⁷⁹

Se l'associazione stregoneria-demonio era ben consolidata da quasi un secolo di elaborazioni concettuali su questo tema,⁷⁸⁰ quella tra razionalismo e demonio è – se non un'assoluta novità – un fattore che proprio in questo frangente storico assume dei risvolti a dir poco inquietanti. L'esperienza di Vanini fornisce uno scorcio interessante del contesto storico, politico e culturale nel quale egli opera, in particolare di Tolosa, dove viene giustiziato. Inizialmente accusato di magia, reato punito ordinariamente con qualche frustata, nel volgere di tre giorni il filosofo salentino è accusato del ben più grave crimine di ateismo, punito con la morte. L'accusa di ateismo sembra essere pertanto quella che maggiormente dovrebbe preoccupare gli uomini di cultura, non ultimi quelli che si incomincia a definire – non senza una punta di sospetto – come “naturalisti”. Secondo i demonologi, il diavolo, ridotto ad agente naturale nel mondo (egli come aveva insegnato Agostino non compie *miracula*, ma soltanto *mira*),⁷⁸¹ nel tentativo di sostituirsi a Dio può giungere persino al nascondimento di sé, mascherandosi dietro fenomeni occulti che i “naturalisti” considerano, invece, indipendenti dall'azione demoniaca. «Diabolus ... opera naturae non ingreditur»,⁷⁸² afferma Tommaso Campanella (1568-1639).⁷⁸³ Entro margini

⁷⁷⁹ F. M. GUACCIO, *Compendium maleficarum*, a cura di L. Tamburini, Torino, Einaudi, 1992, p. 27.

⁷⁸⁰ Per una visione d'insieme della problematica cfr. *La stregoneria in Europa (1450-1650)*, a cura di M. Romanello, Bologna, Il Mulino, 1981 e i recenti studi contenuti in *I vincoli della natura. Magia e stregoneria nel Rinascimento*, cit..

⁷⁸¹ Cfr. J. CÉARD, *Il simulacro illusorio del diavolo*, cit., pp. 135-150.

⁷⁸² T. CAMPANELLA, *Disputatio an bullae SS. Pontificum Sixti V et Urbani VIII contra iudicarios calumniam in aliquo patiantur*, in *Opuscoli astrologici*, a cura di G. Ernst, Milano, Bur, 2003, p. 214.

⁷⁸³ Su Campanella e la demonologia cfr. G. ERNST, *Magia, divinazione e segni in Tommaso Campanella*, in *La magia nell'Europa moderna tra antica sapienza e filosofia naturale*, Atti del Convegno, Firenze, 2-4 ottobre 2003), a cura di F. Meroi, con la collaborazione di E. Scapparone, 2 voll., vol. 2, pp. 589-611.

di manovra divenuti strettissimi – l'accusa di complicità col diavolo ingannatore è sempre in agguato – alcuni filosofi, tra i quali Della Porta, tentano ora di razionalizzare i “punti oscuri” della natura, combattendo la credenza nella continua azione diabolica nel mondo elementare.

Si tratta di un'operazione non facile. Il rischio di cedere alla insidiosa “tentazione libertina”⁷⁸⁴ del materialismo astrologico, con la conseguente negazione dell'esistenza dei demoni e di un piano extra-naturale in genere, è sempre in agguato.⁷⁸⁵

2) Della Porta e Vanini

Uno dei più acerrimi avversari della demonologia cattolica del tardo Rinascimento è Giulio Cesare Vanini, Il passaggio di Vanini a Napoli è attestato proprio negli anni in cui Della Porta attende alla sua opera anti-demonologica per eccellenza, *Taumatologia*.

Sulla scorta dell'interpretazione dell'esperienza dellaportiana proposta da Badaloni e, soprattutto, da Corsano, Francesco Paolo Raimondi ha escluso che Vanini abbia potuto subire una qualche influenza da parte di Della Porta e della ‘cultura’ che ruotava intorno al filosofo napoletano.⁷⁸⁶

Alla luce della nostra analisi, tale esclusione sembra meno plausibile. Infatti, essa si fonda sulla convinzione che Della Porta, proprio in *Taumatologia*, indulga al commercio coi demoni. Al contrario *Taumatologia* si rivela essere un testo problematico per Della Porta non per i riferimenti – dettati da mera cautela – alla possibilità che i demoni (o meglio i demôni) agiscano sul piano naturale – quanto per la negazione del loro ruolo nell'eziologia e nella ricerca stessa dei «segreti della natura». Non stupisce, dunque, che Vanini intitolò una delle sue opere *De Admirandis Naturæ Reginæ Decæque*

⁷⁸⁴ Sulle “tentazioni” libertine di Campanella e sulla diffusione coeva in ambienti monastici meridionali del libertinismo, anche in forme assai volgari, cfr. G. SPINI, *La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Roma, Editrice universale de Roma, 1950, pp. 117-35.

⁷⁸⁵ Su questo mi sia concesso di rinviare a D. VERARDI, *Le radici medievali della demonologia di Giovan Battista Della Porta e Giulio Cesare Vanini*, «Bruniana & Campanelliana» IX, 2013, pp. 143-152.

⁷⁸⁶ Cfr. F. P. RAIMONDI, *Vanini e la filosofia napoletana del Cinquecento*, cit. Cfr. anche J. A. DOBROWOLSKY, *G. C. Vanini e G. B. Della Porta*, «Bollettino di Storia della Filosofia dell'Università degli Studi di Lecce», VIII, 1980-85, ma 1987, pp. 7-13.

Mortalium Arcanis libri quattuor, con un'evidente allusione al programma di lavoro dellaportiano della *Magiae naturalis sive de miraculis rerum naturalium libri IIII*. Si tratta di somiglianze già ampiamente messe in luce da Luigi Corvaglia nel suo monumentale lavoro sulle fonti vaniniane e che, rilette alla luce delle nuove acquisizioni concernenti la magia naturale dellaportiana, meriterebbero di essere rivalutate.⁷⁸⁷

Il *De adminrandis* è stato definito da Papuli «una requisitoria contro i miracoli, impugnati con inflessibile e ostinato accanimento in quanto ritenuti il punto di maggior forza di ogni teorica del sovrannaturale».⁷⁸⁸

L'altra grande opera di Vanini in cui il filosofo di Taurisano svolge questo compito è l'*Amphitheatrum aeternae providentiae*.

In Vanini, più che un tentativo di comprendere i fenomeni occulti per una reale esigenza scientifica come è in Della Porta, è ravvisabile una sorta di riuso delle dottrine della scuola patavina circa l'indipendenza del piano naturale da intromissioni extra o preter naturali. Ciò al fine di combattere politicamente, tramite una brillante scrittura carica di verve, l'egemonia etico-culturale del cattolicesimo posttridentino.

La dichiarazione della non interferenza del piano demoniaco nella natura proposta da Vanini non è l'obiettivo da raggiungere tramite una rigorosa dimostrazione filosofica dell'inesistenza dei demoni come era stato per Pomponazzi; né tantomeno è la premessa da accertare preliminarmente al corretto svolgersi dell'attività dello scienziato, come è per Della Porta. Vanini – «spirito inquieto che si sente investito del compito civile di un profondo rinnovamento politico-culturale dell'uomo e della società»⁷⁸⁹ – propugna l'impossibilità per la ragione di fare di Dio la causa del movimento dell'universo, a meno che non si voglia identificare la divinità con una forza immanente nella natura. Egli ribalta la tradizionale prova cosmologica dell'esistenza di Dio facendone una sorta di prova

⁷⁸⁷ Cfr. L. CORVAGLIA, *Le opere di Giulio Cesare Vanini e le loro fonti*, voll. 2, Galatina, Congedo, 1990.

⁷⁸⁸ Cfr. G. PAPULI, *Giulio Cesare Vanini di Taurisano e le sue opere*, in G.C. Vanini, *Opere*, a c. di G. Papuli e F.P. Raimondi, Galatina, Congedo, 1990, pp. 48-55: p. 54.

⁷⁸⁹ F. P. RAIMONDI, *Vanini, Giulio Cesare*, in *Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere ed Arti, Il contributo italiano alla Storia del Pensiero Filosofia*, Ottava Appendice, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, 2012, pp. 277-284: p. 277.

dell'impossibilità della trascendenza divina. Stessa sorte tocca alla cosiddetta prova ontologica. Secondo Vanini, la ragione umana non può che considerare contraddittorio il concetto di Dio, che è invece il fondamento della necessità dell'ammissione della sua esistenza.⁷⁹⁰ Lo smantellamento sul piano filosofico delle tradizionali prove dell'esistenza di Dio proposte dalla teologia naturale si affianca a una visione della natura e della ragione radicata – come ha osservato Federici Vescovini – nella tradizione medico-astrologica di ispirazione aristotelica sviluppatasi a Padova nei secoli XIII-XVI, ma propagatasi per mille rivoli in diversi centri di cultura europei. Si tratta di un aristotelismo composito che ha in Pietro d'Abano il suo influente capostipite e che, accantonata la metafisica e con essa il metodo deduttivo, rende impossibile – specie negli esiti radicali cui giunge Vanini – un'interpretazione di Aristotele compatibile con la teologia e con ogni riferimento al soprannaturale.

Questo aristotelismo composito ed eterodosso, più che nell'Abanense, ha in Biagio Pelacani il suo più insigne rappresentante medievale e giunge nel Rinascimento a Pietro Pomponazzi e a Girolamo Cardano fino a Vanini, che ne incarna, per l'appunto, il volto «radicale».⁷⁹¹ I presupposti teorici della filosofia del Pelacani potrebbero essere giunti a Vanini mediati dalla lezione di Pietro Pomponazzi (che cita spesso Biagio).⁷⁹² Non sono da escludersi ulteriori vie di accesso del filosofo salentino a queste dottrine eterodosse, come il naturalismo di Cardano e la lezione dell'aristotelico napoletano Simone Porzio. Non è inoltre da trascurare la possibilità che Vanini sia giunto ad esiti simili a quelli di Biagio per via autonoma, utilizzando e rielaborando le medesime fonti: non ultime quelle medico-astrologiche arabe a cui egli avrebbe potuto attingere mediante le numerose compilazioni

⁷⁹⁰ G. C. VANINI, *Anfiteatro dell'eterna provvidenza*, in *Tutte le opere*, cit., p. 342-353.

⁷⁹¹ L'idea di un'influenza di Pietro d'Abano, e della tradizione medico-filosofico-razionale patavina su Vanini, è sottolineata anche da Francesco Paolo Raimondi, il quale, nella sua importante monografia *Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento* dedica alcune pagine alle possibili connessioni tra l'antropologia di Vanini e quella dell'Abanense. Questo, anche sulla scorta di alcune citazioni esplicite del salentino. F. P. RAIMONDI, *Giulio Cesare Vanini nell'Europa del suo tempo*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, MMV, pp. 117-121.

⁷⁹² Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Estremi esiti radicali delle teorie astrologiche della scuola aristotelica padovana dei secoli XIV-XVI nelle opere di Vanini*, in *Giulio Cesare Vanini dal tardo Rinascimento al libertinisme érudit*, cit., p. 333.

a carattere astrologico (astronomico) previste dai programmi universitari patavini del tempo.⁷⁹³

D'altro canto, si tratta di istanze ampiamente circolanti a Napoli negli anni in cui vi soggiorna il giovane Vanini e lo stesso Della Porta – come è emerso nel corso della presente ricerca – nella prima *Magia naturalis* offre una interessante riproposizione di nozioni quali «sostanza naturale» e «causa sufficiente» – centrali anche nella proposta del Pelacani. Di questa tradizione di pensiero Della Porta propone una peculiare interpretazione, priva di quegli accenti palesemente provocatori presenti in Vanini. Infatti, come è stato sottolineato, il Salentino accentua «quei temi, che sono i suoi, di materialismo ed ateismo, criticando tutta la fenomenologia religiosa associata alla magia, in un'accezione politica ed antiecclesiastica che non era negli autori dei secoli precedenti, ma che era latente nei fondamenti filosofici dell'astrologia medievale, attraverso le sue fonti arabe».⁷⁹⁴ Egli sviluppa un concetto contenuto nel cosiddetto “oroscopo delle religioni” che i medievali, da Ruggero Bacone ad Alberto Magno, giungendo a Pietro d'Abano, si erano ben guardati dall'evidenziare. L'idea propugnata da Pelacani – presente anche in Pomponazzi – secondo la quale gli astri non agiscono soltanto sul piano corporeo ma su tutto l'uomo, per cui non si salva nessun ambito sovranaturale o spirituale dalla sua azione, è fatta propria da Vanini. Tutte le leggi e la stessa religione possono essere soppiantate da una “visione astrologica” della storia umana.⁷⁹⁵

Quella di Biagio è considerata l'esperienza intellettuale di un proto-libertino, tanto che lo si è collocato alle origini del libertinismo moderno. Per quanto concerne la questione relativa alla causalità divina (centrale per

⁷⁹³ Cfr. D. JACQUART – F. MICHEAU, *La médecine arabe et l'occident médiéval*, Paris, Edition s Maisonneuve et Larose, 1990, pp. 167-203; G. FEDERICI VESCOVINI, “Arti” e filosofia nel secolo XIV. Studi sulla tradizione aristotelica e i “moderni”, cit.; e, della stessa, *I programmi degli insegnamenti del Collegio di Medicina, Filosofia e Astrologia, dello Statuto dell'Università di Bologna del 1405*, in *Roma magistra mundi. Itineraria culturae mediaevalis*. Mélanges offerts au Père L. E. Boyle a l'occasion de son 75e anniversaire, ed. Jacqueline Hamesse, t. I., Louvain-la-Neuve, 1998, pp. 193-223. L. BIANCHI, *I contenuti dell'insegnamento: arti liberali e filosofia nei secoli XIII-XVI*, in *Storia delle Università in Italia*, voll. 3, a cura di Gian Paolo Brizzi, Piero del Negro e Andrea Romano, Messina, Sicania, 2007, v. II, pp. 117-141; Cfr. M. FORLIVESI, *La filosofia universitaria tra XV e XVII secolo*, Padova, CLEUP, 2013.

⁷⁹⁴ G. FEDERICI VESCOVINI, *Estremi esiti radicali delle teorie astrologiche della scuola aristotelica padovana dei secoli XIV-XVI nelle opere di Vanini*, cit., p. 327.

⁷⁹⁵ Ibidem.

comprendere l'ateismo o materialismo astrologico di Biagio), egli, attraverso l'argomentazione detta *argomentum coloratum*, pone sullo stesso piano causalità divina e causalità astrologica. Il primo motore, se così si vuole ancora definire Dio, non è una causa razionale, perfetta e necessaria del moto, ma una libera ed onnipotente volontà. Al di sotto del *nutus dei* (per noi inconoscibile) sta la vera e propria causa universale, ovvero il *caelum*, la congiunzione astrale. Tra verità di fede e verità filosofica non vi è contrapposizione per il fatto che i due piani non sono in relazione tra loro e, quindi, sono incommensurabili. Secondo Biagio l'uomo deve fare delle scelte. Egli deve decidere se essere un *fidelis* o un *philosophus*. Se la sua scelta è la ricerca filosofica egli si deve porre sul piano del filosofo pagano, rifiutando la verità di Cristo e accettando soltanto ciò che gli dettano la ragione e l'evidenza sperimentale e sensibile. Ciò vale anche per quanto concerne il discorso intorno all'immortalità dell'anima umana. Inquadrata all'interno di una dottrina materialista, Biagio concepisce l'anima come attiva e passiva insieme, idea differente da quella di Averroè e semmai vicina a quella di Alessandro di Afrodisia. Egli propugna l'unità tra attività intellettive e attività sensibili dell'anima, sia contro la pluralità delle forme sostanziali, sia contro la dottrina di San Tommaso dell'unicità dell'anima intellettiva individuale come forma sostanziale. L'anima per Biagio non è altro che l'insieme delle sue operazioni, intese come gradi «perfezionali» o qualità intensibili e remissibili dell'essere. L'anima intellettiva non è separata dall'uomo, cosicché quando l'uomo si corrompe e muore ciò che si corrompe per prima è proprio l'anima intellettiva. La concezione astrologica di Biagio, secondo la quale è il cielo a essere la sola causa universale che concorre alla produzione delle forme generabili e corruttibili, è decisiva per questa sua negazione dell'immortalità dell'anima intellettiva umana individuale. È il moto degli astri che rende possibile la generazione spontanea dalla materia delle forme superiori, come nel caso dell'attività intellettiva umana. Ciò non significa che pur materiale, l'anima non sia in una certa misura libera. Il soggetto umano, infatti, possiede «una potenzialità libera o possibilità libera che è intrinseca alla sua materialità naturale».⁷⁹⁶

⁷⁹⁶ Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Il problema dell'Ateismo di Biagio Pelacani da*

Vanini recupera tutti questi temi affrontati dal Pelacani, non ultima la critica alla superstizione che Biagio ha condotto attraverso lo strumento dell'astrologia (e della *perspectiva*). In Vanini, però, è presente un elemento tipicamente libertino, assente in un medievale come Biagio: vale a dire l'identificazione, seppur occultata, di superstizione e religione, ritenuta, quest'ultima, un inganno e un'illusione per i popoli. D'altronde, dalla religione sembrerebbe dipendere, secondo Vanini, anche la credenza nella possessione demoniaca.⁷⁹⁷

La razionalizzazione della possessione diabolica è un tema di natura scientifica sul quale si attarda lo stesso Della Porta. A riprova, però, di quanto sia difficile nel secondo Cinquecento occuparsi serenamente di scienza della natura (specie quando si vada ad affrontare il problema della naturalizzazione di alcune affezioni dell'animo umano), sta il fatto che la più eclatante accusa nei confronti di Della Porta di complicità col diavolo è messa in atto proprio in relazione alla negazione dell'azione diabolica nel fenomeno della stregoneria.

La messa in discussione dell'operosità del diavolo nel mondo della natura e degli uomini sembra collimare ben poco – per via delle sue profonde implicazioni etico-religiose – con gli interessi politico-culturali della demonologia di età controriformistica. Tuttavia bisogna mettere in evidenza come a partire dagli anni '80 del XVI secolo, per timore di favorire un accesso incontrollato al piano del sovrannaturale, il Santo Uffizio non voglia più dar credito al ricorso esasperato alla credenza nella possessione diabolica degli esorcisti, smettendo di fomentare la caccia alle streghe. Già da qualche tempo le accuse di magia malefica e di sabba cominciano a essere gradualmente derubricate dalla lista dei reati gravi, portando alla messa in atto di una linea moderata da parte di Roma nei confronti di tali

Parma, Doctor Diabolus, in *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, Sonderdruck, Harrassowitz Verlag in Kommission, 1999, pp. 193-214: p. 206.

⁷⁹⁷Cfr. G. C. VANINI, *Opere*, cit.: «Preterea non parum ad haec confert opinio et credulitas, quare in Hispania et Italia duntaxat daemoniaci esse creduntur, in tota Gallia vix unus, in Germania et Britannia nullus. Ne ad coeli temperiem id ego referam, nam, quo tempore ijs in partibus Catholicismus vigeat, innumeros pene ἐνεπουμένους adfuisse legi et a sapientissimis viris accepi, quibus adhibuisse fidem non me redarguent qui norunt in Hispanico et Italico coelo nullum Philophum, nullum Theologum a Daemone obsessum esse».

crimini. Ciò non toglie che le resistenze di forze politiche, giudici locali ed esorcisti alle nuove direttive romane non sono affatto poche. Ciò porta a un vero e proprio braccio di ferro tra una Chiesa sempre più incline a sorvegliare e punire ogni eccesso del ricorso al soprannaturale (anche tramite il ricorso allo scetticismo di certa medicina) e la comunità degli esorcisti.⁷⁹⁸

D'altro canto, lo stesso Vanini tramuta il senso originario del problema demonologico, trapiantandolo, con spirito libertino, nel vivo di una polemica anti-ecclesiastica e anti-religiosa del tutto estranea al progetto dell'aportiano di normalizzazione scientifica dello "straordinario". L'indagine dello scienziato – che per sua natura aspirerebbe alla neutralità – si ritrova catapultata nel bel mezzo di una lotta culturale dalla ferocia ideologica senza precedenti. Così, per difendere la liceità del suo mestiere di ricercatore dei "segreti della natura", Della Porta intraprende la scrittura di *Taumatologia*, opera «barocca» in bilico tra una esplicita critica ai maghi nigromanti e un velato, implicito *j'accuse* nei confronti dei demonologi.

Tonando a Vanini bisogna mettere in luce come, in virtù della negazione della possibilità della possessione demoniaca, nel dialogo LIV del *De admirandis*⁷⁹⁹ egli fornisca una spiegazione del fenomeno di tipo medico, razionale. Si deve notare come riguardo al tema della possessione diabolica il filosofo ricorra frequentemente al potere di una facoltà sensibile interna dell'anima, l'immaginazione.⁸⁰⁰ Fede e immaginazione reggono e trasformano l'anima.⁸⁰¹ Ponendo l'accento quasi esclusivamente sui poteri e le disfunzioni dell'immaginazione, Vanini fa riferimento alle cure mediche (fondamentali in Della Porta) soltanto nel caso in cui la presunta possessione demoniaca sia riconducibile alla malinconia, che in effetti –

⁷⁹⁸ Cfr. V. LAVENIA, *Possessione demoniaca, Inquisizione ed esorcismo in età moderna: Il caso italiano (secoli XVI-XVII)*, in *Devozioni, pratiche e immaginario religioso. Espressioni del cattolicesimo tra 1400 e 1850*, a cura di R. Millar, R. Rusconi, Roma, Viella, 2011, p. 203-230 e, dello stesso, *La medicina dei diavoli: il caso italiano, secoli XVI-XVII*, in *Médecine et religion: compétitions, collaborations, conflits (XIIe-XXe siècles)*, Roma, École française de Rome, 2013, pp. 163-194.

⁷⁹⁹ G. C. VANINI, *I meravigliosi segreti della natura*, in *Opere*, cit., pp. 1418-1425.

⁸⁰⁰ Cfr. Ivi, p. 1418.

⁸⁰¹ Sull'immaginazione in Vanini cfr. M. T. MARCIALIS, *Il ruolo dell'immaginazione nella filosofia di Giulio Cesare Vanini*, in *Giulio Cesare Vanini e il libertinismo*, Atti del Convegno di Studi, Taurisano 28-30 ottobre 1999, a cura di F. P. Raimondi, Galatina, Congedo, 2000, pp. 3-18.

anche secondo il filosofo salentino – si cura con appropriati medicinali.⁸⁰² Questa spiegazione razionale della possessione diabolica si inserisce – senza pretese di particolare originalità teorica – nell’ambito di una più ampia critica nei confronti della superstizione che il filosofo attua in diversi luoghi del *De admirandis*. Uno su tutti il dialogo LVI⁸⁰³, nel quale trattando della falsità della predizione degli auguri tutto viene spiegato ricorrendo a dottrine medico-razionali, essendo messa in dubbio la stessa esistenza dei demoni, nonché il loro presunto rapporto con gli astri.⁸⁰⁴ Anche nella distinzione operata da Vanini tra astri e demoni sono rintracciabili i frutti dell’antica scuola del peripatetismo padovano,⁸⁰⁵ esemplarmente rappresentati dagli esiti della speculazione di Pomponazzi. Nel Peretto tuttavia persiste l’idea, criticata da Vanini, che i cieli siano retti da Intelligenze. Per il filosofo salentino l’intelligenza è soltanto un principio di spiegazione razionale frutto dell’intelletto dell’uomo. Riprendendo la distinzione tra magia demonica e astrologia naturale già proposta a Padova da Pietro d’Abano e da Biagio Pelacani – e che negli anni del passaggio di Vanini a Napoli è propugnata anche da Della Porta – il filosofo salentino insiste con forza sulla distinzione tra corpo celeste e Intelligenza. Egli propone un’interpretazione fisico-materialista del cielo.⁸⁰⁶ La materia celeste – afferma – non è diversa da quella della pulce o dello scarabeo, come quella dell’uomo non è diversa dalla materia dello sterco dell’asino, del topo o di un verme.⁸⁰⁷

Come emerge soprattutto dal *Lucidator dubitabilium astronomiae* e dal *De motu octavae sphaerae*, la posizione di Pietro d’Abano, capostipite del peripatetismo medico-astrologico patavino, nonché fonte di Vanini, è più sfumata e articolata. Altrettanto sfumata è la posizione di Della Porta, il

⁸⁰² Cfr. G. C. VANINI, *I meravigliosi segreti della natura*, cit., p. 1420.

⁸⁰³ Ivi, pp. 1430-1455.

⁸⁰⁴ «Vix in animum meum inducere possum Niphum tanti nominis Philosophum ita rationirari. Nulla ratio suadet adesse Daemones nec bonos nec malos, nec subter, nec supra Lunam. Excusabilior est Pomponatius, qui Intelligentis haec omnia adscribit, etsi nulla ratione probari possit Intelligentias adesse», Ivi, p. 1452.

⁸⁰⁵ Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Estremi esiti radicali delle teorie astrologiche della scuola aristotelica padovana dei secoli XIV-XVI nelle opere di Vanini*, in *Giulio Cesare Vanini dal tardo Rinascimento al libertinisme érudit*, cit. ma anche G. ERNST, *Astrologia e critica del soprannaturale in Vanini*, in *Religione, ragione e natura*, cit., pp. 220-236.

⁸⁰⁶ G. C. VANINI, *I meravigliosi segreti della natura*, cit., p. 792 e seg.

⁸⁰⁷ Ivi, p. 806-807.

quale su questo punto è più prossimo alle posizioni dell'Abanense che a quelle del Salentino. Pur avvicinando grandemente il piano celeste a quello sublunare, Della Porta non ne identifica mai le rispettive nature sostanziali. Dal canto suo, Vanini non concede nulla alla tradizione cristiana-cattolica. Rielaborando il razionalismo delle sue fonti mediche medievali e rinascimentali, egli destituisce di ogni validità qualsiasi residuo spiritualistico presente in esse. D'altronde, nella lezione di Pomponazzi, Cardano o di Della Porta non vi è traccia di quell'empietà ateistica e libertina che scorre nelle pagine vaniniane e che avrebbe fatto guadagnare al filosofo salentino – secondo la testimonianza di André D'Abillon – la fama di “maligno” collaboratore del demonio.⁸⁰⁸

⁸⁰⁸ «Que la croyance d'un Dieu a esté profondement gravée dans le cœur des hommes, puisque d'un milier de philosophes, à péne en peut on produire cinq ou six qui n'ayent adoré une verité si Auguste [...] /74/ [...]. Tel estoit de nos iours Lucilio Vannini, Avorton de l'Italie, que la pitié d'une de nos Cours souveraines condamna iustement au feu, pour l'impiété de ses dogmes, & pour ses impuretez diaboliques. Tel estoit Lucian Moqueur de Dieu & des hommes, qui fut mangé des Chiens pour punir ses lubricitez & ses médisances», A. D'ABILLON, *La divinité defendue contre les Athees* par André D'Abillon Prestre & Docteur en Theologie, A Paris, Chez George Iosse, ruë S. Jacques à de la Couronne d'Espines, MDCXXXXI. Avec Approbation & Privilege, p. 73.

PARTE IV. IL PRINCIPIO DI SOMIGLIANZA NELL'INDAGINE
DEGLI «OCCULTI SEGRETI DELLA NATURA»: LA
“FISIOGNOMICA DEL MONDO”

IL PRINCIPIO DI SOMIGLIANZA DALLA *MAGIA NATURALIS* AL *CORPUS*
FISIOGNOMICO

Il principio di somiglianza è presentato da Della Porta come il metodo in grado di svelare gli «occulti segreti della natura», tra i quali egli fa rientrare non solo i poteri curativi di alcune piante medicinali e di alcune pietre, ma anche il carattere dell'uomo.

Tale principio è introdotto in *Magia naturalis* e attribuito alla tradizione platonica. In Della Porta il richiamo al platonismo si configura spesso come la mera riproposizione di un *topos*, di una visione del mondo che egli svuota – ogni qual volta vi si richiama – del significato originario. L'interconnessione “amorosa” che esiste tra le membra del Grande Animale, per esempio, è da lui interpretata come rapporto (astrologico) tra gli aspetti materiali del mondo e non ha nulla del carattere metafisico e “spirituale” riconosciutogli dalla tradizione platonica tardo-antica e rinascimentale.

Per Della Porta

Le Stelle sono causa di queste cose qua giù basse le quali non sapendole si vede che si perde la scientia di grandissime cose secrete⁸⁰⁹

Pertanto, si può comprendere che, se

L'erba scorpioide mostra un'effigie di coda di scorpione, la quale vale al morso de' scorpioni [...]. Quell'erba che nasce in testa di una statua, raccolta in panno di veste, e legata poi in capo con pezza di lino, toglie subito il dolor di testa.⁸¹⁰

O se:

L'ametisto rappresenta il color del vino, scaccia, portato, l'imbriachezza [...]. Nell'acate si veggono le biade, arbori, prati e giardini. La polvere buttata nelle corna o nelle spalle de' buoi, quando arano, fa che al suo tempo producano gran raccolto.⁸¹¹

ciò è possibile per l'azione astrologica del cielo.

⁸⁰⁹ G. PORTA, *Dei miracoli et maravigliosi effetti*, cit., c. 25v.

⁸¹⁰ G. B. DELLA PORTA, *Della Magia naturale*, cit., p. 23.

⁸¹¹ Ivi, p. 23.

Della Porta scrive:

Avemo già detto prima dal cielo venir forza in queste parti inferiori, e principalmente nelle piante; e però noi le dobbiamo preparare ne' tempi dovuti, né questo dobbiamo lasciar a dietro, perché si come il cielo, col suo cammino fa varie stagioni dell'anno, così le piante vanno variando, laonde all'accrescimento e all'alimento molto vi giova il temperamento del cielo [...] e in tutto ci giova molto la qualità dell'anno.⁸¹²

Fondamentale, ancora una volta, il richiamo al luogo e al tempo in cui le erbe vengono raccolte, dottrina che egli interpreta, come si è visto, secondo la lezione del peripatetismo albertino:

Se l'erbe saranno raccolte in tempi particolari e sotto le configurazioni celesti, all'ora riceveranno nell'operare una virtù singulare, e una nobilissima forza dal cielo, come quella che viene dalla eccellentissima natura delle stelle e dalle loro qualità.⁸¹³

Infatti,

spesso accade che coloro errino che nel pigliar l'erbe e i metalli e l'altre cose simili, sprezzano il sito del luogo, ma prendono quello che prima gli viene alle mani, senza alcuna considerazione. Se alcuno interamente desia conseguir l'effetto non gli farà di poco giovamento il considerare lo stato del cielo e il proprio luogo, impero che come i luoghi hanno diversi temperamenti, così parimente può oprar gran diversità nelle piante.⁸¹⁴

Cos'è, dunque, la magia per Della Porta?

I Platonici chiamano Magia, tirar à se una cosa da un'altra per una certa somiglianza di natura. Le parti di questo mondo sono come le membra di uno animale, che tutte dipendono da uno autore, e per la congiunzione di natura si attaccano tutte insieme. Però come il cervello in noi, il polmone, il core, e'l fegato, e i restanti membri l'uno da l'altro tira a se alcuno aiuto, e scambievolmente si favoriscono fra loro, accioche patendo l'uno, ne compatiscino tutti gli altri, così di questo grande animale le membra, cioè tutte le parti del mondo attaccate insieme, si prestano fra loro la natura, e sono prestate, e da una commune parentela ne nasce un commune amore, e dall'amore una commune attrazione [...] laonde non farà meraviglia se le membra del mondo desiderano il vicendevole abbracciamento, e congiunzione di loro stesse. I pianeti del cielo, parte son maschi, parte son femine, Mercurio è maschiofemina. Il che essendo considerato nella agricoltura, primo si prepara la terra, e poi si semina, per ricevere i doni dal cielo. Il simile opra la medicina ne' nostri corpi, così per sovvenire alla nostra humana natura, come per ricevere più abbondevolmente i doni della universal natura. Così quel Filosofo, che conoscendo molto bene la natura delle stelle, noi solemo chiamar Mago, con certi

⁸¹² Ivi, p. 27.

⁸¹³ Ivi, p. 28.

⁸¹⁴ Ivi, p. 29.

allettamenti unisce le virtù celesti alle cose terrene, così proporzionalmente, che il perito agricoltore inserisce un tenero e giovane rampollo ad un vecchio, e sterile tronco. Il Mago accomoda, e sottopone al cielo la terra, anzi le cose inferiori alle superiori.⁸¹⁵

I richiami, anche sta volta, sono alla tradizione neoplatonico-ficiniana («I platonici»), ma – come già fatto per la nozione di «amore» tra le cose – vengono trasformati e reinterpretati dal filosofo alla luce dell'albertinismo e del peripatetismo astrologico che permea la sua magia naturale.

D'altronde, che il caratte umano sia una proprietà occulta individuale come quelle delle pietre e delle piante e che, come le virtù occulte del mondo vegetale e minerale, anche il piano umano dipenda dall'azione astrologica del cielo, Della Porta ci dà notizia in un passo assai eloquente della *Magia naturale*, ancora una volta riprendendo esplicitamente l'*auctoritas* di Alberto:

Gli individui non mancano di alcune virtù stupende e maravigliose, ma nell'oprare ritengono gran virtù, e maggiore, che non hanno dalla loro spetie, ovvero occulta proprietà, ovvero dal sito del cielo, come disse Alberto Magno, e che di là tirassero grandissimi influssi e virtù, non dalle spetie, ma lor proprio e peculiare, laonde in varii individui si ritrovano, e fioriscono varij effetti et inclinationi, dal vario influxo e vari aspetti del cielo[...] Bisogna considerare quelle cose che si trovano in altri ... come l'audacia nelle meretrici, la sfacciatezza ne parassiti, il timor ne' ladri, e simili passioni ... Alle sfacciatissime meretrici non solo non manca la sfacciatezza, ma ritengono anchora virtù che le cose che toccano, o che portano sovra, han forza di far altri sfacciato, laonde chi si mirerà spesso in uno specchio dove elleno si sieno specchiate, ovvero chi porterà le loro camicie, diverrà simile a loro e di lussuria e di sfacciatezza.⁸¹⁶

Come per le virtù occulte dei vegetali e dei minerali, le propensioni caratteriali dipendono da un astro o da un aspetto celeste e, per il tramite della somiglianza, esse sono perfettamente indagabili dal «Mago». Tale principio trova una sistemazione organica nelle opere di fisiognomica.

IL DE HUMANA PHYSIOGNOMONIA

I testi a carattere fisiognomico di Della Porta sono tre: *De Humana Physiognomonia*, *Phytognomonia* e *Coelestis physiognomonia*. A queste

⁸¹⁵ Ivi, pp. 18-19.

⁸¹⁶ Ibidem.

tre opere Della Porta intendeva far seguire una *Chirofisonomia*,⁸¹⁷ pubblicata postuma, nonché una *Metoposcopia*.⁸¹⁸

Della Porta segue l'impostazione secondo la quale l'azione degli astri è di tipo "effettivo" e non formale. Si tratta di un'idea che si è visto essere ampiamente presente nella trattatistica astrologica del XVI secolo. Riguardo alla trattatistica fisiognomica, essa è rinvenibile in un classico di questo genere, ossia la *Compilatio physiognomiae* di Pietro d'Abano.⁸¹⁹ Si tratta di un testo che Della Porta ha ben presente nel *De humana physiognomonia*.

Pietro d'Abano aveva fondato la sua fisiognomica su una teoria fisica della causalità o azione complessionale "effettiva" dell'influenza dei pianeti. Questa dottrina delle nature dei pianeti è sostenuta da Pietro nella *Compilatio physiognomiae*, redatta a Parigi nel 1295, il cui successo è testimoniato non solo dai numerosi manoscritti e dalle diverse edizioni a stampa, ma anche dai riferimenti all'opera che si hanno tra XV e XVI secolo, quando la letteratura intorno a questa scienza si arricchisce dei contributi di Achillini, di Biondo, di Bartolomeo della Rocca e dello stesso Della Porta.⁸²⁰

Secondo il significato che ha la parola fisiognomica, *physis-onoma* è la "conoscenza della natura". *Physis-nomos*, come ricorda Della Porta⁸²¹, significa "legge della natura" e allude a quel complesso e rigoroso sistema di corrispondenze tra *soma* e *psiche*. La parola fisiognomica è composta da due termini distinti: *phýsis* (natura) e *gnomon* (giudice, interprete) e assume il significato di "riconoscimento, interpretazione della natura". In alcuni

⁸¹⁷ Cfr. G. B. DELLA PORTA, *Della Chirofisiognomia Overo Di quella Parte della Humana Fisionomia, che si apprende alla Mano Libri Due [...] Tradotti da un Manoscritto Latino Dal Signor Pompeo Sarnelli Dottor dell'una, e l'altra Legge. Contro i Chiromanti Impostori, che con vane osservazioni avevano sporcato questa scienza, la quale si mostra fondata sopra naturali congetture*, appresso Antonio Bulifon, Napoli 1677. In questa sede si è fatto riferimento all'edizione critica apparsa col seguente titolo: G. B. DELLA PORTA, *Chirofisonomia*, in appendice a G. B. DELLA PORTA, *De Ea Naturalis Physiognomoniae Parte Quae Ad Manuum Lineas Spectat Libri Duo*, cit.

⁸¹⁸ Cfr. G. B. DELLA PORTA, *Metoposcopia*, cit.

⁸¹⁹ Cfr. D. JACQUART, *Autour de la Compilatio phisionomiae de Pietro d'Abano, dans Médecine, astrologie et magie entre Moyen Âge et Renaissance: autor de Pietro d'Abano*, cit., pp. 204-231.

⁸²⁰ Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *La simmetria del corpo umano nella Physiognomica di Pietro d'Abano, un canone estetico*, in *Concordia discors. Studi su Nicolò Cusano e l'Umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, a cura di G. Piaia, Padova, Antenore, 1993, pp. 347-360.

⁸²¹ Cfr. G. B. DELLA PORTA, *Della fisionomia dell'huomo*, Padova, per Pietro Paolo Tozzi, MDCXXVII cit., p. 35

testi del *Corpus Hippocraticum*, il termine *phýsis* ha un duplice uso. Esso, infatti, appare riferito sia alla costituzione individuale, sia alla “natura” in senso più generale. Questo duplice uso non comporta una differenza sostanziale nel contenuto. Tuttavia, per quanto riguarda l’origine etimologica della seconda radice che compone il termine fisiognomica, esiste una sorta di controversia tra gli stessi cultori di quest’arte circa la derivazione da *gnomon*. Alcuni interpretano questo termine come *onoma*, vale a dire, “conoscenza”; altri invece *nomos*, “legge”.⁸²² Sin dall’antichità i medici usano ampiamente questa disciplina in quanto la sua origine è fatta risalire ad Ippocrate stesso e ad Aristotele, che secondo la tradizione ne hanno codificato i principi essenziali. Tutti gli autori antichi sono concordi nel riconoscere le quattro regole fondamentali della fisiognomica: l’affinità del carattere con l’aspetto esteriore, l’analogia tra uomo e animale, la differenziazione tra i sessi, l’influenza dei diversi tipi di clima. La fisiognomica ha una stretta relazione con i quattro elementi del mondo. Essa tende a semplificare ogni aspetto del creato attraverso un sistema di precise corrispondenze tra l’uomo e i «*corpora simplicia*», i quattro elementi: acqua, aria, terra e fuoco. Ogni elemento, come è scritto nel *De natura hominum*, trattato del IV secolo attribuito a Polibo, e nelle opere biologiche di Aristotele, è marcato da una qualità corrispondente. Il fuoco corrisponde al caldo, l’aria al freddo, l’acqua all’umido, la terra al secco. Da questi derivano gli “umori” dell’uomo, la bile gialla, il sangue, il flegma e la bile nera. Questa dottrina risale a Ippocrate e viene rielaborata dal medico Galeno, il quale fornisce una mappa delle combinazioni tra qualità ed elementi in rapporto con le stagioni, le età, le malattie, il sesso, i climi dei luoghi, etc. Come afferma Ferrini, è con Aristotele che si giunge per la prima volta ad un «approfondimento a livello logico» della fisiognomica, con la codificazione del metodo del sillogismo; ciò, come precisa la studiosa, al fine di «evitare inferenze scorrette».⁸²³

Sin dal basso Medioevo si tenta di legittimare la fisiognomica alla pari delle altre pratiche divinatorie, cercando di inserirla nel *curriculum* universitario.

⁸²²P. MAGLI, *Il volto e l’anima*, cit., pp. 21-22.

⁸²³M. F. FERRINI, *Introduzione a ARISTOTELE, Fisiognomica*, trad. it. di M. F. Ferrini, Milano, Bompiani, 2007, p. 55.

Un ruolo affatto secondario in questa operazione culturale è svolto, nel Rinascimento, da Achillini, che tenta di legare metodologicamente quest'arte alla tradizione aristotelica.⁸²⁴ Della Porta si inserisce in questa tradizione confrontandosi direttamente e in modo approfondito con il testo pseudo-aristotelico sulla fisiognomica.⁸²⁵ Come Alberto Magno, per il quale la fisiognomica è un utile strumento attraverso il quale si riconoscono inclinazioni e predisposizioni naturali umane,⁸²⁶ Della Porta fonda la propria fisiognomica su principi «fisici». Tuttavia, a differenza dei fisionomi medievali e della tradizione fisiognomica ad egli precedente, Della Porta non considera più quest'arte come fondata soltanto sui *libri naturales* di Aristotele, la quale riceve il suo fondamento da «scienze superiori e più generali». La fisiognomica diventa essa stessa una filosofia “generale” della natura, una semeiotica universale.⁸²⁷ Le opere di fisiognomica di Della Porta costituiscono infatti una sorta di *corpus* enciclopedico nel quale Della Porta si propone di studiare e di indagare il «gran libro della natura» *per signa externa*.

Caputo ha messo in luce come l'argomentazione sulla quale Della Porta fonda la sua fisiognomica è la stessa su cui si basa la figura logica del sillogismo e la concezione retorica del segno rintracciabili rispettivamente negli *Analitici*, nella *Retorica* e nella *Poetica* di Aristotele.⁸²⁸ La fisiognomica è un sapere di tipo indiziario e congetturale e il processo semiotico è incentrato sulla corrispondenza tra uomo e natura. La similitudine, rimarca lo studioso, «domina» la fisiognomica dellaportiana.⁸²⁹ Nel processo simbolico della fisiognomica si possono rintracciare uno strato naturale e uno strato culturale. A sua volta lo strato naturale comporta una divisione sul piano umano (fronte quadrata, gran fronte, poca fronte) e sul piano animale (Leone, Bue, Porco). Lo strato culturale, invece, si snoda attraverso un piano etico (codardo, timido, magnanimo) e un piano storico

⁸²⁴ Cfr. P. ZAMBELLI, «Aut diabolus aut Achillinus». *Fisiognomica, astrologia e demonologia nel metodo di un aristotelico*, in «Rinascimento», XVIII, 1978, pp. 58-86.

⁸²⁵ M. Á. GONZÁLEZ MANJARRÉS, *Anotaciones críticas de Giovan Battista Della Porta a la Fisiognomía de Pseudo Aristóteles*, in *La “mirabile” natura*, cit., pp. 71-79.

⁸²⁶ Cfr. J. AGRIMI, *Ingeniosa scientia nature. Studi sulla fisiognomica medievale*, Firenze, Sismel Edizioni Del Galluzzo, 2000, pp. 112-117.

⁸²⁷ Cfr. J. AGRIMI, *Ingeniosa scientia nature*, cit., p. 163.

⁸²⁸ Cfr. C. CAPUTO, *Un manuale di semiologia del Cinquecento*, cit., p. 78.

⁸²⁹ Cfr. Ivi, pp. 69-91.

culturale (Aristotele, Polemone, Pitagora, etc.). Tra il livello umano del piano naturale e il livello etico del piano culturale corre una funzione di reciprocità che l'osservazione naturale (livello animale) conferma sul piano sperimentale, mentre l'*auctoritas* (livello storico-culturale) la conferma sul piano ideologico retorico. Il livello animale e quello storico-culturale determinano il contenuto del livello etico e umano.⁸³⁰

Le qualità morali sono dedotte da Della Porta dalla forma/interpretante epistemologica e "ideologica" del tardo Rinascimento, secondo la quale «si vede, si deduce, ciò che si è predisposti a vedere, indurre, dedurre», seguendo «predisposizioni che risalgono a fattori socio-storici, ideologici, alla tradizione».⁸³¹ In tale contesto, la semiosi della fisiognomica si fonda anche su una serie infinita di interpretazioni possibili.

Che cosa sia la fisiognomica ce lo riferisce lo stesso Della Porta, il quale in un passo della *Fisionomia dell'Uomo* scrive:

Ma narriamo al fin che cosa sia la Fisionomia. È dunque una scienza che impara da segni che sono fissi nel corpo, e accidenti che trasmutano i segni, investigar i costumi naturali dell'animo. Habbiam detto i costumi naturali dell'animo, acciò l'huomo non s'inganni che questa scienza insegni ancora quei costumi, o passioni dell'animo, che s'acquistan co'l tempo, come essere Matematico, o Medico, che ciò da i segni del corpo non si può conoscere. Ci abbiamo ancora aggiunto de gl'accidenti, che trasmutano i segni, perché per alcuni segni, che sono nel corpo, essendo alterato, vi sono, e vi si scuoprono, come la paura, e la vergogna, che quando l'anima non basta soffrir la vergogna, spargendo il sangue alle parti fuori del corpo, appar il rossor, come capitano. Così fuggendo il sangue alle parti di dentro, come in sua fortezza, vien fuori la pallidezza, così la pallidezza, e rossezza sono segni che agevolmente spariscono. Ci abbiamo ancora aggiunto i costumi dell'animo, che sono quelli, che sono nella parte sensitiva, che sono comuni all'huomo e alle bestie, da Greci detta διάνοια. Laonde vana è l'opinion di Trogo e Filone, i quali toglievano i segni di giudicare l'opre dell'anima nutritiva da segni delle piante. Perché questa virtù vegetativa è comune all'huomo e alla pianta⁸³².

Nella fisiognomica dellaportiana il procedimento di interpretazione dei segni è quello aristotelico, che predispone gli strumenti logici sulla base della struttura corporea, prevedendo una "premessa maggiore" di carattere generale, che il filosofo chiama «segno proprio»: «Ogni animale che ha le estremità grandi è forte»; una "premessa minore", che specifica la connessione a livello somatico, ovvero in grado di indicare un «segno

⁸³⁰ Cfr. Ivi, p. 75.

⁸³¹ Ibidem.

⁸³² G. B. DELLA PORTA, *Della Fisionomia dell'huomo*, cit., c. 35 r.

comune»: «Ogni leone et alcuni animali hanno le estremità grandi», giungendo, poi, ad una «conclusionone», che trasforma il «segno proprio» in regola fisiognomica: «Dunque ogni leone et alcuni animali son forti».⁸³³

Si possono individuare quattro funzioni predominanti del segno fisiognomico: una prima funzione previsionale che rende possibile una qualche anticipazione del futuro; una funzione topografica che tende a ordinare ogni aspetto del mondo creato in un sistema di corrispondenze tra l'uomo e i *corpora simplicia* (i quattro elementi di aria, acqua, terra e fuoco); una funzione simbolica che interpreta il “segno” per conoscere la realtà da esso rappresentata; una funzione analogica concernente la ricerca da parte del fisionomo delle somiglianze tra il piano celeste e il mondo animale, vegetale e umano.⁸³⁴

Il filosofo napoletano intende promuovere la fisiognomica facendone lo strumento “universale” di decifrazione dei segni, dei simboli iscritti nell'uomo e nell'universo. Nell'*Humana* e poi nella *Coelestis physiognomoniam* il suo obiettivo è quello di inserire lo studio dell'essere umano nell'ambito dell'indagine naturale. Ciò avviene, conformemente al bagaglio culturale che permea anche le due *Magie*, attraverso l'utilizzo di alcuni elementi della speculazione di pensatori quali Alberto Magno, Ruggero Bacone, nonché di esponenti della cultura astrologica classica e della tradizione araba.

Si tratta di un'operazione non facile. In ottemperanza alle indicazioni provenienti dalla *Coeli et terrae* di Sisto V, nella seconda edizione del *De humana Physiognomoniam* Della Porta prova ad attribuire poco rilievo al carattere “divinatorio” di quest'arte, aggiungendo nel primo libro dell'opera un capitolo intitolato *Quae partes quos mores demonstrant in animalibus, ut et humanos praenoscere possint*. Il filosofo porta l'opera da quattro a sei libri, dedicando l'ultimo libro alla trattazione del tema riguardante l'aspetto di come porre rimedio alle inclinazioni negative dell'animo umano.⁸³⁵

Sin dal primo libro della *De humana Physiognomoniam*, con accenti che ricordano la *Coeli et Terrae* e le prescrizioni dell'*Index* clementino egli

⁸³³ Ivi, c. 35 v.

⁸³⁴ Cfr. L. RODLER, *Il corpo specchio dell'anima. Teoria e storia della fisiognomica*, Milano, Mondadori, 2000.

⁸³⁵ Cfr. O. TRABUCCO, *Il corpus fisiognomico*, cit., p. 584

sottolinea come «molte scienze divinatrici siano vane, false, e perniciose», ma come tale accusa sia del tutto infondata per quanto riguarda la fisiognomica, scienza “eccellente” e «nata da principi naturali».⁸³⁶

A dar conto di questa impostazione teorica sono uno strumento assai prezioso i *Disquisitionum Magicarum libri sex* di Martin Del Rio e, in maniera particolare, la *Questio IV* del terzo capitolo del quarto libro intitolata *De praenotione physiognomonica*. Qui l'autore, in linea con quanto prescritto dall'*Index* e dalla *Coeli et terrae*, afferma: «Physiognomica consistens intra cancellos naturalis philosophiae, licita est».⁸³⁷ La *naturalis philosophia* alla quale è fatto esplicito riferimento è proprio quella aristotelica, dal momento che la *Physiognomica* dello pseudo-Aristotele è attribuita nel Rinascimento al *Philosophus*.⁸³⁸

Dopo aver dimostrato «la vicendevol corrispondenza che ha l'anima insieme col corpo», in quanto «l'anima nostra patisce al patir del corpo» e «dalle passioni dell'anima ne vien il corpo anch'egli travagliato», Della Porta tenta di dimostrare come «dai segni del corpo» si possano anche «conoscere l'inclinazioni de gl'altri animali» e come l'intera natura sia paragonabile ad un grande cifrario che attende soltanto di essere interpretato. Scrive il Napoletano:

Ne' pesci, nelle piante, e nell'herbe sono i suoi segnali, per i quali vuole la maestra Natura si conoschino le loro virtudi, e malignità, le virtù come facultà medicinali, le malignità come veleni. Onde ciascun come da se stesso possa congetturar infinite virtù d'una pianta dalla sola vista.⁸³⁹

La possibilità di interpretare il mondo da segni iscritti dalla natura nel suo stesso “seno” è estesa da Della Porta anche al «manto del Cielo». Come i fiori gialli, bianchi, rossi, azzurri, «smaltano il verde dosso della terra», così «veggendo ne' volti delle stelle tanti e si diversi colori» potremo conoscere con mezzi naturali i «costumi de gli uomini».⁸⁴⁰

Della Porta scrive:

⁸³⁶ G. B. DELLA PORTA, *Della fisionomia dell'huomo*, cit., p. 1.

⁸³⁷ M. DEL RIO, *Disquisitionum magicarum libri sex*, Apud Ioannem Albinum, Moguntiae 1603, p. 200.

⁸³⁸ Sulla fortuna e sulla diffusione della *Physiognomonica* dello pseudo-Aristotele nel Rinascimento cfr. P. ZAMBELLI, «Aut diabolus aut Achillinus», cit., pp. 58-86.

⁸³⁹ G. B. DELLA PORTA, *Della fisionomia dell'huomo*, cit., pp. 3-5.

⁸⁴⁰ Ivi, p. 23.

Dio creò l'uomo nobilissima creatura, ne messe segno, ò costume in tutti gli animali insieme, che gl'uni e gl'altri non abbi posto nell'uomo, per non trovarsi costume o usanza in alcun animale la qual paramente non si trovi nell'uomo.⁸⁴¹

Riguardo alla necessaria preparazione del fisionomo, Della Porta afferma:

Coloro che vogliono far profitto in questa scienza, bisogna che studino con grandissima diligenza i libri delle istorie degli animali, acciò siano bene informati de' costumi, de' pensieri, delle descrizioni, et insieme delle lor parti; perché da quei dipende tutta la scienza. Né debbano ancora disprezzare alcune differenze de' segni, che alcuni segni nascono con noi, ad'altri vengono dopo e duran con noi fin alla morte, come aver la fronte larga, il naso schiacciato e simili segni. Alcuni vengono dopo, cioè che vengono a caso, come l'esser cieco e aver alcun particular colore in faccia. I segni che con noi nascono mostrano i costumi interi e sono a noi naturali, come l'allegrezza e la paura. L'accidentali passioni dell'anima sono il saper Aritmetica, Medicina e Teologia, i quali costumi noi non possiamo conoscere da' segni.⁸⁴²

Il metodo col quale indagare i vizi e le virtù degli esseri umani è la comparazione del cielo e della terra tramite il principio di “somiglianza”:

Abbiamo fin qui ragionato dell'opinioni de' Fisionomi antichi, come Platone toglieva i segni dagli animali irrazionali, per investigar i costumi de gli uomini, e Trogo dall'effigie de gli uomini di diversi paesi, altri da' segni delle piante. Filone da segni che si scuoprono nell'uomo nell'istesse passioni, e mirano le cose di qua giù assai bassamente, ma non ave usato alzar alcuno gl'occhi nel Cielo, per esser stato creato l'uomo per mirar il Cielo. Ovidio. *Diè volto a l'uom alto, che avesse A contemplar solamente il Cielo*. Ma noi alzando gl'occhi a quei lumi divini, donde partoriscono a noi sì mirabili effetti nel regimento del mondo, e veggendo ne' volti delle stelle tanti e sì diversi colori, gialli, bianchi, rossi, infocati e vari, e tante varie grandezze, figure e movimenti, non solo l'erranti, ma le fisse, che con sì vago ornamento ricamano il manto del Cielo, non altrimenti che nella primavera i fior gialli, bianchi, rossi, azzurri e altri smaltano il verde dosso della terra, da simili dunque colori, moti figure e grandezze torremo i segni de' costumi de gli uomini, e da vari effetti mirabili che qua giù veggiamo oprare.⁸⁴³

Della Porta può così ricondurre a ciascun pianeta una tipologia umana, quella saturnina,⁸⁴⁴ quella gioviale,⁸⁴⁵ la mercuriale,⁸⁴⁶ la marziale,⁸⁴⁷ la venerea,⁸⁴⁸ la solare⁸⁴⁹ e la lunare.⁸⁵⁰

⁸⁴¹G. B. DELLA PORTA, *Della Fisionomia dell'Uomo*, cit., c. 14r.

⁸⁴²Ivi, c. 13v.

⁸⁴³Ivi, c. 23r,v.

⁸⁴⁴Ivi, c. 24r.

⁸⁴⁵Ivi, c. 24r.

⁸⁴⁶Ivi, c. 24r,v.

⁸⁴⁷Ivi, c. 24v.

Si tratta di punti sui quali il filosofo napoletano tornerà diffusamente nella *Coelstis physiognomonia*.

Della Porta tenta sovente un compromesso – quantomeno formale – tra esigenze filosofiche ed esigenze religiose. Un esempio di questo compromesso è fornito dal filosofo nel capitolo XX del primo libro della *Fisionomia dell’Huomo*, intitolato *Quando l’uomo riceva i costumi, e come*. A tal proposito egli scrive:

Fù fatto l’uomo dalla man del Creatore di creta, ma spirando in esso lo spiracolo di vita, fu fatto uomo vivente, cioè creata l’anima dalle mani di Dio perfetta, spirituale, vivificante il corpo, come Aquila, che sempre vola in alto, così ella finalmente sarebbe ascisa in Cielo, per stantiar sempre con Dio. E ella era la reina e il corpo come vilissimo schiavo a lei ubbidiva, ma dopo il peccato del nostro primo Padre cangiò sorte, e condizione, che rimase povera, inferma, spogliata della gratia, e giustitia originale, e di tutti i gratuiti doni ricevuti da Dio [...] Si vesti di maledittione come d’una veste, e entrò come acqua d’esso, e come olio nell’ossa sue [...] nel più secreto e intimo dell’anima. Onde restò l’intelletto cieco, la volontà inferma, e per questo è dal corpo stratiata, e tiranneggiata, e sovente le fa fare a suo modo. Talche la povera anima di regina è fatta schiava del suo schiavo. Onde venendo nel corpo, come lo trova organizzato e complessionato, così è retta, e governata da quello. Può ben veramente ella co’l suo libero arbitrio sottrarsi da tanta ingiuria, e tirannia, con grandissima sua resistenza, con la gratia di Dio.⁸⁵¹

L’anima umana è in origine creata da Dio, il quale “soffia” la vita nel corpo materiale dell’uomo, fatto «di creta». L’anima, prima del peccato originale di Adamo, era la “regina” dell’uomo “fisico”. Ma a seguito alla caduta nel peccato essa è fatta schiava del corpo. Proprio tale schiavitù permette di individuare attraverso l’analisi dei temperamenti i costumi dell’individuo. Certo, il libero arbitrio consente all’uomo di sollevarsi al di sopra dalla brutale naturalità della sua condizione umana, ma questo – ricorda Della Porta – può avvenire soltanto tramite grandi sacrifici e soprattutto con l’ausilio della grazia di Dio. La possibilità promossa dalla fisiognomica di conoscere i caratteri degli uomini sembra legarsi in questo modo a una decisa “naturalizzazione” degli individui. Come gli animali, gli esseri umani sono sottoposti alle leggi della natura. Tuttavia, coadiuvati dalla grazia divina, gli uomini possono elevarsi al di sopra della loro bestialità.

⁸⁴⁸ Ivi, c. 25r,v.

⁸⁴⁹ Ivi, c. 25v.

⁸⁵⁰ Ivi, c. 26r.

⁸⁵¹ Ivi, c. 26.

Il riferimento alla grazia divina è con ogni probabilità dettato dalla necessità di tutelarsi dinanzi al Tribunale ecclesiastico. Nel testo Della Porta affronta la questione seguendo direttive in parte differenti. Non a caso l'ultimo libro, il sesto, è interamente dedicato a come rendere possibile il mutamento dei costumi attraverso espedienti naturali.

Della Porta afferma che «la tristezza viene dall'humore malinconico, come dicono i medici, e questo suol nascere, ò da troppo gran dolore, per malattia, ò per continuo studio, questi io li chiamo saturnini, che nel volto, e ne' costumi rappresentano Saturno».⁸⁵² Se nel primo libro della *Fisonomia* Della Porta afferma che «La pazzia è una malattia dell'intelletto, & i medici curando il corpo, curano l'anima della pazzia»,⁸⁵³ nel capitolo quarto del sesto libro egli dimostra come «i Malinconici, e i Pazzi, possiamo far divenir savi, & allegri», indicando una diversificazione della cura a seconda del caso di volta in volta preso in considerazione.⁸⁵⁴ Della Porta divide coloro i quali son afflitti da tristezza a causa «di troppe vigilie, pensieri, e solitudini» da quei soggetti che divengono malinconici a causa di eventi prettamente fisiologici: «per mancamento di mestruai nelle donne, ò del sangue emorroidale ne gli uomini».⁸⁵⁵

La malinconia per il Napoletano è di due tipi: una prettamente “psicologica” e l'altra fisiologica. Essendo duplice l'origine del male, duplice sarà il tipo di cura proposto. Nel capitolo quarto, Della Porta insiste su una cura prettamente legata a decotti naturali e soluzioni medico-alchemiche, consigliando di volta in volta «la decottione della Ruta, dell'Aneto, Assintio, Puleggio, semi d'Agno, di frutti di Lauro», piuttosto che «Lenticchie, Cauli, Lumache, e le somiglianti cose» di cui sono pieni i «Libri di medici»,⁸⁵⁶ nel capitolo quinto, intitolato significativamente *Gli huomini mesti, come gli possiamo far ritornare allegri*, egli, invece, consiglia «di lasciar ogni pensiero, e noioso fastidio, e principalmente quelli che affliggono il cuore, e il cervello: ma attender solo a sollazzarsi, e

⁸⁵² Ivi, c. 197.

⁸⁵³ Ivi, c. 4.

⁸⁵⁴ Cfr. Ivi, c. 209.

⁸⁵⁵ Ibidem.

⁸⁵⁶ Ivi, c. 209.

apprendersi ogni onesto piacere acciò che si rallegrino i spiriti, e l'animo fiorisca». ⁸⁵⁷

Dalla malinconia come dalla pazzia si guarisce non solo per mezzo di cure mediche che intervengono sulla corporeità del soggetto, ma anche col “buon vivere”, con la cura dello “spirito”. Oltre a necessarie cure mediche per le quali egli rinvia alle *auctoritates* della medicina classica, Della Porta consiglia «di scacciar ogni pensiero» e di vivere esperienze di allegrezza che rinnovino il corpo e lo spirito. Appare in questo modo evidente l'importanza che nella fisiognomica viene ad assumere il ruolo attivo dell'interprete, il fisionomo, che deve sempre e comunque tener presente la personalità e il contesto in cui il soggetto vive per poter poi agire sul carattere. Si tratta di argomenti solo apparentemente innoqui, poiché – soprattutto in *Taumatologia* – la cura delle affezioni dell'animo è estesa da Della Porta anche alla possessione demoniaca (che egli assimila allo stato melancolico). Della Porta fa questo sulla scia di un percorso di naturalizzazione integrale dell'uomo che, proprio in *Taumatologia*, sembra avvicinarsi pericolosamente ai limiti estremi di una sua possibile aderenza ai dettami del cattolicesimo controriformistico.

LA PHYTOGNOMONICA

La *Fisionomia dell'uomo* è l'opera di fisiognomica più celebre di Della Porta. Tuttavia è in *Phytognomonica* che si delinea con maggiore chiarezza il ruolo del principio di similitudine nella conoscenza degli «occulti segreti della natura» e il suo profondo legame con l'astrologia.

In *Phytognomonica* Della Porta applica in modo più sistematico il procedimento fisiognomico al mondo vegetale. Con essa – scrive Vasoli – il filosofo napoletano

intende [...] tracciare un altro capitolo della sua singolare “semeiotica” universale, sempre sotto il segno dell'analogia e della metafora, alla ricerca di quell'unità estetica dell'universo che è [...] costruzione di simmetrie, ricerca di consonanze armoniche, giuoco di immagini che si riflettono in un gigantesco specchio. ⁸⁵⁸

⁸⁵⁷ Ivi, c. 210.

⁸⁵⁸ C. VASOLI, *L' «analogia universale». La retorica come «semeiotica» nell'opera di Della Porta*, in *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*, cit., p. 46.

Alla questione «Quid sit Phytognomonica» Della Porta risponde che «est autem Phytognomonica virium plantarum vestigandi methodus, ex partibus et vite, quae insunt signis fixis et mobilibus».⁸⁵⁹

L'idea che i vegetali somiglianti ad una parte o ad un organo del corpo abbiano virtù curative in relazione all'organo stesso ha radici lontanissime e trova una prima formulazione in alcuni trattati della tarda antichità. Esempi di questa credenza sono presenti nella *Naturalis historia* di Plinio, nel *De medica materia* di Dioscoride e nel *De medicamentis* di Marcello Empirico. Le stesse tematiche sono affrontate in numerosi trattati ermetici di botanica astrologica circolanti in età ellenistica e attribuiti ai nomi leggendari di Ermete Trismegisto, di re Salomone, di Alessandro Magno e del medico Thessalos. In questi scritti, la trattazione relativa alle somiglianze tra le membra umane e il mondo vegetale è corredata da riferimenti alle stelle, ai pianeti e ai segni zodiacali.⁸⁶⁰

La *Phytognomonica* costituisce una delle esposizioni più note e fortunate della dottrina secondo la quale i vegetali esprimono le loro proprietà occulte attraverso il loro aspetto esteriore. Questa teoria ha conosciuto un'enorme fortuna durante il XVI secolo anche grazie all'opera di Paracelso e dei suoi seguaci.⁸⁶¹ Tuttavia, nonostante le indubbie similitudini con le dottrine della scuola iatrochimica e con quelle di Paracelso, il Napoletano sviluppa le sue teorie fisiognomiche non tanto confrontandosi con i dettami del paracelsismo, quanto piuttosto attingendo alle fonti di Plinio, di Marcello Empirico, di Teofrasto, di Dioscoride, nonché ai trattati ermetici di botanica astrologica. Egli non cita mai il termine *signatura*, né menziona nel corso dell'opera il nome di Paracelso.⁸⁶² Il mago di Hohenheim e Della Porta svolgono la loro riflessione sui segni delle piante seguendo direttive in gran

⁸⁵⁹ I. B. PORTAE, *Phytognomonica*, cit., p. 32.

⁸⁶⁰ Cfr. M. L. BIANCHI, *Signatura rerum. Segni, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1987, pp. 15-29.

⁸⁶¹ Su Paracelso in Italia nel XVI secolo cfr. A. PERIFANO, *Considérations autour de la question du paracelsisme en Itali eau XVI^e siècle: les Dédicaces d'Adam De Bodenstern au doge de Venise et à Côme I de Médicis*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, LXII, 2000, pp. 49-61.

⁸⁶² Cfr. M. L. BIANCHI, *Signatura rerum*, cit., pp. 90-91.

parte differenti. I due non concordano sul ruolo da assegnare alla tradizione medica incarnata da Galeno.

Lorenzo Bianchi ha posto in evidenza come il rifiuto di Paracelso «della dottrina dei quattro umori, delineata da Galeno, poi ripresa ed ampliata dai medici arabi», si leghi a un particolare modo di intendere il conoscere e si configura come una sua diretta implicazione. Se nulla «si può porre nell'uomo che non si dia a vedere anche nel mondo [...] allora *cholera*, *phlegma*, *sanguinis* e *melancholia*, in quanto risultano assenti dalla natura esterna, vanno considerati come null'altro che “fliegende speculation” e banditi dal novero delle cose esistenti nel corpo umano».⁸⁶³ È questa una posizione comune tra i seguaci di Paracelso. Si pensi all'invettiva di Alexander Von Suchten contro Galeno, il quale, definendo il medico romano un “empio”, gli contrappone le dottrine del “divino” Trismegisto.⁸⁶⁴ Si tenga presente poi l'opera di un altro insigne seguace del paracelsismo, Petrus Severinus, il quale compone l'*Idea Medicinae Philosophicae* proprio nell'intento di indebolire l'autorità di Galeno, ricercando dottrine più antiche e autorevoli di quelle del medico romano.⁸⁶⁵

La posizione di Della Porta su questo specifico argomento è invece profondamente differente. In linea con il pensiero di Galeno, Della Porta afferma che esistono gli umori nel corpo umano. Da qui poi egli giunge ad assegnare qualità “umorali” simili a quelle umane a ogni elemento del creato, agli animali, alle piante e, per *similitudo*, agli astri.⁸⁶⁶ Ciò permette al filosofo di considerare ancora valide le teorie della medicina classica e di reputare l'osservazione degli astri, delle piante e della natura uno strumento “congetturale” che conferma «immediatamente» ciò che con lunga osservazione si potrebbe verificare, a volte, anche in altro modo. Della Porta accosta la teoria dei segni – depurandola da eventuali connotazioni “spirituali” – alla medicina ippocratica e galenica.⁸⁶⁷

⁸⁶³ Ivi, p. 49.

⁸⁶⁴ Cfr. C. GILLY, *Un bel trattato ermetico del Paracelsismo: il De Tribus Facultatibus di Alexander Von Suchten*, in *Magia, Alchimia, Scienza dal '400 al '700*, cit., v. I, pp. 185-198.

⁸⁶⁵ cfr. C. GILLY, *Paracelsismo per filosofi: Petrus Severinus*, in *Magia, Alchimia, Scienza dal '400 al '700*, cit., v. I, pp. 219-240.

⁸⁶⁶ Cfr. I. B. PORTAE, *Phytognomonica*, cit., p. 32.

⁸⁶⁷ Cfr. E. PERUZZI, *Aspetti della medicina nell'opera di Della Porta*, in *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*, cit., pp. 101-12.

La fisiognomica, anche quella relativa allo studio delle piante, è uno strumento ausiliario del filosofo, non l'unico strumento per mezzo del quale poter indagare la natura. Essa va utilizzata solo quando le virtù delle piante non siano di per sé note; solo in tal caso, ovvero quando le virtù siano "occulte", si deve procedere per "similitudine". Anche nel *De humana Physiognomonia* il filosofo esprime alcune perplessità relative all'idea che un segno possa essere considerato univoco.⁸⁶⁸ È in quest'ottica che va intesa l'utilità dell'enciclopedia degli antichi rimarcata da Della Porta.⁸⁶⁹

Un altro elemento che distingue il pensiero del Napoletano da quello di Paracelso è l'autorità che il primo attribuisce ad Aristotele. Al contrario di Della Porta, Paracelso considera il padre della logica formale come colui il quale, al pari di Galeno ed Avicenna, «ha sviato la ricerca umana naturale».⁸⁷⁰ Per il medico di Hohenheim, «c'è [...] della "scientia" nell'erba, che le insegna come purgare, così come c'è una "scientia" interna nell'albero di pero che gli insegna come far crescere pere piuttosto che mele. È proprio questa "scientia"» che si dovrebbe «cercare di afferrare».⁸⁷¹ Secondo Paracelso, le dottrine di Aristotele e dei suoi seguaci hanno contaminato la purezza della filosofia, portando ad un degrado dell'arte medica. Scrive a tal riguardo Paracelso:

Gli umoralisti effettuano le loro indagini non con esami veri e propri bensì con i loro saggi lettorali e le loro *probationes* [...] Questa è la loro arte. E una tale arte pretende di giudicare me? Io non sono capace di tutto. Ma di che cosa siete capaci voi che pensate che contino qualcosa solo le guarigioni operate dai manuali? Cioè il vostro Avicenna, il vostro Rabbi Mosè?⁸⁷²

Della Porta invece, nonostante le perplessità nei confronti di una lettura troppo pedissequa della lezione dello Stagirita, fonda la sua fisiognomica sulla figura logica del sillogismo e sulla concezione retorica del segno

⁸⁶⁸ Cfr. A. BEGUINOT, *Di alcuni concetti di geografia botanica nell'opera Phytognomica di Giovan Battista Della Porta*, cit.

⁸⁶⁹ Cfr. C. CAPUTO, *Un manuale di semiotica del Cinquecento: Il De humana Physiognomonia di Giovan Battista Della Porta*, in *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*, cit., pp. 82-83.

⁸⁷⁰ W. PAGEL, *Paracelso. Un'introduzione alla medicina filosofica nell'età del Rinascimento*, Milano, Il Saggiatore, 1989, p. 54.

⁸⁷¹ Ibidem.

⁸⁷² PARACELSO, *Contro i falsi medici*, a cura di Massimo Luigi Bianchi, Bari, Laterza, 1995, pp. 77-78.

rintracciabili rispettivamente negli *Analitici*, nella *Retorica* e nella *Poetica* del *Philosophus*.⁸⁷³

Della Porta ribadisce come tutte le cose esistenti in natura si trovino in legame di reciproca “simpatia” attraverso le loro proprietà “occulte”, che si manifestano nella forma, ovvero nell’“impronta” o sembianza degli elementi naturali. Attraverso l’osservazione dell’aspetto esteriore delle cose si possono comprendere le corrispondenze, le affinità e i contrasti tra gli oggetti.⁸⁷⁴ Nel caso specifico del mondo vegetale, le piante o gli organi animali che assomigliano a un organo umano entrano in *sympátheia* con esso e sono in grado di guarire qualsiasi disturbo o affezione dello stesso organo. In questo modo le piante gialle purgano la bile, le piante lattiginose sono efficaci per la produzione del latte, le piante “ossute” guariscono le ossa e così via. In *Phytognomonica* sono esaminate le caratteristiche delle piante che «coelestium siderum similitudinem et mutuuum consensum indicant» e vengono elencate di volta in volta le piante e le parti del corpo corrispondenti a ciascun pianeta.⁸⁷⁵

Le piante sono ordinate da Giovan Battista in sette classi: nella prima classe egli inserisce l’habitat del mondo vegetale, separando le piante acquatiche dalle piante terrestri, e quest’ultime dalle piante montane. Nel secondo capitolo del primo libro, il filosofo napoletano tiene conto della somiglianza della pianta alle varie parti del corpo umano, affermando che «Plantam cum homine multam habere similitudinem»:⁸⁷⁶ ci sono quelle che hanno somiglianza con il cuore, con gli occhi, con i capelli, coi denti. La forma indica la parte del corpo umano che va trattata e che trova giovamento dall’utilizzo della pianta medicinale somigliante.⁸⁷⁷ Nel capitolo XIII, intitolato *Quod plantae, quae animalium partium repraesentant similitudinem, eorum virium compotest sunt*, Della Porta elenca invece le piante che sono simili agli animali.⁸⁷⁸ Nel corso dell’opera egli tratta

⁸⁷³ Cfr. C. CAPUTO, *La struttura del segno fisiognomico (G. B. Della Porta e l’universo culturale del Cinquecento)*, in «Il Protagora», XXII, 1982, p. 90.

⁸⁷⁴ Cfr. I. B. PORTAE *Phytognomonica*, cit., pp. 6-8.

⁸⁷⁵ A questo specifico argomento viene dedicato l’ultimo libro dell’opera, l’ottavo. Cfr. Ivi, pp. 304-320.

⁸⁷⁶ Ivi, p. 10.

⁸⁷⁷ Cfr. Ivi, pp. 10-12.

⁸⁷⁸ Cfr. Ivi, p. 22-24.

sistematicamente delle malattie dell'uomo, delle piante che hanno le qualità degli animali, di quelle con particolarità analoghe a quelle dell'uomo e paragona le piante alla forma degli astri. Della Porta illustra l'erba lunaria, utile nei "morbi" lunari e nelle mestruazioni irregolari, l'erba scorpioide, indicata contro il morso degli scorpioni e varie altre piante, sempre confrontate con figure celesti ad esse somiglianti.⁸⁷⁹ Ma lo studio dei segni – nota il filosofo – non deve essere limitato a quelle che sono le caratteristiche esteriori della pianta. Anche le proprietà come il colore e il gusto sono importanti: le rose rosse e il corallo sono efficaci contro le emorragie, mentre il rabarbaro, lo zafferano e il limone cureranno la bile gialla.⁸⁸⁰

Della Porta riconosce ai vegetali una *vis* interna, che è dote naturale del vegetale, sebbene essa sia "occulta". Come conseguenza di questa *vis*, la pianta ha qualità o proprietà nocive o benefiche. Se tali virtù sono riscontrate in un solo vegetale esse sono definite semplici, altrimenti, quando le medesime qualità sono rinvenibili in diverse piante esse vengono definite miste. Le ragioni di queste qualità sono da ricondurre al clima, alle regioni o ai luoghi o «siti» (montagna, pianura, valli), in cui crescono queste piante. Alcune di queste qualità sarebbero manifeste, altre "occulte", potendo essere studiate soltanto attraverso la "similitudine".⁸⁸¹ La somiglianza inoltre, secondo Della Porta, induce ad un'identità di natura, diretta o indiretta. Diretta quando il vegetale assomiglia ad una parte o a un organo di un animale o di un uomo, indiretta quando la somiglianza è con un astro o un pianeta.⁸⁸²

⁸⁷⁹ Queste tematiche, infatti, anticipate nel primo libro dell'opera, trovano una trattazione più compiuta nei libri seguenti.

⁸⁸⁰ Cfr. W. D. MÜLLER-JAHNCKE, *Die "Phytognomonica" Giovan Battista Della Porta als medizinische Signaturenlehre*, in *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*, cit., pp. 93-99.

⁸⁸¹ A tal proposito si sottolineano le riflessioni presenti in A. BEGUINOT, *Di alcuni concetti di geografia botanica*, cit., pp. 140-150.

⁸⁸² Questi argomenti vengono trattati per lo più nei primi due libri dell'opera, quelli maggiormente teorici, ma vengono sviluppati anche nel corso dell'intero testo. A tal proposito, Wolf-Dieter Müller-Jahncke afferma: «Die Ähnlichkeit der Pflanzen, Metalle und Edelsteine zu den Gestirnen behandelt Porta nur knapp. Neben der Aufreihung einiger Beispiele aus der Planetarmelothese und der Schilderung von Planetenkindern unter physiognomischen Gesichtspunkten wendet er sich den verborgenen Kräften derjenigen Pflanzen zu, die den Planeten Sonne und Mond ähneln. So imitieren "solares herbae" wie "chrysanthemum" und "anthemidium" durch ihr Äußeres den Planeten sowie das ihm von seiten Portas zugeordnete Auge», W. D. MÜLLER-JAHNCKE, *Die "Phytognomonica" Giovan Battista Della Porta als medizinische Signaturenlehre*, in *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*, cit., p. 96.

Il legame esistente tra il piano umano, il piano vegetale e quello celeste è ribadito da Della Porta nel libro VIII della *Phytognomonica*, nel quale scrive: «Astrologorum & Medicorum calculis sancitum est, principibus duobus nostris corporis visceribus duo magna coeli sydera correspondere, cordi & cerebro, Solem & Lunam».⁸⁸³ Successivamente Della Porta tratta della morfologia dei vari tipi di piante in relazione ai diversi pianeti. Le piante sono classificate in “gioviai”, “veneree”, “saturnine”, “mercuriali”, “solari” e “lunari” e le loro proprietà sono sempre riferite ai corpi celesti ad esse corrispondenti.⁸⁸⁴

Coerentemente ad un principio che permea l'intero *corpus* fisiognomico, anche in quest'opera Della Porta sottolinea la natura “umorale” degli elementi, attribuendo all'uomo la capacità intellettuale assente nelle altre creature terrene. Se l'uomo per mezzo dell'intelletto può superare i limiti imposti dai propri vizi e scegliere di seguire le virtù, le piante non hanno questa possibilità. Ciò permette al fisionomo di studiare i “costumi” dei vegetali attraverso l'analisi del loro aspetto esteriore. Beguinot ha messo in evidenza come, secondo Della Porta, le piante abbiano «costumi (*mores*), manifestazioni attive della *vis* interna. E queste non possono essere conosciute se non con l'anatomia esterna ed interna delle varie parti di un vegetale “*internarum externarumque partium anatome!*”».⁸⁸⁵

Nel capitolo XXI del primo libro della *Phytognomonica*, il Napoletano precisa ulteriormente il suo pensiero circa le differenze esistenti tra il mondo vegetale e il mondo umano. Citando l'esempio tipico di Socrate, egli afferma come, secondo l'opinione del fisionomo Zopiro, il filosofo greco dovesse essere per natura stupido e lussurioso, ma come attraverso lo studio della filosofia si sia elevato al di sopra della sua connaturata stupidità.⁸⁸⁶ Il mondo è regolato da una medesima struttura fatta di “umori”. Grazie alla sua facoltà intellettuale, l'uomo può elevarsi – a differenza delle piante e

⁸⁸³ I. B. PORTAE *Phytognomonica*, cit., p. 305.

⁸⁸⁴ Ivi, pp. 305-320. Scrive Vasoli che in *Phytognomonica* «il discorso è sempre fondato sullo sfruttamento abile e sistematico delle “forme” e dei “segni”, in modo da rintracciare e “decifrare” quel sistema di somiglianze che dall'uomo trapassa all'animale, dall'animale alle piante, da queste ai minerali e che ha come suo principale referente le forme celesti», C. VASOLI, *L'«analogia universale». La retorica come «semeiotica»*, in *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*, cit., p. 47.

⁸⁸⁵ A. BEGUINOT, *Di alcuni concetti di geografia botanica*, cit., p. 143.

⁸⁸⁶ Cfr. I. B. PORTAE, *Phytognomonica*, cit., p. 32.

degli animali – al di sopra della natura, della quale comunque rimane parte effettiva. Tuttavia, la facoltà intellettuale è contrastata dalla «gabbia» del corpo che – come Della Porta ribadisce nella *Fisionomia dell’uomo* – ne inficia le capacità razionali. Anche da qui proviene il valore della fisiognomica, in grado di svelare i costumi degli individui, quasi sempre (secondo una convinzione che fa eco a quella di Tommaso d’Aquino, che su questo stesso presupposto giustificava la validità dell’astrologia naturale)⁸⁸⁷ vittime delle passioni del corpo. La sua utilità, poi, consiste nel carattere etico-pratico che la connota,⁸⁸⁸ nella capacità di guidare gli uomini – tramite alcuni consigli empirici – verso il superamento delle proprie passioni.

LA COELESTIS PHYSIOGNOMONIA

Diviso in sei libri, ciascuno dei quali introdotto da un proemio esplicativo dei rispettivi contenuti, il testo viene edito a Napoli presso l’editore Sottile, nel 1603.⁸⁸⁹

Come emerge sin dal frontespizio, Della Porta appare consapevole della possibilità di restare irretito nuovamente nelle maglie dell’Inquisizione, sempre meno propensa ad atteggiamenti di *lasser faire* riguardo alle arti divinatorie. Egli subito chiarisce che intende redigere questo testo al fine di confutare l’astrologia giudiziaria, sostituendo alla «finta ed immaginaria scienza» astrologica la più naturale “fisionomia”.

Nel Proemio Della Porta dichiara:

Quanto appresso tutte le genti e in tutti i tempi siano state sempre in pregio le arti del divinare chiara prova ne fanno tanti libri che ne han lasciati scritti in ogni parte eccellentissimi uomini, così antichi come moderni, Greci, Latini e Arabi, tra le quali il primo luogo si tolse quella che, dalla positura delle stelle, antivede le cose da venire, come quella che pareva oltre le altre esser fondata sopra più certe dimostrazioni. Io sin dalla mia fanciullezza mi sentiva con sì’ fervente desiderio trasportare ad appararla investigando con tanta diligenza e curiosità i suoi secreti, che in tutto e per tutto mi trovava dato a questa scienza. Ma poiché, per comando

⁸⁸⁷ Sull’astrologia in Tommaso d’Aquino cfr. P. CHOISNARD, *Saint Thomas d’Aquin et l’influence des astres*, Paris, Éditions traditionnelles, 1983.

⁸⁸⁸ Éva Vigh ha posto in evidenza come il V libro del *Della fisionomia dell’uomo* si presenti come una versione ragionata in veste fisiognomica del IV libro dell’*Etica Nicomachea*. Cfr. E. VIG, *Moralità e segni fisiognomici nel Della fisionomia dell’uomo di Giovan Battista Della Porta*, in *La “mirabile” natura*, cit., pp. 111-123.

⁸⁸⁹ Il manoscritto era pronto già nel 1594. Su questo cfr. A. PAOLELLA, *Introduzione* a G. B. DELLA PORTA, *Coelestis physiognomonica*, cit., p. XIII.

de' superiori, è stata tolta via dalle scienze de i cattolici, con quanto ardore prima io l'andava cercando, altrettanto poi con tutto il cuore la sdegnai e discacciai dalla mia mente ed, esaminandola io con altro giudizio, di quel di prima l'avea imparata, finalmente trovai che l'astrologia non è se non una finta ed immaginaria scienza; e quanto ha in essa di verità, non l'ha d'altronde che dalla sola e mera fisionomia.⁸⁹⁰

Ben cosciente della complessità e della pericolosità del problema che si accinge a trattare, Della Porta invita il lettore a seguire le sue argomentazioni, più che attraverso le sole parole scritte, con l'ingegno e l'acutezza della mente. Solo in questo modo egli potrà comprendere il significato profondo della *Coelestis physiognomonìa*, individuando il *fil rouge* da seguire in quel tortuoso labirinto barocco che si accinge ad esplorare.

Della Porta intende dimostrare che tutto ciò che nell'astrologia è «soggetto alla potestà dei pianeti» soggiace «alle qualità elementari delle quali vien formato l'uomo».⁸⁹¹ Sempre nel proemio, Della Porta ripropone le obiezioni degli accademici mosse contro gli astrologi. In particolare egli riprende le critiche di Eudosso di Cnido, dei neoaccademici, di Carneade e degli stoici, fra i quali cita Panezio, obiezioni probabilmente recepite attraverso la mediazione di Ficino e delle *Disputationes* di Pico della Mirandola.⁸⁹²

Scrive Giovan Battista:

Abbiamo aggiunto di più una dottrina non inutile: in che modo gli astrologi potevano in una occhiata, alzando gli occhi al cielo, e contemplando le stelle apparar quello che in lungo spazio di tempo, e con varie sperienze, hanno apparato poiché dalla loro fisionomia, colore, moto, quantità, bellezza e bruttezza chiaramente si conosce.⁸⁹³

Obbiettivo di Della Porta è quello di far notare come ciò che gli astrologi «attribuiscono alle stelle, alle quali soggiace ciascun di noi, e indi la benignità della forma, de costumi e della fortuna», in realtà dipenda dalle

⁸⁹⁰ Ivi, p. 189.

⁸⁹¹ Ibidem.

⁸⁹² A. PAOLELLA, *G. B. Della Porta e l'astrologia: la Coelestis physiognomonìa*, in *L'edizione nazionale del teatro e l'opera di G. B. Della Porta*, Atti del Convegno, Salerno, 23 maggio 2002, a cura di Montanile, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2004, pp. 19-41 e, dello stesso, *Il cielo stellato in Copernico e nella Coelestis Physiognomonìa di G. B. Della Porta*, in *La diffusione del Copernicanesimo in Italia 1543-1610*, a cura di M. Bucciantini e M. Torrini, Firenze, Olschki, 1997, pp. 189-202.

⁸⁹³ G. B. DELLA PORTA, *Coelestis physiognomonìa*, cit. p. 190.

«qualità» di ciascun individuo. Attraverso un'apparente adesione alle più generiche critiche all'astrologia (che sembrerebbero ispirate più da esigenze religiose che teoretiche), Della Porta difende la possibilità per l'uomo di prevedere il futuro attraverso una tecnica razionale. Per Della Porta questa possibilità è ancora garantita dalla fisiognomica celeste, fondata su solide basi scientifico-matematiche, sull'ottica e sull'astronomia. D'altronde la cosa non stupisce affatto se si pensa alla grande importanza che rivestono gli studi di ottica nell'economia del suo pensiero e che fanno della sua proposta concettuale una vera e propria "filosofia della visione".

Nel *De humana physiognomonia*, riprendendo la duplice spiegazione etimologica proposta dalla più antica tradizione di Michele Scoto e da quella più recente di Pietro d'Abano, (che facevano derivare il termine fisiognomica da *physis* e *onoma*, oppure da *physis* e *nomos*) Della Porta aveva dichiarato di voler fare della fisiognomica una legge, una norma della natura.⁸⁹⁴ È in relazione a tale scopo, ossia garantire la conoscenza dei caratteri fisico-psichici individuali (e di conseguenza prevedere i possibili sviluppi nell'agire umano dell'individuo), che egli formula la fisiognomica. L'idea che possa esservi una scienza dell'individuo (il carattere di "questo uomo") è perfettamente coerente con quanto sostenuto in relazione ai "segreti della natura". Nel mondo naturale è tutto un pullulare di "individualità". Il carattere degli uomini è così inserito da Della Porta tra i "segreti della natura". Questa ambizione della fisiognomica dell'uomo ad assurgere al grado di "scienza" è estesa anche alla fisiognomica celeste.

Della Porta ritiene che le qualità umane siano sempre riconducibili alle qualità dei pianeti e delle costellazioni. Come per la tradizione astrologica di impronta tolemaico-peripatetica del tempo, secondo Della Porta gli astri non agirebbero per la loro forma sostanziale, cioè *formaliter*, ma *effective*, ovvero grazie alla complessione. Non dagli astri deriverebbe la forma degli individui, ma dal temperamento. Questo egli afferma in pagine rese difficili da un linguaggio volutamente oscuro e complicato.

Nel primo libro della *Coelestis physiognomonia*, Giovan Battista si propone di prendere in esame «l'indole de gli uomini o, [...] carattere o dignità

⁸⁹⁴ Cfr. G. B. DELLA PORTA, *De humana physiognomonia libri sex*, a cura di Alfonso Paoletta, cit., p. 87.

dell'aspetto, volgarmente detto "aria" che ciascuno porta con sé sin dal ventre materno». Proprio a quest'indole, o «dignità dell'aspetto», Della Porta fa risalire «i presagii» della «Celeste Fisionomia» che non dipendono dalle stelle ma da una rinnovata "fonte", ossia la "dignità dell'aspetto" di ciascun individuo. Secondo il filosofo napoletano, questa «dignità dell'aspetto altro non è che un lume o splendore ammirabile d'una certa regia maestà», la quale «lusinga e diletta». Il carattere è impresso sul viso dell'uomo, tanto che «al primo sguardo» esso può suscitare «amore e riverenza ancorché non sappiamo chi loro siano».⁸⁹⁵ Questa "dignità" è rappresentata «intorno alla faccia come una segnalata pittura della natura». Essa si nasconde «principalmente ne gli occhi» e cosa ovvia sarà, se «staranno due a giocare, o a far qualche altra cosa», essere «tirati dalla natura» a sperare nella riuscita di coloro che dagli occhi emanano «divinità», così come naturale sarà, incontrando alcuni che «parranno a noi di mala indole e disprezzabili», sperare «che siano vinti ed abbino contraria la sorte».⁸⁹⁶ L'arte fisiognomica è spesso una facoltà innata come nel caso di tale «Matteo Zafuri da Solito, uomo in ogni sorte di dottrina eccellentissimo» il quale «era tanto celebre ed eminente in questa arte che dal solo aspetto, all'improvviso, tanto veracemente prediceva le morti, i pericoli della vita e i tempi degli eventi».⁸⁹⁷ Poco dopo Della Porta confessa di aver giovato per mezzo di questa pratica a molti amici. «Poco prima che io scrivessi queste cose» – afferma – «avisai un amico che si guardasse dalla compagnia d'un certo uomo infelice e brutto, il che egli non volle fare, essendogli da quello stato promesso che l'avrebbe arricchito». Avvenne così «che, essendo stati trovati dal Governatore in una spelonca, che falsificavano la moneta, poco dopo furono tutti due appiccati».⁸⁹⁸

Il fatto che Della Porta affianchi le sue doti previsionali a quelle di Tafuri non deve porre in inganno. La fisiognomica celeste di Della Porta è una tecnica, con delle regole ben strutturate e nulla ha a che vedere con le doti profetiche di Tafuri. Lo studio del moto degli astri – come aveva insegnato

⁸⁹⁵ G. B. DELLA PORTA, *Coelestis physiognomonia*, p. 191.

⁸⁹⁶ Ivi, p. 192.

⁸⁹⁷ Ivi, p. 191.

⁸⁹⁸ Ivi, p. 192.

già Pontano – distingue la conoscenza razionale dell'astrologo dalle doti dei profeti.⁸⁹⁹

La fisionomica è dunque un'arte della previsione fondata sull'astrologia naturale di impostazione tolemaica. Le inclinazioni dell'indole che gli astri donano spingono l'individuo ad agire in un modo piuttosto che in un altro, ma il carattere si può modificare. Queste sono le argomentazioni presenti già nella *Fisionomia dell'huomo*, dalle quali il filosofo prende le mosse per sviluppare il tema nella *Coelestis physiognomonica*. In quest'opera, prima di chiarire cosa egli stesso intenda per "carattere", Della Porta espone l'opinione degli scrittori "sacri" e, in seguito, quelle dei filosofi, dei medici e degli astrologi. Secondo gli scrittori sacri «più antichi», codesta forma, ovvero il carattere, sarebbe un dono del cielo, ma «non già dal cielo, come a dir da i pianeti, stelle fisse o loro aspetti, ma dallo stesso Creatore Dio il quale segna e adorna alcuni di cotesto carattere». Così la bellezza è riconducibile a Dio stesso, il quale è «la somma di ogni bellezza», mentre la bruttezza altro non è che «un'immagine dell'inferno». Emblematico di una perfetta corrispondenza tra bellezza esteriore e virtù interiore è il bell'aspetto dei santi, poiché «Dio, avendo da mandare l'anima nel corpo come in suo proprio albergo, lo apparecchia prima degno di lei».⁹⁰⁰

Secondo i filosofi e i medici, scrive Della Porta, «questa forma piena di nobiltà e di bellezza» ha origine «dal purissimo e sottilissimo sangue de' nobili», e a questa convinzione risale per il filosofo l'abitudine di definire «reale» la figura di chi «sia segnato di tal carattere».⁹⁰¹ Ma tale giustificazione appare poco profonda ai medici che, «riguardando la cosa più a dentro», affermano che la causa di questa maggiore bellezza tipica dei re è dovuta al fatto che questi, a differenza dei «rustici», si nutrono di un cibo migliore, più sano, che produce «un sangue chiaro, puro e sottilissimo il quale scorrendo per le vene fa una carne molle, delicata e colorata».⁹⁰²

L'opera, infine, riporta l'opinione degli astrologi, secondo i quali «la forma, o indole vien data dal Cielo e dalle stelle fisse o erranti», tanto che, lo stesso

⁸⁹⁹ Cfr. I. I. PONTANI *Commentariorum in centum Claudij Ptolemaei sententias*, cit., cc. 2-3.

⁹⁰⁰ G. B. DELLA PORTA, *Coelestis physiognomonica*, cit., p. 193.

⁹⁰¹ Ivi, p. 194.

⁹⁰² Ivi, p. 196.

Tolomeo, «prencipe di tutti» gli astrologi, affermava che è «dono di Giove donar forma venerabile e piena di maestà» e «che lo stesso potere abbia Venere, eccetto che è più acconcia alla morbidezza e beltà femminile».⁹⁰³

Secondo tale interpretazione astrologica, «una brutta, mesta ed infelice indole avviene dalle stelle maligne» come Saturno e Marte, tanto che chi dovesse nascere sotto queste stelle non potrebbe che attendersi «misera fortuna».

Se l'indole deriva dal «sangue nobilissimo de i grandi», come affermano i filosofi e i medici, come è possibile, si chiede Della Porta, che molti «dell'infima plebe» abbiano sin dalla nascita posseduto questa «grazia e dignità» e siano poi giunti «a gradi altissimi»?⁹⁰⁴ «La forma che gli astrologi dicono avvenir dalle stelle», afferma il Napoletano, «noi diciamo che non d'altronde avvenga che dal particolar temperamento di ciascuno», in quanto «non dal cielo avviene la bellezza del volto, ma dal temperamento».⁹⁰⁵ Non è dunque dalle stelle e dai pianeti orientali ed occidentali che deriva l'«indole» dell'uomo, ma «da gli umori purissimi o fecciosi».⁹⁰⁶ In realtà, Della Porta ha bene presenti le argomentazioni che gli astrologi hanno addotto in risposta all'accusa di far discendere dagli astri la forma degli individui. Egli finge soltanto di aderire a tale critica, mostrando subito dopo che in molti, «con trascurata diligenza e perspicacità», mentre tentavano «di torre via l'influsso de' cieli» non sono stati però in grado di confutare «le cause delle divinazioni».⁹⁰⁷

Su un punto Della Porta è però critico con alcuni astrologi: «Che se essi [gli astrologi] avessero alzati gli occhi al cielo, dall'aspetto degli stessi pianeti avrebbero potuto conoscere più presto e meglio ciò che hanno osservato con lunga osservazione e nello spazio di molti anni».⁹⁰⁸ L'astrologia non viene confutata. Abilmente Della Porta fa notare che i risultati a cui ella giunge possono essere raggiunti anche tramite la fisiognomica celeste, che altro non è che una sua corretta interpretazione in chiave genuinamente tolemaica. In questo modo è possibile raggiungere la conoscenza del ruolo

⁹⁰³ Ivi, p. 197.

⁹⁰⁴ Ivi, p. 198.

⁹⁰⁵ Ivi, p. 199.

⁹⁰⁶ Ivi, p. 201.

⁹⁰⁷ Ivi, p. 189.

⁹⁰⁸ Ivi, p. 200.

dei pianeti e degli aspetti nella formazione delle virtù occulte della natura (compreso il carattere degli uomini) applicando correttamente le regole dell'astrologia formulate da Tolomeo.⁹⁰⁹

Vediamo alcuni esempi. Riguardo al pianeta Giove a alla sua possibile osservazione fisiognomica, Della Porta scrive:

Se eglino[gli astrologi] avessero riguardato in Cielo e avessero veduto Giove netto, luminoso, bello, grazioso e cotanto simile a Venere, che se alcuno non è Astrologo molto pratico non può conoscerlo, e d'aspetto anco giocondo e amichevole, perciò chiamato fortunato e salutevole a gl'uomini. Perciò che è di forma venerabile e pienissima di dignità, per questo fa gli uomini di bella apparenza, di persona ben fatta, ben proporzionato di corpo e di membri, pieno di dignità, adorni di maestà e tenuti in venerazione da tutti. Il suo lume biancheggia tra l'oro e 'l giallo, ed è grazioso, perciò fa i suoi che tra l'oro e 'l giallo biancheggiano, belli e sopra modo graziosi. La sua grandezza è alquanto grande, fuor che i luminari e Venere. Perciò li fa di corpo non al tutto mediocri, ma un poco grandetti, molto belli e ben fatti. Gl'occhi secondo la sua misura mediocri. Il suo moto appresso Saturno è il più tardo e perciò tardi camminano, e nel camminare guardano la terra, pazienti e ne i loro costumi moderati.⁹¹⁰

Tuttavia, prudentemente aggiunge:

Ma le fattezze che gl'Astrologi han date a i Gioviali [...] non vengono per forza di pianeti, ma dallo stesso temperamento.⁹¹¹

E ancora:

Con l'ottimo temperamento vengono tutti gl'ottimi segni temperati, e indi vengono ottime inclinazioni a i buoni costumi, non già dalla stella di Giove.⁹¹²

Riguardo alla fisionomia di Marte e alla sua osservazione afferma:

Se alzeremo gl'occhi al Cielo, vedremo l stella di Marte lucida, focosa e a guisa di carbone acceso rilucente, perciò è detta pyrois, perché ha il colore simile alla fiamma che brucia, dimostrandoci segni di qualità ignea e di colera rossa, però egli è pieno d'orrore e paura, onde meritatamente è stato da gl'antichi detto

⁹⁰⁹ Interessante è la somiglianza tra la proposta di Della Porta e l'interpretazione dell'astrologia fornita agli inizi del XX secolo da Paul Choïnard, che non cita però Della Porta tra le sue "fonti". Choïnard insiste sul fatto che in astrologia la nozione cardine non è quella di influenza, ma di corrispondenza. Cfr. P. CHOÏNARD, *Langage astral (Traité sommaire d'Astrologie scientifique)* (1902), Paris, Les Editions Traditionnelles, 1983, Préface de la deuxième édition, p. 15 e seg. Su questo cfr. anche O. POMPEO FARACOVÌ, *Scritto negli astri*, cit., p. 20.

⁹¹⁰ G. B. DELLA PORTA, *Coelestis physiognomonìa*, cit., p. 24.

⁹¹¹ Ivi, p. 24.

⁹¹² Ivi, p. 26.

infortunato, e la sua natura vediamo esser tratta dal colore d'essa stella, e mal auguriosa e in salutifera stella, e non prospera, ma minacciosa e terribile, e perciò ci disegna vita infelice, morte violenta e infermità ignee, in modo che ne anche a compagni piaccia la sua compagnia.⁹¹³

Riguardo ai marziali aggiunge:

L'arti che essi esercitano saranno di fuoco e di ferro infocato, cioè tagliamenti e abbruciamenti.⁹¹⁴

Tuttavia,

tali costumi non dalle stelle vengono, ma dal temperamento, posciaché Galeno e gl'altri Medici in mille luoghi dicono quei che sono soggetti alla collera gialla inchinati all'ira e sono di facile moto.⁹¹⁵

Proseguendo, Della Porta precisa ulteriormente il suo pensiero:

Di rado, o non mai, avviene che un pianeta solo sia padrone della genitura, ma due o tre, o insieme tutti dispongono della genitura, e così la forma del nascente parteciperà di tutte le forme, laonde non di uno solo, ma di tutti insieme si ha da far giudizio. E sì come il pittore, nel far le immagini dalla varia diversità delle misture, disegna i lineamenti de i membri e, temperati i colori, con l'imitazione fa simile la forma de i corpi, così anco l'aspetto delle stelle, congiunto e parimente temperato co'l consentimento della compagnia, si prestano vicendevolmente tra loro una certa forza da quelle che sono con loro congiunte, e la sostanza che hanno appresa dal diverso colore de i fuochi adoperano quasi in una pittura a formare i costumi e le malattie de gli uomini con egual moderamento di compagnia.⁹¹⁶

Tuttavia,

Così dicono gli astrologi, ma la cosa va in altro modo, perché quelle cose che essi dicono essere causate da i pianeti, noi diciamo che son causate da gl'umori; perciòché molto di rado sarà l'uomo predominato da un solo umore; perciòché alle volte sono dui o tre, o tutti insieme, meschiati, e le loro spezie e forme della mescolanza de gli uomini varieranno e così per conseguenza i costumi.⁹¹⁷

Infatti,

⁹¹³ Ivi, p. 30.

⁹¹⁴ Ivi, p. 31.

⁹¹⁵ Ivi, p. 32.

⁹¹⁶ Ivi, p. 58.

⁹¹⁷ Ivi, p. 58.

Quel che gli astrologi sono andati mendicando con varie esperienze, potevano insegnarcelo subito per la fisionomia delle stelle.⁹¹⁸

D'altronde, «dal solo aspetto e dalla fisionomia de i segni e delle stelle potevano gli astrologi congetturare le forme degli uomini». Tutto ciò che questi hanno conosciuto «con lunga esperienza e osservazione, potevan conseguire subito nel guardare i segni dello zodiaco».⁹¹⁹ E si dimostra che, se «il capello viene dal soverchio calore e dallo stesso l'esser crespi», come «dissimo nella Fisionomia», altrettanto certo è che gli astrologi avrebbero potuto ricavare il medesimo principio, osservando che «nella corna della forma stellata dell'Ariete vi sono molte stelle». Ciò è dimostrato dal filosofo, anche quando egli tratta del segno del Toro, per il quale più che con le ragioni addotte dagli astrologi, si deve procedere, paragonando la «forma umana» alla «forma bovina»⁹²⁰, in piena coerenza con i dettami esposti nella *Fisionomia*.⁹²¹ Queste considerazioni sono valide anche per i restanti segni, i Gemelli, il Cancro, il Leone, la Libra, lo Scorpione, il Sagittario, l'Acquario e il segno dei Pesci.

Della Porta procede con una catalogazione puntuale di ogni segno celeste: dai singoli segni comunemente noti alle «immagini che si ritrovano fuor dello zodiaco»⁹²², egli giunge ad un'esatta descrizione dei «costumi» e delle «forme», che ogni singola stella «significa» nei dodici segni zodiacali.⁹²³ La minuziosa descrizione dei segni umani e celesti nel quinto libro si spinge persino alla descrizione dei «nei» e delle «macchie» presenti nelle varie parti del corpo. In questo luogo Della Porta riporta «le opinioni degli astrologi» sempre con l'intento di rifiutarle, sostituendole con «ragioni naturali». Gli astrologi – argomenta Della Porta – «dividono il corpo umano in dodici parti secondo il numero de i segni» e da questi segni fanno discendere le varie «macchie». Ma anche in questo caso gli antichi interpreti

⁹¹⁸ Ivi, p. 104.

⁹¹⁹ Ivi, p. 274.

⁹²⁰ Ivi, pp. 276-77.

⁹²¹ Scrive Della Porta nella *Fisionomia dell'huomo*: «... Dio creò l'huomo nobilissima creatura, ne messe segno, ò costume in tutti gli animali insieme, che gl'uni, & gl'altri non habbi posto nell'huomo, per non trovarsi costume, ò usanza in alcun animale, la qual paramente non si trovi nell'huomo», G. B. DELLA PORTA, *Della fisionomia dell'huomo*, cit., p. 14.

⁹²² G. B. DELLA PORTA, *Della celeste fisionomia*, cit., p. 292.

⁹²³ Cfr. Ivi, p. 297 e seg.

si sbagliano, «perché le macchie non vengono dai pianeti o da i segni, ma dagli umori». I nei costituiscono lo spunto per far notare al lettore che, come le immagini celesti si rispecchiano nelle creature terrestri, così anche i singoli nei hanno necessariamente un segno corrispondente in un altro punto del corpo. Essi sono segni di specifiche caratteristiche individuali, che richiamano segni più ampi, in un gioco di corrispondenze tra macrocosmo e microcosmo, tra l'uomo e l'universo. Ciò che «leggiamo nelle istorie», ovvero che «i mostri subito nati han predetto la perdita del regno, morti, pesti, guerre, effusion di sangue e subito spirati», è avvenimento assai credibile per ragioni prevalentemente «naturali», in quanto – spiegando così una dote profetica altrimenti appannaggio del “sovrannaturale” – a «quei che sono nati contro l'ordine della natura» l'anima «in questo breve intervallo di tempo mostra tutto quel che avea da fare in lungo tempo».⁹²⁴ Un cattivo funzionamento di alcuni organi, essendo sintomo di una mancanza di armonia fisica dell'individuo, non può che esser segno anche di un “mancamento” morale del soggetto. In conclusione Della Porta sembra giustificare naturalmente anche la “sfortuna” che certi uomini porterebbero ad altri uomini: «Non infelicemente fu detto: “guardatevi da i manchevoli, perché son sfortunati”; e, per li manchevoli, più di tutti si intendono i ciechi e i gobbi perché il mancamento casca sopra le viscere principali, cioè il cervello e il cuore».⁹²⁵

LA CHIROFISONOMIA

È noto dall'epistolario dellaportiano che nel 1608 il filosofo porta a termine un'opera a carattere fisiognomico, denominata due volte col titolo di *Chiromantia* e una con quello di *Chironomia*, per la quale Cesi, tra il 1608 e

⁹²⁴ Ivi, p. 333.

⁹²⁵ Ivi, p. 338. Si tratta di temi e attitudini ampiamente presenti nel contesto colto napoletano fino a XVIII secolo inoltrato, dove la lezione dellaportiana rivestirà un ruolo fondamentale anche in piena Età dei Lumi. Su questo cfr. V. FERRONE, *I profeti dell'Illuminismo*, cit.

il 1610, si sarebbe impegnato ad ottenere l'*imprimatur*.⁹²⁶ Come emerge dagli studi di Valente, oggi si può affermare che le trattative del principe dei Lincei affinché l'opera vedesse la luce non otterranno il fine sperato. Nell'estate del 1610 la Congregazione dell'Indice ordina che il manoscritto venga esaminato dal cardinal Roberto Bellarmino; in seguito al parere del cardinal Luigi Capponi viene così proibita la pubblicazione del trattato chiromantico, ricordando il precedente monito rivolto al filosofo già nel 1592, ovvero di non pubblicare alcuno scritto senza il previo consenso della Congregazione.⁹²⁷ Dopo un primo tentativo di Francesco Stelluti, che nel 1637 annuncia senza riuscirvi la pubblicazione dell'inedito trattato, l'opera vedrà la luce soltanto nel 1677 e verrà tradotta da Pompeo Sarnelli.

Nel manoscritto di Montpellier, la cui stesura va di certo considerata precedente a quello di Montreal, Della Porta divide il suo interesse per la chiromanzia in due fasi. La prima corrisponde alla pubblicazione della *Coeli et terrae* di Sisto V, quindi al 1586. Nel secondo manoscritto, invece, il riferimento alla condanna dell'arte chiromantica viene omissivo e la chiromanzia viene ridotta ai principi che animano l'intero *corpus* fisiognomico.⁹²⁸

Come ha dimostrato Trabucco, la redazione della *Chirofisonomia* va certamente fatta risalire al periodo immediatamente successivo alla pubblicazione della *Coelestis physiognomonica*.⁹²⁹ Infatti difficilmente Della Porta avrebbe potuto includere nella propria enciclopedia fisiognomica un'arte come la chiromanzia, tradizionalmente considerata superstiziosa ed empia, senza prima aver "depurato" – almeno esteriormente – la fisiognomica da ogni legame con l'astrologia. Proprio alla luce delle posizioni teoriche espresse in quest'opera Giovan Battista sente l'esigenza di riaccostarsi al tema della chiromanzia. D'altronde, tale tesi è corroborata

⁹²⁶ Cfr. G. GABRIELI, *Spigolature dell'aportiane*, in «Rendiconti dell' Accademia Nazionale Dei Lincei», Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, VII, 1935, pp. 491-517.

⁹²⁷ Cfr. M. VALENTE, *Della Porta e l'Inquisizione*, cit., pp. 415-434.

⁹²⁸ Cfr. O. TRABUCCO, *Introduzione* a G. B. DELLA PORTA, *De Ea Naturalis*, cit., pp. XXX-XXXI. I manoscritti dell'opera disponibili attualmente sono tre: A, Montreal, McGill University, Osler Library, B.O. 7618; M, Montpellier, Bibliothèque de l'Université, Section de Médecine, H. 169; N, Napoli, Biblioteca Nazionale «Vittorio Emanuele III», Branc. V.C.14; cfr. O. TRABUCCO, *Introduzione* a G. B. DELLA PORTA, *De Ea Naturalis*, cit., pp. LVII-LXIX.

⁹²⁹ Cfr. G. B. DELLA PORTA, *Della Celeste Fisonomia*, cit., p. 338.

da una serie di riferimenti che dimostrano inequivocabilmente la dipendenza della *Chirofisionomia* dalla *Coelestis physiognomonica*.⁹³⁰

La trattazione *de manibus* della *Chirofisionomia* si fonda sugli stessi principi teorici esposti nelle altre opere del *corpus* fisiognomico. Anche in questo testo la trattazione dei singoli temperamenti è ancora sviluppata seguendo l'impostazione classica dei testi di astrologia, dove l'influsso dei pianeti è di volta in volta distinto in benigno e maligno. Inoltre il linguaggio utilizzato da Della Porta resta quello dell'astrologia.

Come afferma nel proemio, egli ha cominciato a studiare questa «parte dell'humana fisionomia» sin dalla più giovane età. Accortosi dello stato di decadenza in cui da tempo quest'arte giace, inficiata da errori tramandati da una tradizione non sempre attendibile, il filosofo quasi vacilla nella possibilità di trovare un filo comune a una così grande mole di opinioni discordi. Tuttavia, dopo aver letto in Aristotele che quest'arte non è del tutto priva di «natural fondamento», Della Porta decide di dedicarsi assiduamente allo studio di questa disciplina. Intraprende così la sua assidua frequentazione di «boia» e «carcerieri» alla ricerca «delle mani e de' piedi di huomini di diversa natura e di vario temperamento», sempre più convinto che «il Sommo Artefice e Creator delle cose» abbia «sempre un istesso ordine in tutte le opre serbato», e che lo studio delle mani, dunque, al pari dello studio della fisionomia dell'uomo, delle piante e delle stelle, meriti la stessa particolare attenzione dei sapienti.⁹³¹

Della Porta ci parla di quest'arte in pagine assai eloquenti:

Dandomi [...] nel principio della mia gioventù a trattare quella parte della umana fisionomia che si appartiene alla mano [...] conobbi che quest'arte già era cominciata a cadere, anzi che di già era caduta e andata in rovina, però che se ve n'erano stati alcuni libri d'uomini dotti, non se ne trovavano più, e quei che andavano per le mani non erano che scritti d'ignoranti ciurmatori, come di Tricasso e Andrea Corvo, che erano impostori e saltimbanca. Bartolomeo Cocles, ancor che sia da alcuni lodato, con tutto ciò nella sua *Fisionomia* tanti sono gli errori, quante le parole, che alla fine non era altri che un barbiere. Le cose poi che avevano scritte, ivano tanto lungi l'una dall'altra per le opinioni fra di loro diverse, che non era in conto alcuno ridurle in un istesso parere, e se per sorte convenivano in

⁹³⁰ Cfr. O. TRABUCCO, *Introduzione* a G. B. DELLA PORTA, *De Ea Naturalis*, cit., pp. XI-LVI.

⁹³¹ G. B. DELLA PORTA, *Chirofisionomia*, cit., pp. 89-92.

qualche cosa, quella con l'esperienza si trovava affatto vana, né ragione vi era che sostener la potesse. A tal segno che, vacillando in tanta discordia d'opinioni e in tanta differenza di cose, e alle volte abbagliato dalla umana caligine, mi venne in pensiero di abbandonar l'impresa, credendo l'arte o tutta in ogni conto vana, o ravviluppata di tante superstizioni e imbrogli de' ciarlatani e impostori, che meritamente i loro scritti erano stati vilipesi e proibiti.

Ma, avendo lasciato scritto Aristotele, principe de' filosofi, ne' suoi libri della *Storia de gli animali*, lib. I, cap. 15, che quest'arte non era priva di natural fondamento [...] io conobbi che l'arte non fosse affatto vana; e però cominciai a pensare che di qualche giovamento sarebbe stata l'opra, se io separassi le cose vere dalle false, e le naturali dalle superstiziose; anzi delle stesse vere (per quelle poche che a sorte vi fossero) trovassi i fisici fondamenti, parendomi che così facendo sarei stato per apportare non poco utile a gli studiosi, poscia che si sarebbe palesata quella verità che tal arte racchiude. E perché, secondo quel detto, sempre con ogni sforzo noi tentiamo d'ottenere le cose proibite e negate, ho posto ogni mio studio che quest'arte tanto desiderata, che prima andava sporcata da superstizioni e vanità, comparisse limpida e pura, e solo apportassi quelle cose che sono e nella ragione fondate e comprobate dalla sperienza; e in tal guisa si soddisfacesse alla curiosità, senza offendere la coscienza.

Ma, donde io dovessi inoltrarmi, non rintracciava così tosto la mossa. E considerando attentamente la causa naturale onde provenissero simili differenze, e essendo l'animo mio lungo tempo da simili pensieri travagliato, pur alla fine determinai che il Sommo Artefice e Creator delle cose avesse sempre un istesso ordine in tutte le sue opre serbato; indi mi rivolse alle medesime ragioni le quali ho assegnate nella fisonomia umana, celeste e delle piante, vedendo apertamente che questo trattato non era altro che una certa parte della *Umana Fisonomia*.⁹³²

E ancora,

Quindi è che cominciai ad osservare le disposizioni delle mani e de' piedi di molti uomini di diversa natura e di vario temperamento, e di quelli, in particolare, alli quali casi notabili erano avvenuti. E mi diedi a credere che avrei più facilmente ottenuto l'intento, se di quelli ancora osservato gli avessi, i quali, non avendo voluto moderare le loro male inclinazioni, e avendo seguitato non quello che dettava la ragione, ma la natura depravata del senso, pagarono le pene della loro non corretta nequizia [...] E acciò che avessi abbondanza de' gli uomini sopra accennati, convenni col boia napolitano [...] che quando egli deponava dalle forche gli appiccati e gli portava al Ponte Ricciardo (questo è un luogo mille passi dalla città di Napoli distante, dove i meschini stanno pendenti per terrori de' scellerati che forse di là passano, fin tanto che si marciscono e dalle piogge e da' venti sono consumati), mi avvisasse l'ora di quella trasportazione. E io, andando a quel luogo, osservava le disposizioni delle mani e de' piedi, e quelle disegnava con uno stilo nelle carte a ciò destinate, o pure con il gesso ne formava i lor cavi, acciòché buttandovi dopo la cera ne avessi in casa i lineamenti, e da ciò avessi campo di studiarvi la notte in casa e di conferirli con gl'altri; e conferiti insieme i segni ne cavassi la verità, facendo sempre l'istesso, fin tanto che trovassi tutti i segni che dinotano tal'uno dover esser sospeso; e così soddisfacessi me stesso.

In oltre, acciòché io sapessi gli estinti d'atroce morte e uccisi, convenni con i diaconi della Chiesa Catedrale napoletana (de' quali è il pietoso ufficio seppellire nella Chiesa di S. Restituta Vergine e Martire gli uccisi e i morti senza confessione) che mi avvisassero quando la morte d'alcuni di questi avveniva,

⁹³² Ivi, pp. 15-21

acciò, andando a quella venerabile chiesa, guardate le costituzioni delle mani, piedi e fronti, e delineati il numero e le qualità delle ferite, similmente potessi in casa conferirli con gli altri, onde conoscessi quali di quelle fossero più valide e quali più deboli a dimostrare. Né ebbi minor pensiero a visitare tutte le carceri pubbliche, dove sempre è racchiusa gran moltitudine de' facinorosi ladri, parricidi, assassini di strada e d'altri uomini di simile fattezze, per vedere diligentemente le loro mani; doppo, contemplando i piedi e le mani de gli animali, conferii le loro figure con quelle de gli uomini, non senza naturali ragioni, e con lo stesso metodo del quale mi sono servito nella *Fisonomia*.⁹³³

Strutturata sui testi di Aristotele, la fisiognomica ha valore poiché studia soltanto le inclinazioni “naturali” dell'anima degli individui. Non usando la ragione, l'uomo rimane schiavo del proprio corpo, della propria bestialità, abdicando alla sua “dignità” di creatura libera. Ciò, sottolinea cautamente Della Porta, è ribadito dallo stesso Tommaso d'Aquino, ovvero da una delle massime autorità dell'ortodossia cattolica del tempo.⁹³⁴ A questo punto Giovan Battista può introdurre l'argomento concernente la dignità delle mani, tema al quale è dedicato il primo capitolo del libro I dell'opera, trattando successivamente, nel secondo capitolo, delle loro «parti».⁹³⁵

Nel terzo capitolo il filosofo ribadisce ulteriormente la differenza che intercorre tra la sua chirofisionomia e l'arte dei «volgari e sciocchi chiromanti». A differenza di quest'ultimi che affidano la validità della loro arte alla sola «esperienza», la chirofisionomia si affida ai principi filosofici e

⁹³³ Ivi, pp.21-25.

⁹³⁴ Per Tommaso, infatti, l'uomo, essere corporeo, è soggetto all'influsso degli astri, ma in quanto dotato di libero arbitrio egli può rompere tal legame. Scrive Tommaso: «Nessun corpo agisce se non mediante il moto: quindi tutto ciò che subisce un'azione da un qualche corpo, è mosso da questo. Ma l'anima umana, secondo la sua parte intellettuale nella quale si trova la volontà, non può essere mossa dal moto corporale, dato che l'intelletto non è l'atto di alcun organo corporeo: è dunque impossibile che l'anima umana secondo l'intelletto o la volontà abbia a subire qualcosa dai corpi celesti», Thomas de aquino, *Compendio di Teologia*, I, c. 127. Dunque, «sostenere che i corpi celesti sono causa degli atti umani è possibile solo ove si neghi la distinzione fra intelletto e senso; poiché però è evidente che intelletto e volontà non sono atti di organi corporei, è impossibile che i corpi celesti siano cause degli atti umani», O. POMPEO FARACOVÌ, *Scritto negli astri. L'astrologia nella cultura dell'Occidente*, Venezia, Marsilio, 1996, p. 193. Queste posizioni sono esplicitate da Tommaso nella *Summa contra Gentiles*, dove l'Aquinate, richiamandosi ad Aristotele, afferma: «Un corpo non può agire che mediante il moto, come viene dimostrato nella *Fisica* [*Physic.*, VIII, c.6, n. 9]. Ma gli esseri immobili non vengono causati dal moto; poiché niente può essere causato dal moto di un agente, se non in quanto quest'ultimo nell'agire muove chi ne subisce l'azione. Dunque le cose che sono del tutto fuori del moto non possono essere causate dai corpi celesti. Ma le attività intellettive, propriamente parlando, sono del tutto fuori del moto, come il Filosofo spiega nel settimo libro della *Fisica* [c. 3. N-7]: anzi “l'anima diventa prudente e sapiente cessando il moto”, com'egli si esprime. Quindi è impossibile che i corpi celesti siano causa diretta di ciò che riguarda l'intelletto», THOMAS DE AQUINO, *Somma contro i Gentili*, III, c. LXXXIV.

⁹³⁵ G. B. DELLA PORTA, *Della Chirofisionomia*, cit., pp. 27-34.

scientifici di Aristotele, Platone, Adamantio, Polemone, nonché di «altri Greci, Latini et Arabi», i quali affermano essere validi anche per la mano i principi della fisiognomica, e che paragonano le mani umane a quelle degli altri animali.⁹³⁶ Inoltre, egli tratta «de' sette montetti, tubercoli o gonfiature» della mano, ai quali è assegnato un nome dai chiari riferimenti celesti. Ecco così il «monte di Venere», il «monte di Giove», il «monte di Giove», il «monte di Saturno», il «monte di Mercurio», il «monte di Marte» e, infine, il «monte della Luna». A ciascuno di essi Della Porta attribuisce una «qualità», che trae sempre dalla tradizione astrologica, pur essendo essa sempre dipendente da «umori» corporei.⁹³⁷ Il filosofo introduce la «mano saturnina» che, coerentemente con una tradizione consolidata e fortemente radicata nella tradizione astrologica, diviene la mano di un individuo afflitto da «complessione malinconica»; la «mano gioviale», la quale generalmente indica un individuo «di complessione caldo et umido e facile ad ottener dignità», «se Giove sarà infelice» indicherà un individuo «soggetto a cattivi morbi». Allo stesso modo Della Porta prosegue trattando della «mano martiale», tipica di individui ingiusti o comunque rissosi; della «mano solare», tipica di uno spirito «superbo, ma fedele»; della «mano venerea», bianca e delicata, tipica di individui «lussuriosi e fecondi»; della «mano mercuriale», che, a seconda che Mercurio sia felice o infelice, fa l'individuo di «intelletto elevato» o di costume «fraudolente»; della «mano lunare», tipica di uomini instabili. Quest'ultima, quando la Luna sarà infelice indicherà «huomini di niuna utilità, instabili, infelici nel guadagno, timidi, pigri, sciocchi».⁹³⁸

Il secondo libro dell'opera è dedicato alle linee che si possono rintracciare nelle mani. Anche in questo caso i riferimenti al simbolismo astrologico sono frequenti. La «figura che forma il triangolo» «suol dinotare le qualità veneree», e il nome stesso del «cingolo di Venere» dipende dal fatto che esso «dinota lussuria».⁹³⁹ Stesso discorso vale per l'«incisura di Saturno». Essa «ha sortito il nome di Saturno, perché dinota un huomo saturnino, malevolo e molesto». D'altronde, «le cose che avvengono ai saturnini sono

⁹³⁶ Cfr. Ivi, pp. 94-97.

⁹³⁷ Cfr. Ivi, p. 98.

⁹³⁸ Ivi, pp. 99-115.

⁹³⁹ Ivi, p. 127.

carceri, odii occulti e simili, delle quali cose», ricorda il filosofo, «abbiamo trattato nel libro della *Celeste fisonomia*». ⁹⁴⁰ Nel testo Della Porta oppone sempre alle fallaci dottrine dei «chiromanti empirici» quelle di Aristotele, «sommo principe de' paripatetici», richiamandosi anche alle fonti di Polemone, di Adamantio e di Galeno. ⁹⁴¹

Veniamo a una più approfondita disanima della trattazione delle «mani planetarie», che è il cuore dell'opera. Della Porta scrive:

Stimo esser ora necessario che dichiariamo le regole per le quali si conoscono le mani planetarie [...]. Queste cose non si narrano da' saputelli e chiromanti come quelli che sono appoggiati a falsi principi e vanissime ragioni, ma quelle cose che noi insegnamo, non le dimostriamo se non con ragioni filosofiche, mediche e naturali. ⁹⁴²

Riguardo alla mano marziale, che riportiamo come esempio, il Napoletano afferma che

sono grandi, ancor che di corpo mediocre, articolate, dure, ossose, nervose, di pelle aspra di sopra, di nervi e osse che si sporgono fuori, di colore tra rosso e croceo, d'aspetto anco rosso e croceo, il color de' capelli e peli crespi sanguinolento, il monte elevato e patente di notevole latitudine e ben segnato.

Gli animali marziali sono il cane, l'orso, il cavallo, il toro e gli altri che combattono. Sono robusti, di calda e secca complessione.

I costumi sogliono essere ingiusti e che non possono con alcuna ragione essere soggetti, violenti, audaci, pericolosi, voraci, che si attribuiscono ogni onore, inimici anco delle mogli e figli, desiderosi dell'altrui, ingordi, dissipatori delle proprie facultà. ⁹⁴³

Quando Marte è infelice, esse sono

di color rosso croceo, lentiginose, macchiate da moltitudine di grana rosse, di carne dura, secca, concava. Il suo monte è depresso e mal segnato, il volto rosso, il naso quasi infetto del colore epatico, gli occhi piccioli, il collo nella parte sinistra segnato di rosso nevo, d'aspetto terribile, con una macchia al pie' sinistro, il corpo incurvato.

I costumi sono: amico delle stragi, rinnovatore delle risse, assassino di strada, precipitoso, iracondo, inumano, inchinato a spergiuri e azioni temerarie [...]. Passerà pericolo di essere decollato o bruciato. ⁹⁴⁴

⁹⁴⁰ Ivi, pp. 127-128.

⁹⁴¹ Cfr. Ivi, pp. 118 e seg.

⁹⁴² Ivi, p. 68.

⁹⁴³ Ivi, pp. 75-76.

⁹⁴⁴ Ivi, pp. 76-77.

L'opera si chiude con una decisa e ironica invettiva contro i chiromantici, fautori di un gretto empirismo assai lontano dalla sua impostazione filosofica:

Questi Empirici, che si fingono a voglia loro i sogni e le larve, hanno lasciato scritto che nelle mani si veggano lettere dell'alfabeto e varii caratteri. Dio buono! E chi mai ha veduto e letto nelle mani *A, B, C, F, G*? Forse gli occhi loro sono diversi da' nostri, o hanno vedute simili mani presso Scithi, Lestrigoni, Chinesi, o altre remotissime regioni? Mentre che io per spatio di settant'anni che ho veduto tante mani, non ho trovato mai tal cosa. Vedono forse i caratteri delle mani come quelli che veggono nelle nubi i steccati, i cavalli, i centauri e le sfingi? Quello però che di vero abbiamo noi trovato intorno a queste cose è che talvolta si veggono nelle mani o croci o stelle o certi segni come il *T*, circoli o semicircoli.⁹⁴⁵

Come nelle altre opere di fisiognomica, nella *Chirofisonomia* i tratti fisici vengono sempre classificati dal filosofo in base alle peculiarità dei segni astrologici. Tuttavia, il comportamento umano dipende sempre dalla "complezione" degli individui, ovvero dal «temperamento». Tentando di salvaguardare la giustificazione razionale della "leggibilità" del mondo, Della Porta si contrappone a un ingenuo ricorso all'esperienza, la quale vanificherebbe qualsiasi tentativo di conoscenza scientifica. Su questo presupposto egli costituisce la sua fisiognomica, che egli intende come la forma più alta e verace di filosofia.⁹⁴⁶

CONCLUSIONE: LA "FISIOGNOMICA DEL MONDO" QUALE METODO DI INDAGINE DEGLI "OCCULTI SEGRETI DELLA NATURA"

Nelle intenzioni di Della Porta, la fisiognomica si configura come un metodo di indagine in grado di svelare gli «occulti segreti della natura»: sia che si tratti delle "virtù occulte" delle pietre o delle piante (*Phytognomonica*), sia che si parli delle caratteristiche comportamentali dell'uomo (*De humana physionomia*, *Coelestis Physiognomonica*). Come egli sostiene nel *corpus* fisiognomico e in particolare in *Phytognomonica*, confrontando attraverso lo strumento della similitudine gli "accidenti" delle cose terrestri (ossia il loro moto, il loro colore, la loro figura, etc.) con gli "accidenti" degli astri ad esse somiglianti, l'uomo di scienza è in grado di

⁹⁴⁵ Ivi, p. 131

⁹⁴⁶ Cfr. J. AGRIMI, *Ingeniosa scientia nature*, cit., p. 57.

individuare le cause (sufficienti) celesti che, per il tramite dell'*influxus*, hanno prodotto le “peculiari proprietà” dei “segreti”, ossia, per l'appunto, le “virtù occulte”.

Secondo Della Porta, l'indagine naturale verte sempre intorno all'*ens per accidens*. Al contrario di quanto fa il metafisico, egli non si occupa della definizione della sostanza delle cose. Su questo Della Porta è chiaro sin dalla prima *Magia naturalis*. Questa posizione presuppone l'idea che la filosofia naturale non risale in nessun caso dalla conoscenza di ciò che è accidentale, al *quid*. Secondo questa impostazione di pensiero “empirica”, la sostanza non è mai sensibile di per sé, ma solo *per accidens*. Il filosofo naturale conosce solo i singolari, potendone descrivere le proprietà particolari. Il cielo è studiato da Della Porta nei suoi “accidenti”, ossia nella figura, nella grandezza, nel movimento, nel colore. Questo procedimento conoscitivo, che sottende una particolare teoria della visione atmosferica (esposta nel *De refractione*, e che ha un suo precedente nella lezione del maestro di Gianvincenzo Della Porta, ossia in Abioso da Bagnolo) è applicato dal Napoletano anche al resto del cosmo. È questa, in sostanza, la sua «Fisiognomica del mondo».

Per mezzo della comparazione tra i due piani della realtà naturale, è possibile individuare la causa “effettiva” celeste a partire dall'analisi visiva degli “accidenti” dell'effetto terrestre. Ad esempio, dal fatto che una pianta somigli nella forma e nel colore ad uno scorpione, noi possiamo capire che la “peculiare proprietà” di quella pianta è quella di curare il morso degli scorpioni. In questo modo è possibile riconoscere il principio di “simpatia” che intercorre tra la pianta e ciò che essa è in grado di curare. Dallo studio fisiognomico della forma e del colore degli astri, invece, noi possiamo capire che sono essi a “provocare”, tramite l'*influxus*, la “peculiare proprietà” della pianta o della pietra con la quale condividono gli “accidenti”. Questa azione dell'astro sulla pianta o sulla pietra non è di tipo “formale”. L'astro non dona loro la forma, ma – come prima di Della Porta ha precisato Pontano – ne provoca semplicemente la formazione, l'attuazione. La somiglianza tra un elemento e un altro è pertanto “diretta”, poiché presuppone una medesima qualità condivisa dai due enti. La

somiglianza tra un elemento ed un astro è invece “indiretta”, “accidentale”, non riguardando mai la “sostanza”.

Da qui la necessità di Della Porta di supporre l'esistenza di una simpatia che regoli il piano naturale, di un'amicizia che governi quello celeste, nonché di una simpatia in grado di mettere in relazione i due livelli della realtà. Questa terza forma di simpatia è, per Della Porta, l'*influxus*. Se tra il cielo e la terra – regolati da principi tra loro coordinati, ma distinti – può constatarsi una “simpatia”, essa è sempre riconducibile all'azione fisica (l'*influxus*) dell'astro sugli elementi. L'azione dell'astro provoca nelle cose terrestri (ad esempio in una pianta) una “virtù” ordinata alla maniera della “virtù” che a quell'astro è propria. Tale virtù celeste è sì occulta, cioè sconosciuta in relazione alla sua sostanzialità, ma è conoscibile in relazione agli accidenti dell'astro che la possiede, e, *per consequens*, alla “peculiare proprietà” che essa attualizza in quell'ente della natura col quale l'astro condivide gli accidenti. In altre parole, la “virtù celeste” è conoscibile in relazione agli effetti che il corpo celeste che la possiede provoca nell'ente terrestre ad esso preposto (ossia, somigliante).

Secondo questa impostazione, tra gli astri e la terra c'è *similitudo*, non corrispondenza “sostanziale”. La distanza tra cielo e terra non è affatto “abolita”. Sostenere che il piano celeste e quello terrestre, somigliandosi, sono in rapporto di reciproca simpatia, non significa supporre che non ci sia differenza tra il cielo e il mondo sublunare. Il cosmo per Della Porta è evidentemente gerarchizzato, strutturato «secondo gradi» discendenti:

Si tratta di un'immagine che risale a un testo platonico, il *De sacrificio et magia* di Proclo, ma che Della Porta depura da qualsiasi connotato teurgico che essa ha nel contesto originario in cui è stata formulata:

Dice Proclo in quel libro *Del sacrificio e Magia*, che i Filosofi considerano una certa parentela che hanno le cose naturali, e una vicendevole colleganza che ha l'uno all'altro, e le cose manifeste all'occulte forze, e che si trovano tutte le cose in tutte le cose, ritrovano la Magia, vedevano le nature celesti nelle cose terrene, e nelle cose celesti le terrene, cioè le cose terrestri nel cielo non propriamente, ma secondo le cause, e ad un certo modo celeste, e nelle cose qui giù inferiori le cose celesti, in un certo modo terrestri. Perciòché donde noi ci immaginiamo quelle piante, chiamate girasole, volgersi continuamente al moto del Sole? E le selinetropie, cioè giralune, rivoltarsi alla Luna? Laonde si può veder in terra il Sole e la Luna, ma secondo la terrestre qualità, e nel cielo le piante, le pietre e gli animali, ma secondo la celeste natura. Le quali cose considerando gli antichi

sottoposero certe cose terrestri a certe cose celesti, e però tiraro a forza alcune virtù divine di là su a queste cose basse, per alcune certe somiglianze, però che non è cosa più bastevole ad unire due cose insieme che la loro somiglianza.⁹⁴⁷

Composto di corpi fisici, il cielo è causa (effettiva) ed opera sul mondo per il tramite di «raggi». Ciò che noi constatiamo nel mondo sublunare è l'effetto dell'azione (astrologica) celeste. Pertanto, se come insegna una certa tradizione alchemico-astrologica e medica (sposata a Napoli già da Pontano) Marte è il pianeta del ferro, e se a livello degli elementi è il ferro, e non la pietra, ad attrarre verso di sé il ferro (poiché secondo la dottrina della simpatia universale plotiniana è sempre il simile che attrae il simile), si comprende come mai – secondo Della Porta – un fenomeno “occulto” come il magnetismo sia da collegare a Marte (pianeta al quale l'elemento del ferro è sottoposto) e non alla stella polare (come lui stesso aveva fatto nella prima *Magia* richiamandosi implicitamente a Ficino).

La somiglianza tra Marte e il ferro è indiretta, senza coinvolgere la «celeste natura» dell'astro e la «terrestre qualità» del metallo. Se il ferro presente nella calamita attrae a sé il ferro che è all'esterno, ciò è dovuto ad una loro identità di natura, ad una somiglianza “diretta” nella «terrestre qualità». A questo primo livello, la “simpatia” plotiniana – evocata da Della Porta in *Phytognomonica* e intesa quale mero principio “neutro” di attrazione del simile col simile – è sufficiente a spiegare il fenomeno del magnetismo. Il rapporto simpatetico che intercorre tra Marte e il ferro è, invece, di altra natura. A questo livello di comprensione del magnetismo subentra la spiegazione astrologica, che sottende l'idea di un cosmo gerarchico, strutturato sul principio secondo il quale la causa superiore (Marte) provoca la “virtù occulta” (l'attrazione simpatetica) di un elemento (il ferro che è nella calamita) con l'elemento a cui è simile (il ferro che è all'esterno). In questo senso si può concludere che la simpatia che, secondo Della Porta, regola il piano elementare, è portata dalla potenza all'atto dall'amicizia celeste (l'affinità planetaria) che opera *effective* tramite l'*influxus*. L'azione dell'*influxus*, che si verifica sempre in un momento e in un luogo determinato, è conoscibile nei suoi effetti. Attraverso lo studio fisiognomico

⁹⁴⁷ G. B. DELLA PORTA, *Della Magia naturale*, cit., p. 19.

degli accidenti delle stelle, strutturato sulle regole della prospettiva atmosferica, noi conosciamo gli effetti che esse producono per il tramite dell'influsso sul mondo sublunare.

Come ha precisato nella *Coelestis physiognomonia*, anche qui inserendosi nella tradizione astrologica tolemaica, la forma non proviene dagli astri, ma dal temperamento. Quello che – come aveva sostenuto Pontano – solo parlando volgarmente definiamo *influxus*, è in realtà ciò che permette che le virtù degli enti terrestri si attualizzino. Gli aspetti del cielo “provocano”, attraverso il movimento dei cieli, le virtù insite nella materia, di modo che esse passino dalla potenza all'atto. Nessun influsso magico fluisce dalle stelle. Gli astri agiscono sul piano materiale del mondo non *formaliter*, *sed effective* e l'obiezione che Giovanni Pico della Mirandola aveva formulato nelle *Disputationes*, secondo la quale gli astrologi farebbero discendere dal cielo la forma sostanziale degli enti terreni, non ha ragion d'essere. È questo che in uno stile involuto e complesso Della Porta afferma nella *Coelestis physiognomonia*. Sotto le mentite spoglie di un'opera antiastrologica si cela un testo che conferma una dottrina eminentemente astrologica. Non dagli astri discende la forma, ma dal temperamento. In questo testo, Marte non è più soltanto il pianeta del ferro, ma assume anche i connotati, anch'essi astrologici, del pianeta degli assassini, della violenza, della guerra. Tuttavia, come ben prima di Della Porta affermavano già Pirovano e Bellanti⁹⁴⁸ richiamandosi esplicitamente alle classiche argomentazioni di Tommaso d'Aquino,⁹⁴⁹ non è Marte che fa essere dei violenti assassini. Il cielo, come ribadisce anche Pontano,⁹⁵⁰ per il tramite di Marte rende irascibili, semmai inclini alla libidine, ma sta all'uomo col suo libero arbitrio superare tali inclinazioni naturali.

Alla luce di queste premesse, per Della Porta il cielo può esser studiato per il tramite della sua fisionomia, in quanto in esso è rappresentato l'effetto: ciò che il cielo provoca, ciò che *effective* «fa» sul piano materiale del mondo sublunare. Nel cielo è raffigurato anche il principio della simpatia che regola il mondo della materia. Per il tramite della somiglianza tra simpatia

⁹⁴⁸ Cfr. L. BELLANTII *Contra Picum*, cit., pp. 189-90.

⁹⁴⁹ Cfr. G. PIROVANO, *De astronomiae veritate.*, cit., p. 225.

⁹⁵⁰ Cfr. I. I. PONTANI *De rebus coelestibus*, cit., p. 243.

terrestre e amicizia celeste, Della Porta prospetta una conoscenza del mondo e dell'uomo naturale per come lo si "vede". Viene così a cadere – in virtù del suo essere troppo generica – l'idea secondo la quale la similitudine è sempre, per i filosofi del XVI secolo, il segno di una incapacità di distinguere tra la realtà e l'immagine proiettata.⁹⁵¹ Come la nostra ricerca ha tentato di porre in evidenza, il ricorso alla similitudine è in Della Porta il tentativo di giungere a una comprensione razionale di una natura "mirabile", che può essere "vista" anche nei suoi meandri più "ascosi". Una conoscenza delle cose naturali fondata su di una epistemologia ben precisa, ossia quella dell'astronomia-astrologia tolemaica e della tradizione ottica arabo-latina medievale di impostazione peripatetica, con una sua tradizione proseguita in Italia anche nei secoli XV e XVI e che, nel *milieu* culturale italiano e napoletano del secondo Cinquecento, trova nella riflessione di Della Porta alcuni dei suoi esiti più interessanti e significativi.

⁹⁵¹ Cfr. M. FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 32-58.

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI GIOVAN BATTISTA DELLA PORTA

Magiae Naturalis sive de miraculis rerum naturalium libri IIII, apud M. Cancer, Neapoli 1558.

- *De i miracoli et meravigliosi effetti dalla natura prodotti libri IIII*, appresso L. Avanzi, Venezia 1560.

L'arte del ricordare, per M. Cancer, Napoli, 1566;

- *Ars reminiscendi*, apud J. B. Subtilem, Neapoli 1602.

De furtivis literarum notis vulgo de Ziferis libri IIII, apud Jo. Mar. Scotum, Neapoli 1563.

Suae Villae Pomarium, apud H. Salvianum e C. Caesaris, Neapoli 1583.

Suae Villae Olivetum sive liber sextus, apud haeredes M. Cancer, Neapoli 1584.

De Humana Physiognomonia libri IIII qui ab extimis, quae in hominum corporibus conspiciuntur signis, ita eorum naturas, mores et consilia (egregiis ad vivum expressis Iconibus) demonstrant, ut intimos animi recessus penetrare videantur. Omnis omnium ordinum studiosis animi recessus penetrare videantur. Omnis omnium ordinum studiosis lectu utiles, maximeque iucundi. Nun cab innumeris mendis quibus passim Neapolitana scatebat edition, primumque in Germania in lucem editi. Cum duplici Rerum et Verborum Indice longe locupletissimi, apud Josephum Cacchium, Vici Aequensis 1586.

- *Della Fisonomia dell'Homme [...] Libri Sei*, per T. Longo, Napoli 1598.
- *De humana physiognomonia*, a cura di A. Paoletta, vol. 1., Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2011.

Phytognomica Jo. Baptistae Portae Neapolitanis octo libri contenta. In quibus nova, facillimaque affertur methodus, qua plantarum, animalum, metallorum, rerum denique omnium ex prima extimae faciei inspectione quavis abditas vires assequantur. Accedunt ad haec confirmanda infinita propemodum selectiora secreta, summo labore, temporis dispendio, et impensarum iactura vestigata, explorataque, apud H. Salvianum, Neapoli 1588.

Magiae Naturalis libri XX. Ab ipso autore espurgati, et superaucti, in quibus scientiarum Naturalium divitiae, et delitiae demonstrantur [...] cum privilegio, apud H. Salvianum, Neapoli 1589.

- *Della Magia naturale libri XX*, Tradotti da Latino in Volgare, e

dall'istesso autore accresciuti sotto nome di Gio De Rosa, Napoli, Buliffon, 1677.

Villae libri XII in quibus maiori ex parte, cum verum plantarum cultus, certaue, institutionis ars, et prioribus seculis non visos producendi fructus via monstrantur, tum ad frugum, vini ac fructuum multiplicationem experimenta propemodum infinita exhibentur. Adiecto inventario quam copiosissimo, apud Andreae Wecheli heredes, C. Marinum et J. Aubrium, Francofurti 1592.

- *Villae libri XII*, a cura di F. Tateo, vol. 1., Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2010.

De refractione, optices parte, libri novem, Ex Officina H. Salviani, Neapoli 1593.

Coelestis Physiognomoniae libri sex. Unde quis facile ex umani vultus estima inspectione, poterit ex coniectura futura presagire. In quibus etiam Astrologia refellitur, et inanis, et imaginaria demonstratur, Ex Typographia J. B. Subtilis, Neapoli 1601.

- *Della Celeste Fisonomia libri sei*, per L. Scoriggio, Napoli 1614.
- *Coelestis physiognomoniam*, a cura di A. Paoletta, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1996.

Pneumaticorum libri tres. Quibus accesserunt curvilinearum Elementorum libri duo, apud J. J. Carlinum, Neapoli 1601.

Claudii Ptolomei magnae constructionis liber primus. Cum Theoris Aleandrini commentariis, typis F. Stelliolae, Neapoli 1605.

- *Claudii Ptolomaei Magnae Constructionis liber primus*, Io Bapt. Porta interprete, a cura di R. De vivo, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000.

De Munitione libri III, apud J. J. Carlinum et C. Vitalem, Neapoli 1606.

De distillatione libri IX. Quibus certa metodo, multiplicique artificio, penitioribus naturae arcanis detectis, cuiuslibet mixti in propria elementa resolutio perfecte docetur, Ex Tip. Rev. Camerae Apostolicae, Romae 1608.

Elementorum Curvilinearum libri tres. In quibus altera Geometriae parte restituta, agitur de Circoli Quadratura, apud B. Zannettum, Romae 1610.

De aeris transmutationibus libri IV. In quo opere diligenter pertractatur de ijs, quae, vel ex aere, vel in aere oriuntur [...], apud B. Zanettum, Romae 1610.

- *De aeris trasmutationibus*, a cura di A. Paoletta, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000.

Della Chirofisionomia Overo Di quella Parte della Humana Fisionomia, che si apprende alla Mano Libri Due [...] Tradotti da un Manoscritto Latino Dal Signor Pompeo Sarnelli Dottor dell'una, e l'altra Legge. Contro i Chiromanti Impostori, che con vane osservazioni avevano sporcato questa scienza, la quale si mostra fondata sopra naturali congetture, appresso A. Bulifon, Napoli 1677.

- *De Ea Naturalis Physiognomoniae Parte Quae Ad Manuum Lineas Spectat Libri Duo*, a cura di O. Trabucco, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2003.

Indice della Taumatologia e Liber medicus, a cura di G. Paparelli, Olsckhi, Firenze 1956.

De telescopio, a cura di V. Ronchi e M. Naldoni, Olschki, Firenze 1962.

Criptologia, trad. it. di G. Belloni, Centro internazionale di studi umanistici, Roma 1982.

- *Taumatologia – Criptologia*, a cura di R. Sirri, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2013.

Metoposcopia, a cura di G. Acquilecchia, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1990.

OPERE DI ALTRI AUTORI (FINO AL 1850)

ABIOSUS, J. *Dialogus in astrologiae defensionem cum vaticino a diluvio usque ad Christi annos 1702*, Venetiis, Apud Franciscum Lapidam, 1494.

- *Divinus tractatus terrestrium et celestium trutina artem exhibens*, Tarvisii, Gerardus de Flandria, 1498.
- *Regni Neapolis ex Balneolo Philosophus non plebeius Artium et Medicinae Doctor ac Astrologiae professor Sanctissimo Jesu Christo mundo presens dirigit opus, et sapientibus: vaticinans eventus anni MDXXIII per Eclipsim primi Martii ac etiam per viginti planetarum coniunctiones in Februario Anno Domini MDXXIII portendentes aquarum multitudinem pestem, famem, terremotus, tempestates, ventos, tonitrua, fulgura, proelia, Regnorum atque sectarum mutationes venturas, ecc.*, Neapoli, 1523.

AGRIPPA, C. *De occulta philosophia libri tres*, ed. by V. Perrone Compagni, Leiden-New York, Brill, 1992.

DIVI ALBERTI MAGNI, *Naturalia ac Supranaturalia ... Venetiis*, Impensa heredum quondam Domini Octaviani Scoti Modoetiensis ac sociorum, 1517-18;

- *Tabula tractatum parvorum naturalium ...*, Venetiis, Impensa heredum quondam Domini Octaviani Scoti Modoetiensis ac sociorum, 1517.
- *De animalibus libri vigintisex...*, Venetiis, Impensa heredum quondam Domini Octaviani Scoti Modoetiensis ac sociorum, 1519.
- *De quatuor coequevis ... De homine ...*, Venetiis, Mandato et expensis heredum nobilis viri D. Octaviani Scoti civis Modoetiensis ac sociorum, 1519.
- *De natura locorum*, II, cap. I, ed. Lione 1651, vol. V.
- *De natura loci*, II, cap. I, edit Paulus Hossfeld, Monasterii Westfalorum in Aedibus Aschendorff, 1980.

ALBERTO MAGNO (PSEUDO), *Speculum astronomiae*, edizione critica a cura di P. Zambelli, S. Caroti, M. Pereira, S. Zamboni, Domus Galileana (Quaderni di storia della scienza e critica della scienza, 10), Pisa, 1977.

ARISTOTELE, *Opere*, a cura di G. Giannantoni, 4 voll., Bari, Laterza, 1973

- *Fisiognomica*, trad. it. di M. F. Ferrini, Bompiani, Milano 2007

ARNALDI DE VILLA NOVA *De iudiciis astronomiae*, in *Opera*, Lugduni, 1504.

AVERROÈ, *In De cael.*, in *Nove transaltioni librorum de celo et mundo ... ab Averroi Cordubensi commentate*, s.l., 1483.

AVICENNAE *Liber Canonis de medicinis cordialibus et cantica ... a Gerardo Carmonensi ex arabico sermone in latinum conversa*, Venetiis, 1555

BACONE, R. *I segreti dell'arte e della natura e confutazione della magia*, secondo l'edizione di J. Dee.

Quesita logicalia domini H. BALDUINI De Monte Arduo philosophi celeberrimi omnibus per necessaria logicis videlicet ... Eiusdem Balduini, ac Sarnensis Expositio super prohemium epitomatum logicalium Auerr. Cordubensis, Superadditae ipsis quesitis ponderationes, declarationes, et annotationes Vincentii Colle Sarnensis, Neapoli, Cancer, 1561.

- *Expositio aurea in libros aliquot physicorum Aristotelis, & Auerrois super eisdem commentationem*, Venetiis, MDLXXIII.

BELLANTI, L. *De astrologica veritate liber quaestionum. Astrologiae defensio contra Joannem Picum Mirandulanum*. Basiliae, Jacobus Parcus, 1554.

BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Florentiae 1891.

- *Collationes in Hexaëmeron*, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Florentiae 1891.
- *De septem donis Spiritus, Sancti* studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Florentiae 1891.

CAMPANELLA, T. *Disputatio an bullae SS. Pontificum Sixti V et Urbani VIII contra iudiciarios calumniam in aliquo patiantur*, in *Opuscoli astrologici*, a cura di G. Ernst, Bur, Milano, 2003.

- *Del senso delle cose e della magia*, a cura di G. Ernst, Roma-Bari, Laterza, 2007.
- *Syntagma de libriis propriis et recta ratione studendi*, a cura di V. Spampanato, Bocca, Milano 1927.
- *Poesie filosofiche*, a cura di G. Gasparre Orelli, Lugano, Ruggia, 1834.

CARDANI, I., *De subtilitate* libri XXI, liber VII, *De lapidibus*, Lugduni, apud Bartholomæum Honoratum, 1580.

COLUMELLA: VARRONIS: CATONISque: *nec non Palladii: cum Philippe Beroalde. excriptionibus. G. Philippi Beroaldi: & commentaris quae in aliis impressionibus non extat.*, Bologne, Benedicti Hectoris, 1494.

- *Libri De Re Rustica ... Additis Nuper Commentariis Iunii Pompo. Fortunati in Librum De Cultu Hortorum, Cum Adnotationibus Philippi Beroaldi...* Florence, Filippo Giunta, 1521.
- *De rustica*, In Venetia, appresso Nicolò Beuilacqua, 1564.

Commentarii Collegi Conimbricensis Societatis Iesu. In octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae Secunda Pars, Lugduni, Sumptibus Horatii Cardon, Ex Typografia Hugonis Gazaei, 1602.

D'ABILLON, A., *La divinité defendue contre les Athees* par André D'Abillon Prestre & Docteur en Theologie, A Paris, Chez George Iosse, rue S. Jacques à de la Couronne d'Espines, MDCXXXI.

DEL RIO, M. *Disquisitionum magicarum libri sex*, Venetiis 1611.

DUCHESNE, H. G. *Discours preliminaire*, dans *Dictionnaire de l'industrie*, Paris, Chez Lacombe, MDCCLXXVI.

- *Notice historique sur la vie et les ouvrages de J. B. Porta*, gentilhomme napolitain, Paris, chez Poignée, 1801.

FAMBROTTO, G. *Anti-Gastorello, overo Astrologia giudiziaria con brevità e chiarezza dimostrata ignorante, ingannatrice, ridicola, superstiziosa e pernicioso pazzia*, In Padova, per Paolo Fambrotto, 1659.

FICINO, M. *Threee books on Life*. A Critical Edition and Traslation, ed. and tr. by Carol V. Kaske and John R. Clark, NY, Binghamton, 1989.

- *Scritti sull'astrologia*, a cura di O. Pompeo Faracovi, Bur, Milano 2000.

(GALATEO) DE FERRARIIS, A., *Opuscoli*, Lecce, Tipografia salentina, 1871.

- *De dignitate disciplinarum ad Pancratium*, in *La disputa delle arti nel Quattrocento*, testi raccolti da E. Garin, Firenze, Vallecchi, 1947, pp. 126-157.

GALDI, M. *Pensieri sull'istruzione pubblica relativamente al Regno delle due Sicilie*, Napoli, Stamperia Reale, 1809, pp. 56 e sgg.

GARZONI, T. *Piazza universale*, 1616.

GIANNONE, P. *Ape ingegnosa, overo Raccolta di varie osservazioni sopra le opere di natura e dell'arte*, a cura di A. Merlotti, Roma, Libreria dello Stato, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, 1993.

GRIMALDI, C. *Dissertazione in cui si investigano quali sieno le operazioni che dipendono dalla magia diabolica e quali quelle che derivano dalle magie artificiale e naturale e qual cautela si ha da usare nella malagevolezza di discernerle*, Nella Stamperia di Pallade Appresso Niccolò e Marco Pagliarini Mercanti di Libri e stampatori a Pasquino, Roma, MDCCLI.

GROSSATESTA, R. *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros*, ed. P. B. Rossi, Firenze, 1981. [*Commentaria ROBERTI LINCONIENSIS in libros posterior*, Venetiis, Sumptibus Octaviani Scoti, 1494; Venetiis, Per Magistrum Otium Papiensem, 1497; Venetiis, Per Gregorium de Gregoriis, 1514 e 1552].

GUACCIO, F. M. *Compendium maleficarum*, a cura di L. Tamburini, Torino, Einaudi, 1992.

Index librorum prohibitorum ..., Apud Paulum Manutium, Romae 1564.

- *Index librorum prohibitorum ...*, Romae, Apud Impressores Camerales, 1596.

LESSIUS, L. *De providentia numinis et animi immortalitate libri duo adversos atheos et politicos*, nell'ed. Lessii Opuscola, III, Parisiis 1880.

LEOPOLD D'AUTRICHE, *Compilatio de astrorum scientia*, edizione francese del libro III a cura di Francis Carmody, Berkeley and Los Angeles, 1947.

LULLO, R. *Tractatus novus de astronomia*, in *Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis LXXIX*, ediderunt M. Pereira et Th. Pindl-Büchel, Turnholti, Brepols, MCMLXXXIX .

Delle lettere del GIO. CAMILLO MAFFEI DA SOLOFRA, dove tra gli altri bellissimi pensieri di filosofia, e di medicina, v'è un discorso della voce e del modo d'apparare di cantar di garganta, senza maestro, non più veduto, n'istampato, Napoli, Raymundo Amato, 1562.

MAFFEI, G. C. *Scala naturale overo Fantasia dolcissima*, Venetia, Lucio Spineda, MDCL.

MAUROLYCUS, F. *Cosmografia Francisci Maurolyci Messanensis siculi. In tres Dialogos distincta: in quibus de forma, situ, numerisque tam coelorum quam elementorum, aliisque rebus ad astronomia rudimenta spectantibus satis disseritur*, Apud haeredes L. A. Juntae, Venetiis 1543.

MICHEL DE MONTAIGNE, *Saggi*, a cura di F. Garavini e A. Tournon, Milano, Bompiani, 2014.

NAUDÉ, G. *Apologie pour tous les grands personages qui ont esté faussement supçonnez de magie*, A. La Haye, Adrian Ulac, 1653.

Ad Sylvium Pandonium Boviani Episcopum Eutichi AUGUSTINI NIPHI SUESSANI ad Apotelesmata Ptolemaei eruditiones,

NOCETO, G. B. *Astrologia ottima, indifferente, pessima*, Parigi, appresso il Pozzo Certino, 1663.

ORESME, N. *Quaestio contra divinatores horoscopios*, a cura di S. Caroti, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 43 (1977), pp. 201-310.

ORPHEUS, *De lapidibus*, Hannardo Gameraio interprete, Leodii, Ex Officina Gualtieri Morberij, 1578.

PARACELSO, *Contro i falsi medici*, a cura di Massimo Luigi Bianchi,

Laterza, Bari 1995.

G. PICO DELLA MIRANDOLA, G. *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, a cura di Eugenio Garin, voll. II, Vallecchi Editore, Firenze 1946.

PICO DELLA MIRANDOLA, G. F. *De rerum praenotione Opera Omnia*, Basilea, Enrico Pietro, 1573.

PIETRO D'ABANO, *Problemata*, Mantue, Paulus Johannes de Puzbach Almanus, 1475

- *Conciliator*
- *Trattati di astronomia*, a cura di G. Federici Vescovini, Padova, Edizioni Programma, 1992.

PIROVANO, G. *Defensio astronomiae habita per clarissimum philosophum Gabrielem Pirovanum patritium mediolanensem*, Milano, Alexandro Minutio, 1507.

- *De astronomiae veritate*, Basileae, MDLIII.

PIZIMENTIO VIBONENSI INTERPRETE, D. *Democritus Abderita de Arte Magna sive de rebus naturalibus nec non Synesii et Pelagii et Stephani Alexandrini et Michaelis Pselli in eumdem commentaria*, Apud Simonem Galignarum, Patavii MDLXXIII.

Omnia PLATONIS Opera, Venise, 1513.

PLOTINO, *Enneadi*, 2 voll., Torino, Utet, 1997

PONTANI, I. *De rebus coelestibus libri XIII*, Basileae, 1530

POMPONAZZI, P. *De incantationibus*, a cura di V. Perrone Compagni,

- *Le Incantazioni*, a cura di V. Perrone Compagni, Edizioni della Normale, Pisa, 2014.

Sollazzevol Convito del RAHO, nel quale si contengono molti leggiadri motti, et piacevoli ragionamenti. Di nuovo Ristampato, in Pavia, Appresso Girolamo Bartoli, 1562.

L'argute, e facete lettere di CESARE RAO di Alessano Metropoli Città della Leucadia. Nella quali si contengono molti leggiadri Motti, e sollazzevoli Discorsi, In Bressa, Appresso Lisandro Bozzola, 1562.

De Eloquentiae laudibus CHAESARIS RAHI Alexanensis Philosophi Oratio, Neapoli, Apud Oratium Salvianum, 1577.

Dell'origine de' Monti. Opera di CESARE RAO di Alessano. All'illustre Sig. Don Scipione de' Monti. Con licenza de Superiori, In Napoli, Appresso Oratio Salviani, 1577.

Meteorologi di CESARE RAO di Alessano Città di Terra d'Otranto. *I quali contengono quanto intorno a tal materia si può desiderare. Ridotti a tanta agevolezza, che da qual si voglia, ogni poco negli studi esercitato, potranno facilmente e con prestezza esser intesi*, In Venetia, Appresso Giovanni Varisco et Compagni, 1582, [In Venetia, Appresso Giovanni Varisco et Compagni, 1581].

Invettive, Orationi, et Discorsi di CESARE RAO di Alessano Città di Terra d'Otranto, *fatte sopra diverse materie, et à diversi personaggi: dove si riprendono molti vitij, et s'essortano le persone all'essercitio delle virtù morali, et alle scienze, et arti liberali*. Con privilegio, In Vinegia, Appresso Daminano Zenaro, 1587.

Secreti Nuovi di meravigliosa virtù del Signor JERONIMO RUSCELLI. I quali continovando a quelli di Don Alessio cognome finto del detto Ruscelli contengono cose di rara esperienza e di gran giovamento. Con privilegio, In Venetia, Heredi di Machiò Sessa, MDLXVII.

SALUTATI, C. *De nobilitate legum et medicinae e De Veracundia*, a cura di E. Garin, Firenze, Vallecchi Editore, 1947.

- *De fato et fortuna*, a cura di Concetta Bianca, Firenze, Olschki, MCMLXXXV.

SAVONAROLA, I., *Opera singolare del reverendo padre F. Ieronimo Savonarola contra l'astrologia divinatoria, in corroborazione de le refutationi astrologice del S. Conte Giovanni Pico de la Mrandola*, In Venetia Nella Contrada di Santa Maria Formosa al segno de la Speranza, MDLVI.

Constitutio S.D.N.D. SIXTI PAPAE QUINTI contra exercentes Astrologiae Iudicariae Artem, Et alia quaecumque divinationum genera, librosque de eis legentes, ac tenentes, apud haeredes Antonij Bladij, Romae 1586, in L. TOMMASETTI et Collegii adiecti Romae virorum s. theologiae et ss. canonum peritorum, *Bullarium Romanum* (Tomi XXIV), Augustae Taurinorum: Seb. Franco, H. Fory et Henrico Dalmazzo editoribus: [poi] A. Vecco et sociis, 1857-1872, Tomo VIII, 1863, pp. 646-650.

- *Constitutione della Santità di N. S. Sisto Papa Quinto. Contra coloro che esercitano l'arte dell'astrologia giudiziaria, et qualunque altra sorte di divinazioni, sortilegii, superstizioni, strigarie, incanti, etc. E contra coloro che leggono e tengono libri intorno a tal materia etc.*, presso gli Heredi di Antonio Blado Stampatori camerale, Roma 1586, poi, per Alessandro Benaci, Bologna, MDLXXXVI.

STORELLA, F. *Explanatio in digressione undecimi commenti Averrois*, Neapoli, apud C. Allifanum, 1553.

- *Secretum secretorum Aristotelis ad Alexandrum Magnum*. Neapoli, Matthiam Cancer, e anche Venetiis, s. e., 1555.
- *Libellus quo ad peripateticas aures singulare verum syllogismum ingredi ad versus pseudologicos huius tempestatis luce clarus ostenditur*, Neapoli, 1557.
- *Libellus de utilitate Logices*. Neapoli, 1561.

TAFURI, M. *Commento agli Inni orfici, Vaticano greco 2264*, Biblioteca Apostolica Vaticana (ante 1537).

- *Pronostico del nascimento di Hemilio Del Tufo*, Biblioteca della Badia di Cava dei Tirreni (1571).

TOLOMEO, C. *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, a cura di S. Bassi, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1985.

- *Quadripartitum*, Venezia, 1493

TOLOMEO (PSEUDO), *Centiloquium cum commento Hali*, trad. Platon de Tivoli, Venezia, E. Ratdolt, 1484.

Summa S. THOMAE AQUINATIS, Cum Commentariis R. D. D. Thomae DE VIO CAIETANI, LVGDVNI, MLXXXI.

Summa Divi THOMAE AQUINATIS Contra Gentiles, fratris FRANCISCI DE SILVESTRIS FERRARIENSIS, Doctoris Theologi, & totius ordinis Praedicatorii Generali Magistri, Commentariis illustrata, Apud Petrum Landry, Lugduni, MDLXXXVI.

TORELLA, J. *Opus praeclarum de imaginibus astrologicis*, éd. par N. Weill-Parot, Firenze, SISMEL, 2008.

VALENTI, G. M. *Degli errori popolari d'Italia*, libri sette, divisi in due parti. Appresso Gio. Battista Ciotti Senese, MDCIII.

VANINI, G. C. *Opere*, a cura di F. P. Raimondi e M. Carparelli, Milano, Bompiani, 2010.

WIER, J. *De praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis libri sex*, in *Opera omnia*, Amstelodami, 1660.

ZABARELLA, G. *Opera logica*, sumptibus Lazari Zetzneri, Coloniae, 1597.

STUDI SU GIOVAN BATTISTA DELLA PORTA

AMABILE, L. *Il Santo Ufficio della Inquisizione a Napoli*, voll. II, Tip. S. Lapi, Città di Castello 1892.

AQUILECCHIA, G. *Appunti su G. B. Della Porta e l'Inquisizione*, in «Studi Secenteschi», IX (1968), pp. 3-31, ora in *Schede di Italianistica*, Einaudi, Torino 1976, pp. 219-54.

BADALONI, N. *I fratelli Della Porta e la cultura magica e astrologica a Napoli nel '500*, in «Studi storici», I (1959-60), pp. 677-715, ora in *Inquietudini e fermenti di libertà nel Rinascimento italiano*, Pisa, Edizioni ETS, 2004, pp. 93-126.

BALBIANI, L. *La ricezione della Magia Naturalis di Giovan Battista Della Porta*, in «Bruniana & Campanelliana», V (1999), pp. 277-303.

- *La Magia Naturalis di Giovan Battista Della Porta. Lingua, cultura e scienza in Europa all'inizio dell'età moderna*, Peter Lang, Bern 2001.

BEGUINOT, A. *Di alcuni concetti di geografia botanica nell'opera Phytognomica di Giovan Battista Della Porta*, in «Buletino della Società Botanica Italiana», XI (1902), pp. 140-50.

BELLONI SPECIALE, G. *La ricerca botanica dei Lincei a Napoli*, in *Galileo e Napoli*, a cura di F. Lomonaco e M. Torrini, Napoli, Guida, 1987, pp. 59-79.

- *Conoscenza magica e ricerca scientifica in G. B. Della Porta*, in G. B. DELLA PORTA, *Criptologia*, a cura di G. Belloni, Roma, Centro Internazionale di Studi Umanistici, 1982, pp. 45-101.

CAPUTO, C. *G. B. Della Porta e il Portorealismo nella storia della semiotica*, in «Bollettino di Storia della Filosofia», III (1975), pp. 385-410.

- *La struttura del segno fisiognomico (G. B. Della Porta e l'universo culturale del Cinquecento)*, in «Il Protagonista», XXII (1982), pp. 63-102.
- *Un manuale di semiotica del Cinquecento: Il De humana Physiognomonia di Giovan Battista Della Porta*, in *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*, Atti del Covegno, Vico Equense, 29 settembre - 3 ottobre 1986, a cura di M. Torrini, Napoli, Guida, 1990, pp. 69-91.

CLUBB, G. *Giambattista Della Porta Dramatist*, Princeton University Press, Princeton 1965.

CORSANO, A. *Per la storia del pensiero del tardo Rinascimento, III G. B. Della Porta*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XXXVIII (1959), pp. 76-97, ora in ID., *Per la storia del tardo Rinascimento*, a cura di E. De Bellis, Congedo Editore, Galatina 2002, pp. 91-114.

DE VIVO, R. *Giambattista Della Porta e la traduzione del primo libro dell'Almagesto di Tolomeo e del Commento di Teone*, in *Giambattista Della Porta in Edizione Nazionale*, a cura di R. Sirri, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2007, pp. 81-99.

DOBROWOLSKI, J., *G. C. Vanini e G. B. Della Porta*, «Bollettino di Storia della Filosofia dell'Università degli Studi di Lecce», VIII, 1980-85, ma 1987, pp. 7-13.

- *Giovambattista Della Porta e la sua concezione della scienza utile in pratica*, in «Bollettino di Storia della Filosofia dell'Università degli Studi di Lecce», XI, 1990, pp. 37-48.

EAMON, W. *Natural magic and Utopia in the Cinquecento: Campanella, the Della Porta circle, and the revolt of Calabria*, in «Memorie Domenicane», 26 (1995), pp. 369-402.

ERNST, G. *I poteri delle streghe tra cause naturali e interventi diabolici. Spunti di un dibattito*, in *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*, cit., pp. 167-97.

FEDERICI VESCOVINI, G. *L'ottica italiana nel XVI secolo: Francesco Maurolico e Giambattista Della Porta*, in *Storia della scienza, La civiltà islamica*, v. III (2002), Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, Marchesi Grafiche Editoriali, pp. 700-701.

FIorentino, F. *Della vita e delle opere di Giovan Battista De La Porta*, in «Nuova Antologia», XXI (1880), pp. 251-294, ora in *Studi e ritratti della Rinascenza*, Laterza, Bari 1911, pp. 294-323.

FULCO, G. *Per il «Museo» dei fratelli Della Porta*, in *Rinascimento meridionale e altri studi*, in onore di Mario Santoro, a cura di M. C. Cafisse, F. D'Episcopo, V. Dolla, T. Fiorino, L. Miele, Società editrice napoletana, Napoli 1987, pp. 105-75.

GABRIELI, G. *Giovan Battista Della Porta Linceo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», VIII (1927), pp. 360-97 e 423-31, poi in *Contributi alla storia dell'Accademia dei Lincei*, 2 voll., Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1989, pp. 635-685.

- *Giovambattista Della Porta. Notizie bibliografiche dei suoi mss. e libri*, in «Rendiconti della Regia Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche», VIII (1932), pp. 206-77.

- *Spigolature dellaportiane*, in «Rendiconti dell' Accademia Nazionale Dei Lincei», Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, VII (1935), pp. 491-517.

GONZÁLEZ MANJARRÉS, M. Á. *Anotaciones críticas de Giovan Battista Della Porta a la Fisiognomía de Pseudo Aristóteles*, in *La "mirabile" natura, Magia e scienza in Giovan Battista Della Porta (1615-2015)*, Atti del Convegno Internazionale, Napoli-Vico-Equense, 13-17 ottobre 2015, a cura di M. Santoro, Pisa-Roma, Fabrizio Serra, 2016, pp. 71-79.

INGEGNO, A. *Cardano e Della Porta: alcune premesse per un confronto*, in *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*, cit., pp. 229-242.

LASERRA, L. *Disiecta membra colligere: chirurgia testuale della Villa*, in *Giambattista Della Porta in Edizione Nazionale*, cit., pp. 72-73.

LOPEZ, P. *Inquisizione, stampa e censura nel regno di Napoli tra '500 e '600*, Edizioni del Delfino, Napoli 1974, pp. 153-60.

MAGGI, A. *Magia e demonologia nelle opere di Della Porta*, in *La mirabile natura*, cit., pp. 201-208.

MURARO, L. *Giambattista Della Porta mago e scienziato*, Feltrinelli, Milano, 1978.

MÜLLER-JAHNCKE, W. D. *Die "Phytognomonica" Giovan Battista Della Porta als medizinische Signaturenlehre*, in *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*, cit., pp. 93-99.

NAPOLITANI, P. D. *La matematica nell'opera di Della Porta*, in *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*, cit., pp. 114-166.

OLSCHKI, L. *Bildung und Wissenschaft im Zeitalter der Renaissance in Italien*, Olschki, Leipzig-Firenze 1921, pp. 14-5 e 217-18.

ORSI, L. *Giovan Battista Della Porta (1535-1615): his works on Natural Magic, Oeconomics and Physiognomy*, voll. II, Ph. D. The Warburg Institute, London 1997.

PAOLELLA, A. *Il cielo stellato in Copernico e nella Coelestis Physiognomonica di G. B. Della Porta*, in *La diffusione del Copernicanesimo in Italia 1543-1610*, a cura di M. Bucciattini e M. Torrini, Olschki, Firenze 1997, pp. 189-202.

- *Appunti di filologia dellaportiana*, in *Giambattista Della Porta in Edizione Nazionale*, cit., pp. 161-178.

- *G. B. Della Porta e l'astrologia: la Coelestis physiognomonica*, in *L'edizione nazionale del teatro e l'opera di G. B. Della Porta*, Atti

del Convegno, Salerno, 23 maggio 2002, a cura di M. Montanile, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2004, pp. 19-41.

PAPARELLI, G. *Giambattista Della Porta. I) "Della Taumatologia". II) "Liber Medicus"*, in «Rivista di storia delle scienze mediche e naturali», XLVII (1956), pp. 1-47.

- *Dalla Magia naturale alla Taumatologia*, in *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*, cit., pp. 53-68.

PARASCANDOLO, G. *Notizie autentiche sulla famiglia e sulla patria di Gio: Battista della Porta*. Con Appendice delle famiglie nobili e degli uomini illustri di Vico-Equense, Napoli, Officina Tipo-Litografica E. Pareri, 1903.

PERUZZI, E. *Aspetti della medicina nell'opera di Della Porta*, in *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*, cit., pp. 101-12.

PICCARI, P. *La rinascita dell'Accademia dei Lincei: Federico Cesi e Giovan Battista Della Porta*, in *Ruolo delle società scientifiche in Italia*, Atti della LXVI Riunione della società Italiana per il Progresso delle Scienze, Roma, 12-14 ottobre 2001, Roma, 2002, pp. 367-75.

- *Giovan Battista Della Porta. Il filosofo, il retore, lo scienziato*, Franco Angeli, Milano 2007.

RIZZO, L. *La concezione dei signa rerum nel pensiero di Matteo Tafuri e di Giovan Battista Della Porta*, in «Rinascimento Meridionale. Rivista annuale dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento Meridionale», II (2011), pp. 171-187.

- *Il recupero delle fonti classiche della Retorica di Aristotele e Cicerone nella De humana physiognomonia di Giovan Battista Della Porta*, in *La "mirabile" natura*, cit., pp. 297-305.

SIRRI, R. *L'attività teatrale di Giovan Battista Della Porta*, Napoli, De Simone, 1968.

- *Fortuna di Giambattista Della Porta*, in *Giambattista Della Porta in Edizione Nazionale*, cit., pp. 259-275.

- *Conclusione a L'Edizione Nazionale del Teatro e l'opera di G. B. Della Porta*, Atti del Convegno Salerno 23 maggio 2002, cit., pp. 103-109.

TATEO, F. *Arte e scienza della "Villa"*, in *L'edizione nazionale dell'opera di G. B. Della Porta*, cit.

TORRINI, M. *Giovan Battista Della Porta. Un caso storiografico*, in *Giambattista Della Porta in Edizione Nazionale*, cit., pp. 17-29.

- *La fortuna storiografica di Della Porta*, in *La "mirabile" natura.*, cit., pp. 47-53.

TRABUCCO, O. *Il corpus fisiognomico dellaportiano tra censura ed autocensura*, in «Rinascimento», XLIII (2003), pp. 569-99.

- *Edizioni dellaportiane antiche e nuove*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», III, 2015, pp. 497-534.

- *Nel cantiere della Magia*, in *La "mirabile" natura*, cit., pp. 219-232.

TROMBETTA, V. *Giovan Battista Della Porta nell'editoria napoletana dell'Ottocento*, in *La "mirabile" natura*. cit., pp. 315-323.

VALENTE, M. *Della Porta e l'Inquisizione. Nuovi documenti dell'Archivio del Sant'Uffizio*, in «Bruniana & Campanelliana», V (1999), pp. 415-34.

VASOLI, C. *L'«analogia universale». La retorica come «semeiotica» nell'opera di Della Porta*, in *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*, cit., pp. 31-52.

VERARDI, D. *Le radici medievali della demonologia di Giovan Battista Della Porta e Giulio Cesare Vanini*, «Bruniana & Campanelliana» IX, 2013, pp. 143-152.

- *L'ambigua presenza di Giovanni Pico della Mirandola nella Coelestis physiognomonica di Giovan Battista Della Porta*, in *Giovanni Pico della Mirandola e la dignitas hominis. Storia e fortuna di un discorso mai pronunciato*, Atti del Convegno (Mirandola – Ferrara, 2014), «Schifanoia», 2015, pp. 113-120

- *Giovan Battista Della Porta. Il dibattito italiano sull'occulto naturale e l'astrologia (sec. XV-XVI)*, in *La mirabile natura La "mirabile" natura*, cit., pp. 241-250.

- *Occulte naturelle et Astrologie chez Della Porta. L'attrction magnetique*, «Rinascimento Meridionale», 2016, pp. 61-68

VIG, E. *Moralità e segni fisiognomici nel Della fisonomia dell'uomo di Giovan Battista Della Porta*, in *La "mirabile" natura*, cit., pp. 111-123.

ALTRI STUDI

AGRIMI, J. *Ingeniosa scientia nature. Studi sulla fisiognomica medievale*, Firenze, Sismel Edizioni Del Galluzzo, 2000.

ALLEN, M. J. B., *Marsilio Ficino: Demonic Mathematics and the Hypothenuses of the Spirit*, in *Natural Particulars: Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, ed. by A. Grafton and N. Siraisi, Cambridge (Mass.) 1999, p. 121-137.

AMABILE, L. *Il Santo Ufficio della Inquisizione a Napoli*, voll. II, Città di Castello, Tip. S. Lapi, 1892

ANTONACI, A. *Francesco Storella, filosofo salentino del Cinquecento*, Galatina, Editrice Salentina, 1966.

- *La formazione filosofica del Galateo e sue influenze su alcuni pensatori Salentini*, Estratto dagli *Atti delle Giornate Galateane*, Galatone, 1970, pp. 1-16.

- *Ricerche sull'aristotelismo del Rinascimento. Marcantonio Zimara*, vol. I: *Dal periodo padovano al periodo presalernitano*, Galatina, Editrice Salentina, 1971.

- *Ricerche sull'aristotelismo del Rinascimento: Marcantonio Zimara*, vol. II: *Dal periodo salernitano al secondo periodo padovano*, Galatina, Editrice Salentina, 1978

AZZOLINI, M. *The duke and the stars. Astrology and politics in Renaissance Milan*, London, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 2013.

BALBIANI, L. *Tra gli scaffali della biblioteca di don Ferrante. Segreti della natura, magia popolare e scienza*, in *Magia e stregoneria nel Rinascimento*, a cura di G. Ernst e G. Giglioni, Roma, Carocci, 2012, pp. 99-115.

BALDINI, U. - SPRUIT, L. *Catholic Church and modern science: documents from the archives of the Roman Congregations of the Holy Office and the Index. Sixteenth-century documents*, Libreria Ed. Vaticana, 2010; *Dizionario storico dell'Inquisizione*, 4 voll., a cura di A. Prosperi, V. Lavenia, J. Tedeschi, Pisa, Edizioni della Normale, 2010.

BANFI, L. *Scuola e educazione nella Milano dell'ultimo Quattrocento*, in *Milano nell'età di Ludovico il Moro*, Atti del Convegno internazionale, 28 febbraio-4 marzo 1983, Vol. 2, pp. 387-395.

BARBIERATO, F. *La letteratura magica di fronte all'Inquisizione veneziana fra '500 e '700*, in *Magia, Alchimia, Scienza dal '400 al '700. L'influenza di Ermete Trismegisto*, voll. II, a cura di C. Gilly e C. van Heertum, Firenze: Centro Di, 2005, v. I, pp. 135-158 .

BERTELLI, S. *Abioso, Giovan Battista*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, I, 1960.

BIANCA, C., *Introduzione a C. SALUTATI, De fato et fortuna*, a cura di Concetta Bianca, Firenze, Olschki, MCMLXXXV, pp. VII-CXXX.

- *Coluccio Salutati e l'invenzione dell'Umanesimo*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Firenze, 29-31 ottobre 2008, a cura di Concetta Bianca, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010.

BIANCHI, LORENZO *Rinascimento e libertinismo. Studi su Gabriel Naudé*, Napoli, Liguori, 1966.

- *Signatura rerum. Segni, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1987.

BIANCHI, LUCA. *Rusticus mendax: Marcantonio Zimara e la fortuna di Alberto Magno nel Rinascimento italiano*, in *Studi sull'aristotelismo rinascimentale*, Padova, Il Poligrafo, 2003, pp. 209-223.

- *"Aristotele fu uomo e potè errare: sulle origini medievali della critica al principio di autorità"*, in *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Padova, Il Poligrafo, 2003, pp. 101-132.
- *I contenuti dell'insegnamento: arti liberali e filosofia nei secoli XIII-XVI*, in *Storia delle Università in Italia*, voll. 3, a cura di Gian Paolo Brizzi, Piero del Negro e Andrea Romano, Messina, Sicania, 2007, v. II, pp. 117-141

BIARD, J. *Quante tipologie di dimostrazione? Origini incrociate nella tradizione degli Analitici secondi*, «Schede Medievali» 52 (2014), pp. 71-78.

BLUM, P. R. *Qualitates occultae: Zur philosophischen Vorgeschichte eines Schlüsselbegriffs zwischen Okkultismus und Wissenschaft*, in *Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance*, ed. August Buck, Wiesbaden, 1992, pp. 45-64.

BOOL, F. - BEZOLD, C. - GUNDEL, W. *Storia dell'astrologia*, Roma-Bari, Laterza, 1985.

BOUDET, J-P. *Entre science et nigromancie. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval, (XII-XV siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006.

- *Magie et illusionnisme entre Moyen Âge et Renaissance: Les Annulorum experimenta attribués à Pietro d'Abano*, in *Médecine, astrologie et magie entre Moyen Âge et Renaissance: autor de Pietro d'Abano*, textes réunis par Jean-Patrice Boudet, Franck Collard et Nicolas Weill-Parot, Firenze: Sismel Edizioni del Galluzzo, 2013, pp. 247-294

BOUREAU, A. *Satana eretico. Nascita della demonologia nell'Occidente medievale (1280-1330)*, trad. It., Baldini Castoldi Dalai, Milano, 2004.

BOTTIN, F. *Strumentalismo e "macchinismo" nell'universo astrologico di G. Pontano*, in *Platonismo e aristotelismo nel Mezzogiorno d'Italia (secc. XIV-XVI)*, testi della VII Settimana Residenziale di Studi Medievali, Carini, 19-25 ottobre 1987, a cura di G. Roccaro, Officina di Studi Medievali, Palermo 1989, pp. 167-68.

- *La logica come metodologia scientifica*, in *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità*, a cura di G. Piaia, Roma-Padova, Antenore, 1992, pp. 33-55.

BUCCOLINI, C. *Il diavolo nel Malleus maleficarum*, in *Il diavolo nel Medioevo*, Atti del XLIX Convegno storico internazionale, Todi, 14-17 ottobre 2012, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2013, pp. 519-551.

BURNETT, C. - BOS, G. *Al-Kindi on Weather-Forecasting, Editions and Traslations of Extant Version of this Letters, On Moistures and Rain and on the Causes attributed to the Higher Bodies which indicate the Origino of Rains*, Leiden, 1998.

CARMODY, F. *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Traslation*, Berkeley and Los Angeles, 1956.

CAROTI, S. *La critica contro l'astrologia di Nicola Oresme e la sua influenza nel Medioevo e nel Rinascimento*, «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei», ANNO CCCLXXVI, 1979. Serie VIII – Volume XXIII, fascicolo 6, Roma, Accademia azionale dei Lincei, 1979, 545-685.

- *L'astrologia in Italia*, Roma, New Compton editori, 1983.
- *Le fonti medievali delle Disputationes ad versus astrologiam divinatricem*, in *Nello specchio del cielo. Giovanni Pico della Mirandola e le Disputationes contro l'adtrologia divinatoria*, Atti del Convegno di studi, Mirandola, 16 aprile 2004 – Ferrara, 17 aprile 2004, a cura di Marco Bertozzi, Firenze, Olschki, 2008, pp. 67-93

CAVINI, W. *Un inedito di Giovan Francesco Pico della Mirandola: la 'quaestio de falsitate astrologiae'*, «Rinascimento», n.s., XIII, 1973, pp. 137-171.

CÉARD, J. *La nature et les prodiges. L'insolite au XVI^e siècle, en France*, Genève, Librairie Droz, 1977.

- *Il simulacro illusorio del diavolo*, in *I vincoli della natura*, , pp. 135-150.

CELASCHI, M. - GREGORI, A. *Da Girolamo Ruscelli a Alessio Piemontese*.

I Secreti dal Cinque al Settecento, Manziana, Vecchiarelli, 2015.

CHANDELIER, J. *La réception du Canon d'Avicenne: médecine arabe et milieu universitaire en Italie avant la Peste noire*. (Thèse de doctorat en Histoire des sciences au Moyen Âge), 2007.

CHENU, M. D. *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1969.

CHOISNARD, P. *Langage astral (Traité sommaire d'Astrologie scientifique)* (1902), Paris, Les Editions Traditionnelles, 1983.

- *Saint Thomas d'Aquin et l'influence des astres*, Paris, Éditions traditionnelles, 1983.

CILIBERTO, M. *Pensare per contrari: disincanto e utopia nel Rinascimento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005.

CLARKE, D. M. *Occult Powers and Hypotheses: Cartesian Natural Philosophy under Louis XIV*, Oxford, 1989.

COPENHAVER, B. P. *Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the De vita of Marsilio Ficino*, «Renaissance Quarterly», 37 (1984), pp. 523-54.

CORBINI, A. *La teoria della scienza nel XIII secolo. I Commenti agli Analitici Secondi*, Firenze, SISMEL, MMVI.

CORSANO, A., *L'originalità di A. De Ferraris, il Galateo*, in Studi su Antonio De Ferraris Galateo, Atti delle giornate galateane, 15-16 novembre 1969, Galatone, Domus Galateana, pp. 1-12.

CORSI, C. *Maffei, Giovanni Camillo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, (vol. 67), 2006, pp. 234-235.

CORVAGLIA, L. *Cinquecento Salentino. Cesare Rao di Alessano*, «La Gazzetta del Mezzogiorno» del 3-II-1949.

- *Cesare Rao di Alessano. Cenni biografici*, «L'Albero», V, 1952, pp. 97-110.
- *Le opere di Giulio Cesare Vanini e le loro fonti*, voll. 2, Galatina, Congedo, 1990.

CORVINO, F. *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Roma, Dedalo Libri, 2006, pp. 244-245.

COSÌ, L. *Que' libri onde m'incolperanno haver tolto. Florilegi musicali di un filosofo del Cinquecento*, in *Alessano tra Storia e Storiografia*, a cura di M. Spedicato, Galatina, Edipan, 2011, pp. 39-41.

CRISCIANI, C. *Fatti, teorie, "narratio" e i malati a corte. Note su empirismo in medicina nel tardo medioevo*, in *Fatti: storie dell'evidenza empirica*, a cura di S. Cerutti, G. Pomata, «Quaderni storici», 36, 3, 2001, pp. 695-718.

- *Medicina e filosofia nel Medioevo: aspetti e fasi di un rapporto discusso*. «I Castelli di Yale», IX (9), 2008, pp. 9-35.

CULIANU, I. *Eros et Magie à la Renaissance*, Paris, Flammarion, 1984.

D'ALVERNY, M. T. *Pietro d'Abano traducteur de Galien*, «Medioevo», II, 1985, pp. 19-64.

- *Avicenne en Occident*, Paris, Vrin, 1993.

DAGRON, T. *La doctrine des qualités occultes dans le De incantationibus de Pomponazzi*, «Revue de métaphysique et de morale», 49 (2006), pp. 3-20.

DASTON & PARK, *Le meraviglie del mondo. Mostri, prodigi e fatti strani dal Medioevo all'Illuminismo*, Roma, Carocci, 2000.

DAVY, M.-M. *Iniziazione al Medioevo. La filosofia nel secolo XII*, tr. it. di Costante Marabelli, Milano, Jaca Book, 1990.

DE BELLIS, E. *Il pensiero logico di Agostino Nifo*. Galatina, Congedo, 1997.

- *Nicoletto Vernia. Studi sull'aristotelismo del XV secolo*, Firenze, Olsckhi, 2012.

DE ROSA, D. *La bibliografia relativa a Coluccio Salutati negli ultimi venticinque anni*, in *Atti del convegno Coluccio Salutati cancelliere e letterato*. Buggiano Castello, 27 maggio 2006, Buggiano, Comune di Buggiano, 2007, pp. 19 e 27.

DE HAAS, F. A. J. - LEUNISSEN M. - MARTIJN M (ed. by), *Interpreting Aristotle's Posterior Analytics in Late Antiquity and Beyond*, Leida, BRILL, 2010.

DEL SOLDATO, E. *Simone Porzio. Un aristotelico tra natura e grazia*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010.

DE NICHILLO, M. *I poemi astrologici di Giovanni Pontano. Storia del testo*, Bari, Dedalo 1975.

DIMITRI, G. L. *Le ricerche su Matteo Tafuri, mago ed eretico salentino. Bilancio degli studi recenti*, «Aprosiana», IX, 2001, pp. 147-158.

EAMON, W. *La Scienza e i Segreti della Natura. I "Libri di Segreti" nella cultura medievale e moderna*, tr. it. di R. Repetti, Genova, ECIG, 1994 [EAMON, W. *Science and the Secret of Nature: Books of Secrets in*

Medieval and Early Modern Culture, Princeton, N. J., 1994].

ERNST, G. *Dalla bolla Coeli et terrae all'Inscrutabilis. L'astrologia tra natura, religione e politica nell'età della Controriforma*, in *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Franco Angeli, Milano, 1991, pp. 255-279.

cit., pp. 255-280.

- *Astrologia e critica del soprannaturale in Vanini*, in *Religione, ragione e natura*, cit., pp. 220-236.
- *Tommaso Campanella*, Roma-Bari, Laterza, 2002.
- *Magia, divinazione e segni in Tommaso Campanella*, in *La magia nell'Europa moderna tra antica sapienza e filosofia naturale*, Atti del Convegno, Firenze, 2-4 ottobre 2003), a cura di F. Meroi, con la collaborazione di E. Scapparone, 2 voll., vol. 2, pp. 589-611.
- *Il Rinascimento: magia e astrologia*, in *Storia della scienza*, Treccani, pp. 667-684.

FEDERICI VESCOVINI, G. *Studi sulla prospettiva medievale*, Torino, Giappichelli, 1965.

- *Astrologia e Scienza. La crisi dell'aristotelismo sul cadere del Trecento e Biagio Pelacani da Parma*, Firenze, Vallecchi, 1979.
- *Su alcune testimonianze dell'influenza di Alberto Magno come 'metafisico', 'scienziato' e 'astrologo' nella filosofia padovana al cadere del secolo XIV: Angelo da Fossombrone e Biagio Pelacani da Parma*, in *Albert der Grosse. Sein Zeit, sein Werk, seine Wirkung*, a cura di A. Zimmermann, G. Vuillemin-Diem, Berlin, *Miscellanea Mediaevalia* 14, pp. 155-176.
- *L'importanza della matematica, tra aristotelismo e scienze moderne in alcuni filosofi padovani della fine del secolo XIV*, in *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Atti del 25° Anno Accademico del Centro per la storia della tradizione aristotelica nel Veneto, 2 voll., a cura di L. Olivieri, Padova, Antenore MCMLXXXIII, v. II, pp. 661-684.
- *"Arti" e filosofia nel secolo XIV. Studi sulla tradizione aristotelica e i "moderni"*, Firenze, Vallecchi, 1983.
- *L'astrologia all'Università di Ferrara nel Quattrocento*, in *La rinascita del sapere*, a cura di P. Castelli, Venezia, Marsilio, 1991, pp. 293-306.
- *Introduzione a PIETRO D'ABANO, Trattati di astronomia*, Padova, Editoriale Programma, 1992.

- *La simmetria del corpo umano nella Physiognomica di Pietro d'Abano, un canone estetico*, in *Concordia discors. Studi su Nicolò Cusano e l'Umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, a cura di G. Piaia, Padova, Antenore, 1993, p. 347-360.
- *Le 'Vite' dei Matematici arabi di Bernardino Baldi*, in *Storici, filosofi e cultura umanistica a Gubbio tra Cinque e Seicento*, Spoleto, 6-8 aprile 1995, Atti del Convegno a cura di P. Castelli e G. Pellegrini, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1997, pp. 57-72.
- *I programmi degli insegnamenti del Collegio di Medicina, Filosofia e Astrologia, dello Statuto dell'Università di Bologna del 1405*, in *Roma magistra mundi. Itineraria culturae mediaevalis. Mélanges offerts au Père L. E. Boyle a l'occasion de son 75e anniversaire*, ed. Jacqueline Hamesse, t. I., Louvain-la-Neuve, 1998, pp. 193-223.
- *Note à propos de la tradition latine des livres de météorologie d'Alkindi et Léonard*, in *Tutte le opere non son per istancarmi*, Raccolta di scritti per i settantanni di Carlo Pedretti, a cura di F. Frosini, Roma, Edizioni Associate, 1998, pp. 101-112.
- *Gianfrancesco Pico, la vanità dell'astrologia e la stregoneria*, in *Giovanni e Gianfrancesco Pico. L'opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, a cura di P. Castelli, Firenze, Olsckhi, MCMXCVIII, pp. 213-228.
- *Il problema dell'Ateismo di Biagio Pelacani da Parma, Doctor Diabolucus*, in *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, Sonderdruck, Harrassowitz Verlag in Kommission, 1999, pp. 193-214.
- *Les Vite di Matematici Arabi de Bernardino Baldi (Urbino 1553-1617)*, in *Between Demonstration and Imagination, Essays in the History of Science and Philosophy presented to John D. North*, ed by L. Nauta e A. Vanderjagt, Leiden, Bull, 1999, pp. 395-480.
- *L'espressività del cielo di Marsilio Ficino, lo Zodiaco medievale e Plotino*, in «Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter», Band 1, 1996, pp. 111-125.
- *Filosofia e scienza classica, arabo-latina medieval e l'età moderna*, Ciclo di seminari internazionali a cura di G. Federici Vescovini, Louvain-La -Neuve, 1999.

- *La médecine synthèse d'art et de science selon Pierre d'Abano*, in *Les doctrines de la science de l'antiquité à l'âge classique*, a cura di Roshdi Rashed, Joel Biard, Lovanio, Peeters, 1999, pp. 236-255.
- *Note di commento a alcuni passi del «Libro di pittura». «L'astrologia che nulla fa senza la prospettiva»*, in *Leonardo e Pico. Analogie, contatti, confronti*, Atti del Convegno di Mirandola, 10 maggio 2003, a cura di F. Frosini, Firenze, Olschki, 2005, pp. 99-129.
- *La divinazione astrologica araba e Abu-Mashar (Albumasar)*, in *Il futuro. Previsione, pronostico, profezia*, a cura di A. Lepschy e M. Pastore Stocchi, Venezia, Istituto veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 2005, pp. 223-238.
- *La teoria della virtus occulta nella dottrina medica di Arnaldo di Villanova e di Pietro d'Abano*, in *Ecriture et réécriture des textes philosophiques médiévaux: volume d'hommage offert à Colet Sirat*, Turnhout, Brepols, 2006, 107-136.
- *Medioevo Magico. La magia tra religione e scienza nei secoli XIII e XIV*, Torino, Utet, 2008, pp. 277-311.
- *Le Moyen Âge magique. La magie entre religion et science aux XIII^e et XIV^e siècles*, Paris, Vrin, 2011.
- *Coluccio Salutati e Paolo Dagomari sull'astrologia delle scelte (elezioni)*, in *Le radici umanistiche dell'Europa. Coluccio Salutati cancelliere e politico*, Firenze, Edizioni Polistampa, 2012, pp. 369-384.
- *Circolazione dei saperi nel Mediterraneo. Filosofia e scienze (Secoli IX-XVII)*, a cura di G. Federici Vescovini e A. Hasnawi, Fiesole, Cadmo, 2013.
- *La storia astrologica universale. L'oroscopo delle religioni tra Medioevo e Rinascimento*, in *Medieval and Renaissance astrology*, Special Issue ed. by D. Verardi, «Philosophical readings» 2015, pp: 8-41.

FERRONE, V. *I profeti dell'Illuminismo*, Roma-Bari, Laterza, 1989.

FIGORILLI, M. C. *L'argute, et facete lettere di Cesare Rao: paradossi e plagi (tra Doni, Lando, Agrippa e Pedro Mexia)*, «Lettere italiane» 3, 2004, pp. 410-441.

- *L'Argute et facete lettere di Cesare Rao: paradossi e plagi*, in

Meglio ignorante che dotto. L'elogio paradossale in prosa nel Cinquecento, Napoli, Liguori, 2008, pp. 151-236

FORLIVESI, M. *La filosofia universitaria tra XV e XVII secolo*, Padova, CLEUP, 2013.

FORNERO, G. *Ateismo*, in *Dizionario di filosofia* di Nicola Abbagnano, terza edizione aggiornata ed ampliata da Giovanni Fornero, Torino, Utet, 1998, p. 95.

FOUCAULT, M. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

FRAJESE, V. *Nascita dell'Indice. La censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Controriforma*, Brescia, Morcelliana, 2006.

GARFAGNINI, G. C. *La polemica antiastrologica del Savonarola ed i suoi precedenti tomistici*, in *Filosofia, scienza e astrologia nel Trecento europeo: Biagio Pelacani Parmense*, a cura di G. Federici Vescovini e F. Barocelli, Padova, Il Poligrafo, 1992, pp. 155-179.

- *La questione astrologica tra Savonarola, Giovanni e G. F. Pico*, in *Nello Specchio del cielo*, cit., pp. 117-141.

GARIN, E. *La "dignitas hominis" e la letteratura Patristica*, «La Rinascita», I (1938), pp. 102-146, ora in E. GARIN, *Interpretazioni del Rinascimento*, voll. II, a cura di Michele Ciliberto, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2009, v. I, pp. 1-32.

- *La disputa delle arti nel Quattrocento*, a cura di E. Garin, Firenze, Vallecchi Editore, 1947.
- *L'Umanesimo italiano*, Roma-Bari, Laterza, 2004 [1959], p. 46.
- *Lo Zodiaco della vita*, Bari, Laterza, 1976.
- *Phantasia e imaginatio fra Ficino e Pomponazzi*, in *Phantasia-Imaginatio*, V Colloquio Internazionale, Roma 9-11 gennaio 1986, a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1988, p. 3-20.
- *Medioevo e Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 2007².

GATTO, R. *La meccanica a Napoli ai tempi di Galileo*, Napoli, La Città del Sole, 1996.

GIGLIONI, G. *Magia e filosofia naturale*, in *La filosofia del Rinascimento*, a cura di G. Ernst, Roma, Carocci, 2003, pp. 159-177.

- *Nature and Demons: Girolamo Cardano interpreter of Pietro d'Abano*, in *Continuities and disruptions between the Middle Age and the Renaissance*, edited by Charless Burnett, José Meirinhos, Jacqueline Hamesse, Louvain-La-Neuve, 2008, pp. 89-112.

GILLY, C. *Un bel trattato ermetico del Paracelsismo: il De Tribus Facultatibus di Alexander Von Suchten*, in *Magia, Alchimia, Scienza dal '400 al '700*, cit., v. I, pp. 185-198.

- *Paracelsismo per filosofi: Petrus Severinus*, in *Magia, Alchimia, Scienza dal '400 al '700*, cit., v. I, pp. 219-240.

GRAIFF, F. *Aspetti del pensiero di Pietro Pomponazzi nelle opere e nei corsi del periodo bolognese*, in «Annali dell'Istituto di filosofia. Università di Firenze», I, 1979, pp. 110-120.

GREGORY, T. *Astrologia e teologia nella cultura medievale*, in *Mundana Sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1992, pp. 291-328.

- *Principe di questo mondo. Il diavolo in Occidente*, Roma-Bari, Laterza, 2013.

GURTLER, J. *Sympathy in Plotinus*, in «International Philosophical Quarterly», XXIV, 1984, pp. 395-406.

HENRY, J. *Occult Qualities and the Experimental Philosophy: Active Principles in Pre-Newtonian Matter Theory*, «History of Science», 24, 1986, pp. 335-81.

HUTCHISON, K. *What Happened to Occult Qualities in the Scientific Revolution?*, «Isis», 73, 1982, pp. 233-53.

- *Dormitive Virtues, Scholastic Qualities, and the New Philosophies*, «History of Science» 29, 1991, pp. 245-78;

JACQUART, D. – MICHEAU, F. *La médecine arabe et l'occident médiéval*, Paris, Editions Maisonneuve et Larose, 1990.

KLEIN, R. *La Forme et l'Intelligible*, Paris, Gallimard, 1970.

KLIBANSKY, R. – PANOFSKY, E. – SAXL, F. *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, Torino, Einaudi, 1983.

KRISTELLER, P. O. *La teoria dell'appetito naturalie in Marsilio Ficino*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 18, 1937, pp. 234-256.

- *The philosophy of Marsilio Ficino*, trad. it. *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, Sansoni, 1953

- *Iter italicum*, Warburg Institute – Brill, London – Leiden, 1957, II.
- *Il pensiero e le arti nel Rinascimento*, trad. it. di M. Baiocchi, Roma, Donzelli Editore, 2005.

JACQUART, D. *La réception du Canon d'Avicenne: Comparaison entre Montpellier et Paris aux XIII^e et XIV^e siècles*, dans *Histoire de l'École médicale de Montpellier*. Colloque du 110^e Congrès National des sociétés savantes, Montpellier 1985, Section d'histoire des sciences et des techniques, Paris, 1985, pp. 69-77.

- *Lectures universitaires du Canon d'Avicenne*, dans J. Janssens et D. De Smet éd., *Avicenna and His Heritage*, Louvain, 2002, pp. 313-324.
- *Autour de la Compilatio phisionomiae de Pietro d'Abano*, dans *Médecine, astrologie et magie entre Moyen Âge et Renaissance: autor de Pietro d'Abano*, cit., pp. 204-231.

LAVENIA, V. *Possessione demoniaca, Inquisizione ed esorcismo in età moderna: Il caso italiano (secoli XVI-XVII)*, in *Devozioni, pratiche e immaginario religioso. Espressioni del cattolicesimo tra 1400 e 1850*, a cura di R. Millar, R. Rusconi, Roma, Viella, 2011, p. 203-230.

- *La medicina dei diavoli: il caso italiano, secoli XVI-XVII*, in *Médecine et religion: compétitions, collaborations, conflits (XIIIe-XXe siècles)*, Roma, École française de Rome, 2013, pp. 163-194.

LELLI F. (a cura di), *Giovanni Pico e la cabbalà*, Firenze, Olschki, 2016.

LIBONI, G. *L'experimentum nella medicina pratica di Antonio Musa Brasavola*, in *L'Umanesimo scientifico nelle Terre degli Estensi*, Atti del Convegno internazionale XVIII Settimana di Alti Studi Rinascimental Ferrara, 29-31 ottobre 2015, in «Schifanoia», 2016, 50-51, pp. 21-33.

LONGO, C. *Francesco Storella: l'editore, l'erudito, lo studioso di logica*, (Tesi di dottorato, Università del Salento), 1994.

LOPEZ, P. *Inquisizione, stampa e censura nel regno di Napoli tra '500 e '600*, Napoli, Edizioni del Delfino, 1974, pp. 153-60.

LUCENTINI, P. – PERRONE COMPAGNI, V. *I testi e i codici di Ermete nel Medioevo*, Firenze, Polistampa, 2001.

LUCENTINI, P. *Platonismo, ermetismo, eresia nel Medioevo*, Lovanio la Nuova, Fidem, 2007.

MACÌAS VILLALOBOS, C. *Ciencia de los astros y creencias astròlogicas en el pensamiento de san Augustin*, Madrid, Ediciones Clásical, 2004.

MAGGI, A. *Angeli, demoni, diavoli*, in *I vincoli della natura. Magia e stregoneria nel Rinascimento*, a cura di G. Ernst e G. Giglioni, Roma, Carocci, 2012, pp. 119-134.

- *Satan's Rhetoric. A Study of Renaissance Demonology*, Chicago, University of Chicago Press, 2001, nonché *In the Company of Demons. Unnatural Beings, Love, and Identity in the Italian Renaissance*, Chicago, University of Chicago Press, 2006.

MAHONEY, E. P. *Albert the Great and the Studio Patavino in the late Fifteen and Early Sixteenth Centuries*, in *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980*, a cura di J. A. Weisheipl, Toronto, 1980, pp. 537-563

MAIOCCHI, R. *Codice diplomatico dell'Università di Pavia*, Pavia, 1905 – 1915, vol. I, doc. 305, p. 334.

MARCIALIS, M. T. *Il ruolo dell'immaginazione nella filosofia di Giulio Cesare Vanini*, in *Giulio Cesare Vanini e il libertinismo*, Atti del Convegno di Studi, Taurisano 28-30 ottobre 1999, a cura di F. P. Raimondi, Galatina, Congedo, 2000, pp. 3-18.

MIGNUCCI, M. *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele*, Commento agli Analitici secondi, I, Padova, Antenore, 1975.

MINIERI-RICCIO, C. *Cenno storico delle Accademie fiorite nella città di Napoli*, in «Archivio storico per le province napoletane», V (1880).

MINIO-PALUELLO, L. *Note sull'Aristotele Latino Medievale. XIV. Frammenti del commento perduto d'Alessandro d'Afrodizia ai 'Secondi Analitici' tradotto da Giacomo Veneto, in un codice di Goffredo di Fontaines (Parigi, B. N. Lat. 16080)*, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 54 (1962), pp. 131-7 (ripreso in *Opuscola. The Latin Aristotle*, Amsterdam 1972, pp. 442-8).

MORAUX, P. *Le commentaire d'Alexandre d'Afrodise aux « Seconds Analytiques » d'Aristote*, Berlin, de Gruyter, 1979.

MOSCHEO, R. *Francesco Maurolico tra Rinascimento e scienza galileiana*, Messina, Samperi, 1988.

- *Matematica, filologia e codici in una lettera inedita della fine del Cinquecento*, «Helikon», XXXIII-XXXIV, 1993-94, pp. 1-41.

NAPOLITANI, P. D. *Maurolico e Commandino*, in *Il meridione è le scienze (secoli XVI-XIX)*, Atti del convegno di Palermo, 14-16 maggio 1985, a cura di P. Nastasi, Palermo, Istituto Gramsci siciliano, 1988, pp. 281-316.

- *Francesco Maurolico*, in *Storia della scienza, Medioevo Rinascimento*, v. IV (2001), cit., pp. 842-844.

NARDI, B. *La dottrina d'Alberto Magno sulla «inchoatio formae»*, in *Studi di Filosofia Medievale*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1960, pp. 69-101.

- *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, Le Monnier, 1965.
- *Naturalismo e Alessandrismo nel Rinascimento*, a cura di M. Sgarbi, Travagliato-Brescia, Edizioni Torre d'Ercole, 2012.

NOVI CHAVARRIA, E. *I Rinascimenti napoletani*, in *Il Rinascimento italiano e l'Europa*, Volume Primo, a cura di M. Fantoni, Vicenza, Angelo Colla Editore, pp. 249-264.

LE GOFF, J. *Le merveilleux dans l'Occident médiéval*, in *L'Etrange et le Merveilleux dans l'Islam médiéval* (Colloque organisé par l'Association pour l'Avancement des Etudes Islamique, Paris 1974) ed. M. Arkound, J. Le Goff, T. Fahd, M. Rodinson, Paris, 1978, pp. 61-79.

MANDOSIO, J. M. *Problèmes et controverses: à propos de quelques publications recente sur la magie au Moyen Âge et à la Renaissance*, «Aries, Journal for the Study of Western Esotericism», 2007, 7, pp. 207-225.

MIKKELI, H. *An Aristotelian Response to Renaissance Humanism: Jacopo Zabarella on the Nature of Arts and Sciences*, Helsinki, SHS, 1992.

PAGEL, W. *Paracelso. Un'introduzione alla medicina filosofica nell'età del Rinascimento*, Milano, Il Saggiatore, 1989.

PALADINI, A. *Il pensiero psicologico e gnoseologico di Marco Antonio Zimara*, Galatina, Congedo, 2002.

- *Il pensiero logico di Francesco Storella*, Galatina, Congedo, 2009.

PAPULI, G. *Girolamo Balduino. Ricerche sulla logica della scuola di Padova nel Rinascimento*, Manduria, Lacaída, 1967.

- *Platonici salentini del tardo Rinascimento*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli studi di Bari», XII, 1967, pp. 5-90.
- *Cesare Rao, Scipione Gadaleta e l'uccisione di Donato Lècari (con documenti inediti)*, in *Almanacco Salentino, 1970-72*, Galatina, Congedo, 1972, pp. 129-51.
- *Altre annotazioni sui pensatori salentini del Cinquecento*, «Bollettino

di Storia della filosofia dell'Università degli Studi di Lecce», II (1978), pp. 252-304.

- *La teoria del regressus come metodo scientifico in Aristotelismo veneto e scienza moderna*, cit., v. 1, pp. 221- 277.

- *Giulio Cesare Vanini di Taurisano e le sue opere*, in G.C.Vanini, *Opere*, a c. di G. Papuli e F. P. Raimondi, Galatina, Congedo, 1990, pp. 48-55.

- *Le aspirazioni e le delusioni di Cesare Rao*, in *Platonici salentini del tardo Rinascimento*, Nardò: Besa, 2001, pp. 9-44.

- *Studi Vaniniani*, Galatina, Congedo, 2006.

PARAVICINI-BAGLIANI, A. *Le Speculum astronomiae. Une énigme? Enquête sur les manuscrits* (Micrologus Library 6), Firenze, SISMEL, 2001.

PASTORE STOCCHI, M. *Pagine di storia dell'umanesimo italiano*, Milano, Franco Angeli, 2014.

PENNISI, N. *Cortese, Giulio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 29, 1983.

PEREIRA, M. *Il Tractatus novus de astronomia del Lullo*, «Medioevo» 2, 1976, pp. 169-277.

- *Alchimia*, a cura di M. Pereira, Milano, Mondadori, 2006.

PERIFANO, A. *Alchimie et philosophie de la nature chez Evangelista Quattrami*, in *Alchimie et philosophie à la Renaissance*, Actes du Colloque international de Tours (4-7 décembre 1991), réunis sous la direction de J.-C. Argolin et S. Matton, Paris, VRIN, 1993, pp.253-264: pp. 258-259.

- *Considérations autour de la question du paracelsisme en Itali eau XVI^e siècle: les Dédicaces d'Adam De Bodenstein au doge de Venise et à Côme I de Médicis*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», LXII, 2000, pp. 49-61.

- *La théorie cachée ou de la pratique vulgarisée dans le Compendio de i secreti rationali (1564) de Leonardo Fioravanti*, in *Ouvrages miscellanées et théories de la connaissance. Études réunies par Dominique De Courcelles*, coll. «Études et rencontres de l'école des Chartes», 2003, n. 12, pp. 117-129.

- *Pline l'Ancien à la Renaissance*, «Archives Internationales d'Histoire des Sciences», 61, 2011, ed. par A. Perifano, pp. 1-167.

PERRONE COMPAGNI, V. *Le immagini del medico Gerolamo Torella*, «Annali dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Firenze, Facoltà di

Lettere e Filosofia», I, 1979, pp. 17-45.

- *Pico sulla magia: problemi di causalità*, in *Nello specchio del cielo*, cit., pp. 95-115.
- *Natura maga. Il concetto di natura nella discussione rinascimentale sulla magia*, in *Natura. XII Colloquio Internazionale*, Roma, 4-6 gennaio 2007, a cura di D. Giovannozzi e M. Veneziani, Firenze, Olschki, 2008, pp. 243-267.
- *Abracadabra: le parole nella magia (Ficino, Pico, Agrippa)*, «Rivista di Estetica», 42, 2002, pp. 105-130.
- *Circe, la «virtus loci» e il determinismo nel De incantationibus di Pomponazzi*, in «Annali del Dipartimento di Filosofia (Nuova Serie)», XII, 2006, pp. 5-32.
- «*Artificiose operari*». *L'immaginazione di Avicenna nel dibattito medievale sulla magia*, in *Immaginario e immaginazione nel Medioevo*, a cura di M. Bettetini e F. Paparella, con la collaborazione di R. Furlan, Louvain-La-Neuve 2009, pp. 271-296.

PIAIA, G. *L'immagine di Pietro d'Abano nella storiografia filosofica del Sei-Settecento*, in *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Atti del 25° Anno Accademico del Centro per la storia della tradizione aristotelica nel Veneto, a cura di L. Olivieri, Padova, Antenore MCMLXXXIII, v. II, pp. 843-859.

D. PIRILLO, *Magia e machiavellismo: Giordano Bruno tra 'praxis' magica e vita civile*, in *La magia nell'Europa moderna*, cit., vol. 2, pp. 513-542.

PIZZAMIGLIO, P. *L'astrologia in Italia all'epoca di Galileo Galilei (1550-1650)*, Milano, Vita e Pensiero, 2004.

PIZZANI, U. *Astrologia ed astronomia nel pensiero dei Padri*, in *L'astrologia e la sua influenza nella filosofia, nella letteratura e nell'arte dall'antichità classica al Rinascimento*, Milano, Nuovi Orizzonti, 1992, pp. 65-85.

POMPEO FARACOVI, O. *Scritto negli astri. L'astrologia nella cultura dell'Occidente*, Venezia, Marsilio, 1996.

- *Tra Ficino e Bruno: gli animali celesti e l'astrologia nel Rinascimento*, «Bruniana & Campanelliana», I, 2002, pp. 197-232.
- *Gli astrologi e la magia*, in *La magia nell'Europa moderna*, cit., pp. 147-63.
- *La polemica antiastrologica di Giovanni Pico della Mirandola*, in *Il linguaggio dei cieli*, cit., pp. 91-107.

- *The return to Ptolemy*, in *A Companion to Astrology in the Renaissance*, ed. B. Dooley, Leiden-Boston, BRILL, 2014, pp. 87-98.
- *Giovanni Pico della Mirandola e la riforma dell'astrologia*, in *Medieval and renaissance astrology*, cit., pp. 93-109.

POPPI, A. *Pietro Pomponazzi tra averroismo e galenismo sul problema del "regressus"*, «Rivista critica di storia della filosofia», XXIV, 1969, pp. 243-266.

- *Saggi sul pensiero inedito di Pomponazzi*, Padova, Antenore, 1970.
- *La dottrina della scienza in Giacomo Zabarella*, Padova, Antenore, 1972.

PORRO, P. *Il diavolo nella teologia scolastica: il caso di Tommaso d'Aquino*, in *Il diavolo nel Medioevo*, cit., pp. 77-99.

- *Contingenza e impeditività delle cause. Presupposti e implicazioni di un dibattito scolastico*, in *Discussioni sulla contingenza da Boezio a Leibniz*, a cura di M. Fumagalli Beonio Brocchieri e R. Fedriga, «Rivista di Storia della Filosofia», LXVIII, 1, 2013, pp. 113-147.

RAIMONDI, F. P. *Vanini e la filosofia napoletana del Cinquecento*, in *Scuola e cultura nella realtà del Salento*, II, «Annuario del Liceo Scientifico "Giulio Cesare Vanini"», 2004, pp. 7-128.

- *Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento*, Pisa-Roma, Istituti Poligrafici Internazionali, 2005
- (a cura di) *Giulio Cesare Vanini dal tardo Rinascimento al libertinisme érudit*, Atti del Convegno di Studi, Lecce-Taurisano 24-26 ottobre 1985, Galatina, Congedo, 2003.
- *Vanini, Giulio Cesare*, in *Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere ed Arti, Il contributo italiano alla Storia del Pensiero Filosofia*, Ottava Appendice, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, 2012, pp. 277-284.

REALE, G. *Il pensiero antico*, Milano, Vita & Pensiero, 2001.

RICCI, S. *Inquisitori, Censori, filosofi sullo scenario della Controriforma*, Roma, Salerno Editrice, 2008.

RIZZO, L. *Durata, esistenza, eternità in Marsilio Ficino*, Lecce, Pensa Multimedia, 2005.

- *Il pensiero di Matteo Tafuri nella tradizione del Rinascimento meridionale*, Roma, 2014.
- *Giovanni Abioso e il Dialogus in astrologiae defensionem*, «Bruniana & Campanelliana», XX, 2, 2014, pp. 655-661.

RODLER, L. *Il corpo specchio dell'anima. Teoria e storia della fisiognomica*, Milano, Mondadori, 2000.

ROMANELLO M. (a cura di), *La stregoneria in Europa (1450-1650)*, Bologna, Il Mulino, 1981.

ROMEO, G. *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1990.

RASHED, R. *La notion de science occidentale*, in *Entre arithmétique et algebra, Recherches sur l'histoire des mathématiques arabes*, Paris, Les Belles Lettres, 1984.

- *Problems of the Transmission of Greek Scientific Thought into Arabic Exemples from Mathematics and Optics*, in *Optique et mathématiques* (Variorum Reprints), Aldershot, 1992, I, pp. 199-209.

ROSSI, PAOLO *Il metodo induttivo e la polemica antioccultistica in Gerolamo Fracastoro*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 1954, pp. 485-499.

- *Introduzione a La magia naturale nel Rinascimento*. Testi di Agrippa, Cardano Fludd, traduzioni e note di S. Parigi, Torino, UTET, 1989, pp. 7-36.
- *Il tempo dei maghi. Rinascimento e modernità*, Milano, Cortina Raffaello, 2006.

ROSSI, PIETRO *Robert Grosseteste and the Object of Scientific Knowledge*, in *Robert Grosseteste: New Perspectives on His Thought and Scholarship*, ed. by J. McEvoy, Turnhout, 1995, pp. 57-61.

ROY, B. *Richard de Fournival, auteur du Speculum astronomiae?*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 2000, 67, pp. 159-180.

RUGGE, D. *La dottrina logica di Marco Antonio Zimara*, Galatina, Congedo, 2004.

RUTKIN, D. 2002 Indiana PhD thesis, *Astrology, Natural Philosophy and the History of Science, c. 1250-1700: Studies Toward an Interpretation of Giovanni Pico della Mirandola's Disputationes adversus astrologiam divinatricem*.

- *Magia, cabala, vera astrologia. Le prime considerazioni sull'astrologia di Giovanni Pico della Mirandola*, in *Nello specchio del cielo*, cit., pp. 31-45.
- *Astrologia e divinazione in Tommaso d'Aquino*, in *Il linguaggio dei cieli*, cit., pp. 23-37.

SANTORO C., (a cura di), *I registri delle lettere ducali del periodo sforzesco*, Milano, tipografia U. Alegretti, 1961.

SAXL, F. *La fede negli astri. Dall'antichità al Rinascimento*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007.

SEZGIN, F. *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden, BRILL, 1979.

SEZNEC, J. *La sopravvivenza degli antichi dei*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

SIRAISI, N. G. *Avicenna in Renaissance Italy. The Canon and Medical Teaching in Italian Universities after 1500*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1987.

SCHMITT, C. B. *Francesco Storella and the Last Printed Edition of the Latin Secretum secretorum (1555)*, in *Pseudo-Aristotle. The Secret of Secretis. Sources and Influences*, ed. by. W. F. Ryan - C. B. Schmitt, London, University of London, 1982, pp. 124-131.

SOROKINA, M. *Una source inconnue de la Disputatio contra iudicium astrologorum de Marsile Ficin: La Summa de astris de Gérard de Feltre*, «Bruniana & Campanelliana», XXI, 1, 2015, pp. 169- 189.

SPINI, G. *La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Roma, Editrice universale de Roma, 1950, pp. 117-35.

STURLESE, L. *Saints et magiciens: Albert le Grand en face d'Hermès Trismégiste*, in «Archives de philosophie», 43, 1980, pp. 615-634.

- *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo. Il secolo XIII*, Firenze, Olschki, MCMXCVI.
- *La "dignitas hominis" nella cultura filosofica della Germania medievale*, in *Satura Rudina. Studi in onore di Pietro Leone*, a cura di Giovanni Laudizi e Onofrio Vox, Pensa, Lecce 2009, pp. 239-252, ora in L. STURLESE, *Eckhart, Tauler, Suso. Filosofi e mistici nella Germania medievale*, Firenze, Le Lettere, 2010, pp. 37-51.

TATEO, F. *I nostri umanisti. Il contributo pugliese al Rinascimento*, Fasano, Scheda, 2002.

THORNDIKE, L. *Vatican Latin Mss. in the History of Science and Medicine*, «Isis», 13, 1929-1930.

- *A History of Magic and Experimental Science*, New York, Columbia University Press, 1941, Vol. VI.
- *Translation of Galen from the Greek by Peter of Abano*, «Isis», 33, 1942, pp. 649-653.

TOUSSAINT, S. anche *Ficino's Orphic Magic or Jewish Astrology and Oriental Philosophy?*, «Accademia» II, 2000, pp. 19-32.

- *L'ars de Marsile Ficin, entre esthétique et magie*, in *L'art de la Renaissance, entre science et magie*, dir. Ph. Morel, Paris 2006, p. 453-467.
- *Introduction à la réimpression numérique de IAMBlichus De mysteriis Aegyptiorum [...]*, Venise 1497.

TRINKAUS, CH. *Coluccio Salutati. Critique of Astrology in the Context of this Natural Philosophy*, «Speculum», 64, 1989, pp. 46-68.

VACCA, N. *Cesare Raho da Alessano detto "Valocerca"*, «Archivio Storico Pugliese», I, 1948, pp. 3-28.

VALENTE, M. *Bodin in Italia. La Démonomanie des sorcières e le vicende della sua traduzione*, Firenze, CET, 1999.

- *Johann Wier. Agli albori della critica razionale dell'occulto e del demoniaco nell'Europa del Cinquecento*, Firenze, Olsckhi, 2003.
- *Contro l'Inquisizione. Il dibattito europeo (XVI-XVIII)*, Torino, Claudiana, 2009.

VANDEN BROECKE, S. *The Limits of Influence: Pico, Louvain, and the Crisis of Renaissance Astrology*, Leiden, BRILL, 2003.

VANNI ROVIGHI, S. *San Bonaventura*, Milano, Vita e Pensiero, 1974.

VASOLI, C. *Civitas mundi. Immagini cinquecentesche della natura*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1996.

- *Ficino, la profezia e i sogni, tra gli angeli e i demoni*, «La parole del testo» 3, 1999, pp. 147-163
- *La polemica contro l'astrologia. Pomponazzi e il De incantationibus. Filosofia, medicina e profezia nella cultura del Cinquecento*, in *Cesare Vasoli. Le filosofie del Rinascimento*, a cura di P. Costantino Pissavino, Milano, Mondadori, 2002, pp. 374-397

VERARDI, D. *Astrologia e Controriforma. A proposito della Coeli et terrae di Sisto V*, «Sapienza. Rivista di teologia e filosofia», 62, 2009, pp. 349-356.

- 'Gli astri, gl'angeli e li vescovi'. *Le fonti patristiche e medievali del pensiero astrologico di Sisto V*, «Rivista di Storia e letteratura religiosa», XLVII, 1, 2011, pp. 147-156.
- *I Meteorologi di Cesare Rao e l'aristotelismo in volgare nel Rinascimento*, «Rinascimento Meridionale», III, 2012, pp. 107-120.
- *L'influenza delle stelle in un trattato in volgare del Cinquecento. Dell'Origine de' Monti di Cesare Rao*, «Philosophical readings» 2, 2012, pp. 15-23.
- *Lingua italiana e divulgazione scientifica nel Rinascimento. L'esperienza intellettuale di Cesare Rao*, «Esperienze Letterarie» 3, XXXVIII, 2013, pp. 57-64;
- *Antonio Galateo de' Ferraris. La polemica con Coluccio Salutati e la disputa sulla dignità della medicina nel Quattrocento*, «Rinascimento Meridionale», IV, 2013, pp. 1-12.
- *In lingua nostra italiana". Sul greco e il latino nel lessico filosofico vernacolare di Cesare Rao*, «Rinascimento», LII, (2012 ma 2014), pp. 243-250.
- *La laurea in artibus di Cesare Rao. Con documenti inediti dell'Archivio di Stato di Bologna*, «Bruniana & Campanelliana», 2014, pp. 259-264.
- *Rao, Cesare*, in *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, Springer 2015.
- *Annotazioni sul carattere "possibile" del sapere astrologico tra Medioevo e Rinascimento*, in *Medieval and Renaissance astrology*, cit., pp. 3-7.
- *Lo zodiaco medievale e il confronto con Plotino e Ficino nel De astronomiae veritate di Gabriele Pirovano*, «Giornale di Astronomia», 3, 2016, pp. 2-6.

VÉRONÈSE, J. *Pietro d'Abano magicien à la Renaissance: Les cas de l'Elucidarius Magice (ou Lucidarium artis nigromantice)*, in *Médecine, astrologie et magie entre Moyen Âge et Renaissance: autor de Pietro d'Abano*, cit. pp. 295-330.

VOLPI, C. *Dall'Italia dei principi all'Europa dei letterati*, in *Il volto e gli affetti. Fisiognomica ed espressione nelle arti del Rinascimento*, a cura di

Alessandro Pontremoli, Firenze, Olschki, 2003, pp. 52-53.

WALKER, D. P. *Spiritual and Demonic Magic. From Ficino to Campanella*, London, Warburg Institute, 1958.

WEILL-PAROT, N. *Causalité astrale et «science des images» au Moyen Âge. Élément de réflexion*, «Revue d'Histoire des Sciences», 52, 2, 1999, pp. 207-240.

- *Les “images astrologiques”. Spéculation intellectuelles et pratiques magiques (XII^e-XV^e siècle)*, Paris, 2002, pp. 260-278.
- *Encadrement ou dévoilement. L'occulte et le secret dans la nature chez Albert le Grand et Roger Bacon*, in *Il Segreto*, Micrologus, XIV, Firenze, SISMEL, 2006, pp. 151-170: p. 158.
- *I demoni della Sfera, la «negromanzia» cosmologico-astrologica di Cecco d'Ascoli*, in *Cecco d'Ascoli: cultura, scienza e politica nell'Italia del Trecento*, Atti del Convegno «Cecco d'Ascoli», Ascoli 2-3 dicembre 2005, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 2007, pp. 105-128.
- *La science et l'occulte dans la nature au Moyen Âge*, in *L'Homme et la Science*, Textes réunis par Jacques Jouanna, Michel Fartzoff et Béatrice Bakhouché, Paris, Les Belles Lettres, 2011, pp. 523-531.
- *Les images corporéiformes du Picatrix et la magie astrale occidentale*, in *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, éd. par A. Caiozzo, J.-P. Boudet, N. Weill-Parot, Paris, Honoré Champion, 2011, pp. 117-136.
- *Pietro d'Abano et l'occulte dans la nature: Galien, Avicenne, Albert le Grand et la Differentia 71 du Conciliator*, in *Médecine, astrologie et magie entre Moyen Âge et Renaissance: autor de Pietro d'Abano*, cit., pp. 21-38.
- *Le «immagini astrologiche»*, in *Il linguaggio dei cieli*, cit., pp. 241-254.
- *Pouvoirs lointains de l'âme et des corps: éléments de réflexion sur l'action à distance entre philosophie et magie, entre Moyen Âge et Renaissance*, «Lo Sguardo. Rivista di Filosofia», 10, 2012, pp. 85-98.
- *Points aveugles de la nature. La rationalité scientifique médiévale face à l'occulte, l'attraction magnétique et l'horreur du vide (XIII – milieu du XV siècle)*, Paris, Les Belles Lettres, 2013.
- *L'attraction magnétique entre influence astrale et astrologie au Moyen Âge (XIIIe-XVe siècle)*, in «*Medieval and Renaissance*

astrology, cit., pp. 55-71.

WIRSZUBSKI, C. *Pic de la Mirandole et la cabale*, traduit de l'anglais et du latin par Jean-Marc Mandosio, suivi de Gershom Scholem: *Cosiderations sur l'histoire des débuts de la cabale chrétienne*, Paris-Tel Aviv, Éditions de l'éclat, Paris, 1979 [Orig. *Pico della Mirandola's encounter with Jewish mysticism*, Cambridge & London, Harvard University Press, 1989] .

AUSTRYN WOLFSON, H. *Studies in the History of Philosophy and Religion*, I, Cambridge, Harvard University Press, 1973.

ZANIER, G. *Ricerche sulla diffusione e fortuna del De incantationibus di Pomponazzi*, Firenze, La Nuova Italia, 1975.

- *La medicina astrologica e la sua teoria. Marsilio Ficino e i suoi critici contemporanei*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri (Università degli Studi di Trieste, Facoltà di Lettere e Filosofia, Istituto di Filosofia 5), 1977, pp. 61-74.

ZAMBELLI, P. *Il problema della magia naturale nel Rinascimento*, «Rivista critica di storia della filosofia», 3, 1973, pp. 271-296.

- «*Aut diabolus aut Achillinus*». *Fisiognomica, astrologia e demonologia nel metodo di un aristotelico*, in «Rinascimento», XVIII, 1978, pp. 58-86.
-
- *Albert le Grand et l'astrologie*, «Recherces de théologie ancienne et médiévale», 49, 1982, pp. 141-158.
- *The Speculum Astronomiae and its enigma: astronomy, theology and science in Albertus Magnus and his contemporaries*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1992.
- *Continuity in the definition of natural magic from Pico to Della Porta. Astrology and Magic in Italy and North of the Alps*, in *White Magic, Black Magic in the European Renaissance*, Leiden Boston, Brill, 2007, pp. 13-34. [Continuità nella definizione della magia naturale da Ficino a Della Porta, in *Geografia dei saperi*, Firenze, Le Lettere, 2000, pp. 23-41].