

PREMIO TESI DI DOTTORATO

– 69 –

PREMIO TESI DI DOTTORATO
Commissione giudicatrice, anno 2017

Vincenzo Varano, *Presidente della Commissione*

Tito Arecchi, *Area Scientifica*

Aldo Bompani, *Area delle Scienze Sociali*

Mario Caciagli, *Area delle Scienze Sociali*

Franco Cambi, *Area Umanistica*

Paolo Felli *Area Tecnologica*

Siro Ferrone, *Area Umanistica*

Roberto Genesisio, *Area Tecnologica*

Flavio Moroni, *Area Biomedica*

Adolfo Pazzagli, *Area Biomedica*

Giuliano Pinto, *Area Umanistica*

Vincenzo Schettino, *Area Scientifica*

Luca Uzielli, *Area Tecnologica*

Graziella Vescovini, *Area Umanistica*

Donato Verardi

La scienza e i segreti della natura a Napoli nel Rinascimento

La magia naturale di Giovan Battista Della Porta

Firenze University Press
2018

Donato Verardi, *La scienza e i segreti della natura a Napoli nel Rinascimento. La magia naturale di Giovan Battista Della Porta*, ISBN 978-88-6453-788-7 (print), ISBN 978-88-6453-789-4 (online) **CC BY 4.0**, 2018 Firenze University Press

La scienza e i segreti della natura a Napoli nel
Rinascimento : la magia naturale di Giovan Battista
Della Porta / Donato Verardi. – Firenze : Firenze
University Press, 2018.
(Premio Tesi di Dottorato ; 69)

<http://digital.casalini.it/9788864537894>

ISBN 978-88-6453-788-7 (print)

ISBN 978-88-6453-789-4 (online)

Progetto grafico di Alberto Pizarro Fernández, Pagina Maestra snc
Immagine di copertina: Hans Baldung, *Witches*

Certificazione scientifica delle Opere

Tutti i volumi pubblicati sono soggetti ad un processo di referaggio esterno di cui sono responsabili il Consiglio editoriale della FUP e i Consigli scientifici delle singole collane. Le opere pubblicate nel catalogo della FUP sono valutate e approvate dal Consiglio editoriale della casa editrice. Per una descrizione più analitica del processo di referaggio si rimanda ai documenti ufficiali pubblicati sul catalogo on-line della casa editrice (www.fupress.com).

Consiglio editoriale Firenze University Press

A. Dolfi (Presidente), M. Boddi, A. Bucelli, R. Casalbuoni, M. Garzaniti, M.C. Grisolia, P. Guarnieri, R. Lanfredini, A. Lenzi, P. Lo Nostro, G. Mari, A. Mariani, P.M. Mariano, S. Marinai, R. Minuti, P. Nanni, G. Nigro, A. Perulli, M.C. Torricelli.

La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

This book is printed on acid-free paper

CC 2018 Firenze University Press
Università degli Studi di Firenze
Firenze University Press
via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy
www.fupress.com
Printed in Italy

« La scena dove si rappresenta la favola è Napoli»

La Trappolaria,
Commedia di G.B. della Porta,
Bergamo 1596

Sommario

Premessa	11
Introduzione	
G.B. Della Porta. Il problema dell'aristotelismo e il confronto con la tradizione magica del Rinascimento	
1.1. «Diligentissimo osservatore e perscrutatore dei segreti naturali»	13
1.2. Della Porta e l'aristotelismo	17
1.3. L'influenza 'occulta' di Cornelio Agrippa e l'ermetismo	22
Parte prima	
Scienza e segreti della natura a Napoli nel Rinascimento	
Capitolo 1	
Aristotelismo e magia. Francesco Storella e il dibattito rinascimentale italiano e napoletano sulla conoscibilità dei <i>singularia</i>	
1.1. Francesco Storella e la scienza dei <i>singularia</i> : le lezioni napoletane e il confronto con Girolamo Balduino	31
1.2. Francesco Storella e la biblioteca magica dell'aristotelismo rinascimentale	36
1.3. Dal <i>Secretum</i> al <i>Catalogus ac cesura operum quae an Aristotelea sint est dubitatum</i> . Storella e l'Aristotele mago naturale	38
1.4. Sulle orme del «negromante» Nifo? Il <i>Picatrix</i> , i 'nuovi libri' e l'astrologia	41
1.5. Quale magia?	44
Capitolo 2	
L'Astrologia a Napoli nel Rinascimento: <i>influxus</i>, qualità occulte e «natura» dell'«astro»	
2.1. Giovanni Pontano e il ritorno di Tolomeo: l' <i>influxus</i>	47
2.2. Giovanni Abioso da Bagnolo: le qualità occulte della natura tra influenza astrale e astrologia	52
2.3. Tra Ermete e Tolomeo: Matteo Tafuri e il problema della «natura» dell'«astro»	56

Capitolo 3

La fisica «in lingua nostra italiana» di fronte alle virtù occulte dei «secreti»: il dibattito napoletano

- 4.1. Giovan Camillo Maffei: la forma specifica avicenniana e la scienza del contingente 61
- 4.2. Tra fisica e meteorologia. Cesare Rao e la spiegazione astrologica delle virtù occulte della natura 64

Capitolo 4

Antonio Galateo de Ferraris e la disputa con Coluccio Salutati: la medicina, l'astrologia naturale e i fenomeni meravigliosi della natura (la stregoneria)

- 5.1. Coluccio Salutati lettore di Grossatesta 71
- 5.2. La risposta di Antonio Galateo de Ferraris: la difesa dell'astrologia naturale e della medicina 73
- 5.3. Galateo, i fenomeni meravigliosi della natura e la stregoneria: il *De situ Japygiae* 76

Parte seconda

La magia naturale di Giovan Battista Della Porta

Capitolo 1

G.B. Della Porta. La magia naturale di fronte ai segreti della natura

- 1.1. La fondazione astrologica del cosmo 83
- 1.2. La riforma delle nozioni di causa e sostanza. Il ruolo dell'ottica 88
- 1.3. Il segreto dell'attrazione magnetica: Della Porta lettore del *De vita coelitus comparanda* di Ficino 92
- 1.4. La Stella Polare e il pianeta Marte: ruolo direzionale e qualità dell'astro 95
- 1.5. I principi di Simpatia e Antipatia e i segreti della natura: l'esperienza 96
- 1.6. La simpatia e la somiglianza diretta e indiretta 101
- 1.7. L'azione dell'astro e gli «individui» 103
- 1.8. La testa parlante di Alberto Magno: un'esplicazione dei limiti del cielo astrale nella produzione dei segreti della natura e della tecnica 106
- 1.9. Tra tecnica e natura: le immagini astrologiche 109
- 1.10. Un «maraviglioso vedere»: contro la demonologia 116
- 1.11. L'astro e la varietà dei luoghi: l'oroscopo del magnete e il metodo della ricerca 120

Capitolo 2

G.B. Della Porta. La magia naturale e la stregoneria

2.1. Della Porta, l'ossessione stregonica e la disputa sulla magia nel Rinascimento	123
2.2. La disputa con Jean Bodin	126
2.3. Un <i>Malleus</i> rovesciato? Piante, pietre e amuleti nel <i>Criptologiae liber primus</i>	132
2.4. Il potere dei numeri e della musica nel <i>Taumatologiae liber secundus</i> . Il confronto 'occulto' coi <i>Disquisitionum magicarum libri sex</i> di Martin Delrio	138
2.5. L'oroscopo del Mago e i suoi poteri: l' <i>actio in distans</i>	140
Conclusioni	147
Bibliografia	153
Indice dei nomi	189
Ringraziamenti	195

Premessa

Nonostante un interesse sempre crescente nei confronti della sua poliedrica e multi-forme figura, ancora molto resta da fare circa la restituzione del genuino pensiero di Giovan Battista Della Porta (1535-1615): «filosofo», come ebbe a definirlo Giuseppe Gabrieli, «nel senso antico più vasto e più vero»¹.

Il presente libro – nato da una ricerca di dottorato in Storia e in Filosofia in cotutela tra l'Université Paris Est (Francia) e le Università di Pisa e di Firenze (Italia) – intende gettare luce su di un problema centrale nella vicenda intellettuale di Della Porta, quello della conoscibilità degli «occulti segreti della natura».

Nonostante Della Porta compia numerosi viaggi in Italia e in Europa, egli agisce per lo più a Napoli, dove scrive e pubblica la celebre *Magiae naturalis sive de miraculis rerum naturalium* (1558), opera riedita in venti libri nel 1589 e nella quale risulta centrale il tema del 'segreto' nella natura.

Nel corso della ricerca ho ricostruito il dibattito napoletano dell'epoca concernente l'idea, sottesa alla posizione dellaportiana sui *secreta*, che possa darsi o meno 'scienza' anche dei dati empirici insoliti e irregolari non riducibili all'*ut in pluribus* aristotelico. Si tratta di un campo di esplorazione che mi ha portato a un confronto con le acquisizioni di alcuni settori dell'aristotelismo italiano e napoletano del tempo, significativamente aperti alle istanze del rinato tolemaismo e alle esigenze della magia naturale, della medicina e delle arti operative in genere. Ho potuto così constatare come, nel suo progetto di esplicazione degli «occulti segreti della natura», Della Porta non sia solo e come, già negli anni della composizione della prima *Magia naturalis*, intorno a lui sia in atto un vivacissimo dibattito che coinvolge logici, fisici, astrologi e naturalisti di varia estrazione.

Un ruolo di primo piano in tale fenomeno riveste Francesco Storella (1529ca.-1575), professore di logica a Napoli e a Salerno negli anni in cui Della Porta scrive e pubblica la *Magia naturalis*. Storella, editore nel 1555 del *Secretum secretorum* pseudo-aristotelico presso gli stessi tipi che avrebbero poi pubblicato l'opera di Della Porta, nelle proprie lezioni universitarie edite a Napoli nel 1558 (lo stesso anno della *Magia naturalis*) mostra come, a suo avviso, sia possibile costruire un sillogismo scientifico partendo dai *singularia*, secondo una reinterpretazione della lezione

¹ G. Gabrieli, *Giovan Battista Della Porta Linceo. Da documenti per gran parte inediti*, «Giornale critico della filosofia italiana», vol. VIII, 1927, pp. 360-397 e 423-431; ora in *Contributi alla storia dell'Accademia dei Lincei*, 2 voll., Roma 1989, v. 1, pp. 635-685: p. 635.

di Aristotele che risente anche delle acquisizioni dell'occamismo e della riforma rinascimentale della dialettica di Lorenzo Valla.

Il tema della razionalizzazione del segreto della natura mi ha condotto a studiare la magia naturale di Della Porta in relazione sia a due grandi classici della tradizione 'magica' del Rinascimento coi i quali egli si confronta, il *De vita coelitus comparanda* di Marsilio Ficino e il *De occulta philosophia* di Cornelio Agrippa, sia alla letteratura demonologica che nutre i dibattiti religiosi del XVI secolo. Della Porta contrappone sovente la propria spiegazione 'razionale' degli «occulti segreti della natura» a quella di coloro che, invece, preferiscono riferire i «maravigliosi effetti dalla natura prodotti» all'intervento diabolico. Secondo Della Porta, nessun inganno diavolesco si cela nei giochi della natura e della tecnica, ma soltanto un «maraviglioso vedere»².

In questa prospettiva, ho preso in esame anche il tema della stregoneria, argomento intorno al quale la contrapposizione tra maghi naturali e demonologi si configura come «tutt'altro che ambigua»³. La stregoneria è un fenomeno non prettamente filosofico, ma storicamente connesso alla lotta (essa sì dalla forte valenza filosofica) che Della Porta, sulla scorta di una peculiare rilettura delle acquisizioni della composita tradizione 'magica' del Rinascimento, conduce contro ogni forma di spiegazione superstiziosa dei segreti naturali, compresi quelli più scabrosi.

Il tema della decifrazione razionale dei *secreta naturae* quale alternativa alle spiegazioni superstiziose dei fenomeni meravigliosi mi ha portato a confrontarmi con alcuni autori del tempo operosi a Napoli, impegnati a divulgare in lingua volgare le conquiste delle scienze e delle 'arti' insegnate nelle università italiane dell'epoca. Si tratta di acquisizioni che concorrono a inquadrare storicamente l'apporto dell'aportiano al progetto di comprensione dei segreti della natura in uno scenario filosofico e culturale non solo napoletano, ma italiano, contribuendo così a mostrarne le peculiarità rispetto a un fenomeno che può ben dirsi di portata europea⁴.

² G.B. Della Porta, *Della magia naturale*, Bulifon, Napoli 1677, pp. 247-248.

³ P. Zambelli, *Prefazione a L'ambigua natura della magia*, Il Saggiatore, Milano 1991, p. XI.

⁴ Cfr. W. Eamon, *La Scienza e i Segreti della Natura. I 'Libri di Segreti' nella cultura medievale e moderna*, tr. it. di R. Repetti, ECI, Genova 1994 [*Science and the Secret of Nature: Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture*, Princeton University Press, Princeton, N. J. 1994].

Introduzione

G.B. Della Porta. Il problema dell'aristotelismo e il confronto con la tradizione magica del Rinascimento

1.1. «Diligentissimo osservatore e perscrutatore dei segreti naturali»

«Grande stregone»⁵ o «solerte indagatore delle cose più occulte»⁶?

La fama europea di Della Porta – che «fece gemere a lungo i torchi dei tipografi d'Italia e fuori, durante la sua vita e dopo ancora, per quasi tutto il secolo XVII»⁷ – oscilla tra questi due giudizi contrastanti, e può essere presa a emblema della differente considerazione di cui gode la magia naturale all'alba dell'età moderna.

«Diligentissimo osservatore e perscrutatore dei segreti naturali»⁸: questo è 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 linceo⁹.

Giovan Battista nasce a Vico Equense, per alcuni a Napoli, 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, Francesco e una sorella, della quale però non si conosce il nome. Si sposa e ha una figlia chiamata Cinzia¹⁰. 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.

⁵ Cfr. J. Bodin, *De la démonomanie des sorcieres*, Edition critique préparée par Virginia Krause, Christian Martin, Eric MacPhail, Droz, Genève 2016, *Preface de l'auteur*, p. 62.

⁶ Cfr. J. Wier, *De praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis libri sex*, Ex Officina Oporiniana, Basilea 1568, p. 274.

⁷ 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. 227.

⁸ Gabrieli, *Giovan Battista Della Porta Linceo*, cit., p. 678.

⁹ Cfr. Ivi, p. 676.

¹⁰ 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 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*, Franco Angeli, Milano 2007, pp. 15-45, a cui si rimanda anche per un'accurata bibliografia sull'argomento.

Fin da giovanissimo Della Porta si dedica all'indagine del mondo naturale. La si chiami scienza o magia, la sua vita è là, fra i segreti della natura¹¹. «Se mai uomo ebbe grandissimo desiderio che fossero al mondo manifesti gli occulti segreti della natura – scrive enfaticamente in apertura della *Magia naturale* in venti libri – posso veramente confessare che son quell'io»¹².

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 segreti¹³ e negli anni della maturità è tra i protagonisti più significativi sia dell'Accademia dei Lincei¹⁴, sia dell'Accademia degli Oziosi¹⁵. Inoltre compie numerosi viaggi in Italia e in Europa, grazie ai quali entra in contatto coi maggiori esponenti della cultura del suo tempo¹⁶. Muore il 14 febbraio del 1615 accudito dalla figlia Cinzia.

¹¹ Cfr. L.G. Clubb, *Ideologia e politica nel teatro dellaportiano*, in *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*, Atti del Convegno «Giovan Battista Della Porta», Vico Equense – Castello Giusso, 23 settembre-3 ottobre 1986, a cura di M. Torrini, Guida, Napoli 1990, pp. 419-438: p. 420.

¹² 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, Buliffon, Napoli 1677, p. n.n.

¹³ Fondando l'Accademia dei segreti, Della Porta si è probabilmente ispirato a un'Accademia segreta preesistente. A quanto ci riferisce Girolamo Ruscelli nei *Secreti nuovi*, quest'accademia è operativa in un'importante città del Regno di Napoli per circa un decennio, a partire dall'anno 1557. Come afferma Ruscelli, l'intenzione dei suoi membri è di rendere pubblici i risultati ai quali si giunge solo dopo averli sufficientemente 'sperimentati'. A dire di Ruscelli, molti esperimenti sono stati già divulgati 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 già intrapreso da qualche tempo dal loro autore. Nel programma di ricerca dell'Accademia descritta da Ruscelli 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 della sperimentazione diretta, verificando i dati forniti dall'enciclopedia scientifica antica e medievale. Cfr. *Secreti Nuovi di meravigliosa virtù del Signor J. Ruscelli I quali continovano a quelli di Don Alessio cognome finto del detto Ruscelli contengono cose di rara esperienza e di gran giovamento*. Con privilegio, In Venetia MDLXVII. Eamon ipotizza che il precoce Della Porta possa aver assistito alle attività dell'Accademia di Ruscelli, cfr. W. Eamon, *La Scienza e i Segreti della Natura*, cit., pp. 222-241: p. 241.

¹⁴ 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 distillatione 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 edite 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 nell'attribuire 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. 367-375.

¹⁵ Cfr. C. Minieri-Riccio, *Cenno storico delle Accademie fiorite nella città di Napoli*, «Archivio storico per le province napoletane», V, 1880, pp. 131-157: p. 149.

¹⁶ 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

L'esperienza di Della Porta non risulta priva di ostacoli, anche a causa dei suoi non facili rapporti con l'Inquisizione. Il processo sembra risalire al 1574 e sarebbe stato aperto a seguito di una denuncia di complicità con l'astrologo Vitale, per poi concludersi nel novembre del 1578, con il giuramento di innocenza dell'imputato¹⁷. 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, Della Porta incorre nel rischio di censura¹⁸. 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 margine¹⁹. Infatti, quando il 5 gennaio 1586 viene promulgata da Sisto V la bolla *Coeli et terrae contra exercentes Astrologiae Iudiciariae Artem*²⁰, la prima edizione del *De humana physiognomonia* è praticamente ultimata e Della Porta, costretto a correre ai ripari, aggiunge in coda alla dedica al cardinal d'Este poche righe in cui dichiara 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»²¹.

Napoli viene pubblicato il *De furtivis literarum notis*, cfr. I. B. Portae, *De furtivis literarum notis vulgo de Ziferis libri IIII*, Neapoli 1563.

¹⁷ 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 nel 1578 con le relative pene canoniche. Amabile suppone che questo processo si sia concluso con un'abiura. Maggiori notizie si hanno a riguardo grazie agli studi di Michaela 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*, Edizioni del Delfino, Napoli 1974, pp. 153-160; inoltre, cfr. G. Aquilecchia, *Appunti su G.B. Della Porta e l'Inquisizione*, in Schede di Italicistica, Einaudi, Torino 1976, pp. 219-254; L. Amabile, *Il Santo Ufficio della Inquisizione a Napoli*, voll. II, Tip. S. Lapi, Città di Castello 1892, v. I, p. 357; M. Valente, *Della Porta e l'Inquisizione, Nuovi documenti dell'Archivio del Sant'Ufficio*, «Bruniana & Campanelliana», V, 1999, pp. 415-434.

¹⁸ 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*. 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 1586.

¹⁹ Cfr. O. Trabucco, *Il corpus fisiognomico dellaportiano tra censura e autocensura*, «Rinascimento» XLIII, 2003, 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 dà 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».

²⁰ 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*, Franco Angeli, Milano 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.

²¹ Trabucco, *Il corpus fisiognomico*, pp. 580-581.

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 arbitrio²², per il pontefice è sempre un atto superstizioso. L'astrologia divinatrice, 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 desiderantes affectibus* di Innocenzo VIII²³. La previsione delle 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*²⁴. Nel 1603, Della Porta conosce il principe Federico Cesi, fondatore dell'Accademia dei Lincei; alla Lince, Della Porta 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*²⁵, pubblicata nel 1608, *De aëris transmutationis libri IV*²⁶, edita nel 1610, e il testo *Elementorum curvilinearum libri III*²⁷, dato alle stampe in seconda edizione nel 1610. Tutte e tre le opere vengono editate a Roma proprio grazie all'aiuto di Cesi.

Questi interessi tecnici proseguono di pari passo con l'approfondimento di problematiche inerenti alla magia naturale ed anzi ne influenzano notevolmente la concezione. In questi stessi anni il filosofo attende alla *Taumatologia*, concepita in se-

²² 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*, Edizioni Polistampa, Firenze 2012, pp. 369-384.

²³ Secondo Claudio Buccolini, questo testo è fortemente permeato da dottrine riconducibili ad Agostino e a Guglielmo d'Alvernia. Pur presente tra le *auctoritates* del testo, Tommaso d'Aquino è radicalizzato attraverso una serie di rimandi decontestualizzati alla sua opera, tesa a virarne il senso nella direzione dell'agostinismo. Cfr. C. Buccolini, *Il diavolo nel Malleus maleficarum*, in *Il Diavolo nel Medioevo*, Atti del XLIX Convegno storico internazionale, Todi, 14-17 ottobre 2012, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2013, pp. 519-551. Per una visione d'insieme della problematica cfr. *La stregoneria in Europa (1450-1650)*, a cura di M. Romanello, Bologna 1981 e *I vincoli della natura. Magia e stregoneria nel Rinascimento*, a cura di G. Ernst e G. Giglioni, Il Mulino, Roma 2012.

²⁴ Cfr. I.B. Portae *De refractione optices parte, libri novem*, Neapoli 1593, pp. 189-230

²⁵ Cfr. I.B. Portae *De distillatione libri IX. Quibus certa methodo ... cuiuslibet mixti in propria elementa resolutio perfecte docetur*, Romae 1608.

²⁶ Cfr. I.B. Portae *De aeris transmutationibus libri IV. In quo opere diligenter pertractatur de ijs quae vel ex aere vel in aere oriuntur ...*, Roma 1610.

²⁷ Cfr. I.B. Portae *Elementorum Curvilinearum libri tres. In quibus altera Geometriae parte restituta, agitur de Circuli Quadratura*, Roma 1610.

guito 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 Milano²⁸. Tuttavia, nonostante l'impegno di Federico Cesi, la *Taumatologia* non riceve l'*imprimatur* ecclesiastico e Della Porta abbandona il progetto.

1.2. Della Porta e l'aristotelismo

In due studi oramai classici della storiografia dell'aportiana, tanto Antonio Corsano, quanto Nicola Badaloni, hanno escluso, pur da presupposti differenti, un rapporto di Della Porta con l'universo concettuale aristotelico, rappresentato a Napoli, secondo entrambi gli studiosi, da Simone Porzio²⁹. Negli ultimi decenni, la ricerca storiografica è giunta a risultati che ci consentono di riconsiderare i lineamenti complessivi dell'aristotelismo napoletano del Rinascimento, specie per quanto concerne il dibattito sulla logica³⁰.

²⁸ Cfr. L. Muraro, *Giambattista Della Porta mago e scienziato*, Feltrinelli, Milano 1978, pp. 21-23.

²⁹ 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 del Tardo Rinascimento*, a cura di E. De Bellis, Congedo, Galatina 2002, pp. 91-114: p. 91 [A. Corsano, *Per la storia del pensiero del tardo Rinascimento. G.B. Della Porta*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 1958, pp. 76-97]. 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 divorì 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, *Inquietudini e fermenti di libertà nel Rinascimento italiano*, ETS, Pisa 2004, pp. 93-126: p. 105. [N. Badaloni, *I fratelli Della Porta e la cultura magica e astrologica a Napoli nel '500*, «Studi storici», I, 1959-60, pp. 677-715]. 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 transmutationibus*. Cfr. F. Fiorentino, *Studi e ritratti della Rinascenza*, Laterza, Bari 1911, p. 239. Si veda G.B. Della Porta, *De aeris transmutationibus*, a cura di A. Paoletta, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000, Liber IV, cap. XLIV, p. 242. 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. Della Porta, *Della magia naturale*, cit., II, 16, p. 69. Su questo, E. Del Soldato, *Simone Porzio. Un aristotelico tra natura e grazia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2010, pp. 70-72 e 93.

³⁰ Cfr. almeno A. Antonaci, *Francesco Storella, filosofo salentino del Cinquecento*, Editrice Salentina, Galatina 1966. G. Papuli, *Girolamo Balduino: ricerche sulla logica della Scuola di Padova nel Rinascimento*, Lacaita, Manduria 1967, A. Antonaci, *Ricerche sull'aristotelismo del Rinascimento: Marcantonio Zimara*. Vol. I: *dal periodo padovano al periodo presalernitano*, Editrice Salentina, Lecce-

D'altro canto, già a partire dagli anni '80 del secolo scorso, gli studi dellaportiani si sono indirizzati verso un approfondimento dei rapporti del filosofo campano con la lezione dello Stagirita. In uno saggio del 1982, Cosimo Caputo ha posto il problema dell'aristotelismo logico di Della Porta in relazione alla sua fisiognomica, dichiaratamente antiplatonica³¹. 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 Rinascimento³². Lo studioso sottolinea come Della Porta sia a Venezia e a Padova nel 1592 e come ben prima di quella 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 Balduino³³. Sulla scorta dell'analisi della struttura logica della sua fisiognomica, Caputo conclude che è la «competenza logica aristotelica che costituisce il sostrato» del pensiero del filosofo campano³⁴. Si tratta di considerazioni ribadite da Luana Rizzo che, in un recente saggio dedicato alla ricezione della retorica classica in Della Porta, insiste sul ruolo del sillogismo nel *De humana physiognomonia*: strumento, scrive la studiosa, atto a «rintracciare una via *seu ordo* per risalire di causa in causa ai principi»³⁵.

Il continuo richiamo di Della Porta all'importanza di fare esperienza dei segreti della natura, non emulando perciò coloro che «troppo scrupolosamente attendono nell'investigazioni delle cause di ciascuna cosa»³⁶, non va confuso con una presunta adesione del filosofo campano a un cieco empirismo. Contro un utilizzo a-filosofico

Galatina 1971 e, dello stesso, *Ricerche sull'aristotelismo del Rinascimento: Marcantonio Zimara*. Vol. II: *dal periodo salernitano al secondo periodo padovano*, Lecce-Galatina 1978; G. Dell'Anna, *Marcantonio Zimara e l'aristotelismo. Il problema della scienza nei 'Teoremata'*, in *Platonismo e aristotelismo nel Mezzogiorno d'Italia (sec. XIV-XVI)*, testi della Settimana Residenziale di Studi Medievali, Carini, Villa Belvedere, 19-25 ottobre 1987, Officina di Studi Medievali, Palermo 1989, pp. 55-77; E. De Bellis, *Il pensiero logico di Agostino Nifo*, Congedo, Galatina 1998; D. Ruge, *La dottrina logica di Marcantonio Zimara*, Congedo, Galatina 2004; A. Paladini, *Il pensiero logico di Francesco Storella*, Congedo, Galatina 2009; A. Spedicati, *L'utilità della logica in Angelo Thio*, «Rinascimento Meridionale», IV, 2013, pp. 105-122; M. De Carli, *La teoria dell'intelletto e il confronto con Simplicio nel commento al De anima di Teofilo Zimara*, «Rinascimento Meridionale» IV, 2013, pp. 123-140; E. De Bellis, *La prima riflessione metodologica di Galileo Galilei: la Questio An detur regressus demonstrativus*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 2, 2016, pp. 465-490.

³¹ Cfr. C. Caputo, *La struttura del segno fisiognomico (G.B. Della Porta e l'universo culturale del Cinquecento)*, «Il Protagora», XXII, 1982, pp. 63-102: p. 72.

³² Ivi, p. 77.

³³ Ivi, p. 95.

³⁴ 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 però, perpetuando l'interpretazione di Corsano, dopo aver sottolineato l'utilità pratica che svolge il sapere magico in Della Porta opta per un'interpretazione che vede nel filosofo campano 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, 1993-95, pp. 37-48.

³⁵ L. Rizzo, *Il recupero delle fonti classiche della retorica di Aristotele e Cicerone nel De humana physiognomonia di Giovan Battista Della Porta*, 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, Fabrizio Serra, Pisa-Roma 2016, pp. 297-305: p. 304.

³⁶ G.B. Della Porta, *Della magia naturale*, cit., VII, 9, p. 242.

dell'esperienza Della Porta esprime un pensiero chiaro: «Experientia sine ratione manca est, etsi experientia sit artium omnium fundamentum, tamen sine ratione claudicat», scrive nel *De ea naturalis physiognomoniae parte quae ad manuum lineas spectat libri duo*³⁷: dove per ragione si intende, aristotelicamente, il procedere sillogistico, unitamente alla ricerca delle cause naturali delle qualità degli elementi³⁸. Secondo Della Porta, la legittimazione fisica e razionale delle virtù occulte del segreto della natura è garantita dall'essere riconducibile al regolare moto degli astri, che predispone gli aspetti celesti i quali, a loro volta, 'danno' le virtù occulte alle cose. Gli aspetti del cielo regolano ciò che di occulto è rinvenibile nel mondo naturale. A garantire un mondo così ordinato e connesso vi è la simpatia e antipatia tra le cose, la «legge prima» della natura dellaportiana³⁹.

Riguardo al principio di simpatia in Della Porta, Roberto Poma, in un saggio sulla *Chirofisonomia*, insiste sull'ascendenza aristotelica di questa nozione. Oltre che sulle origini mediche classiche della nozione di simpatia naturale, Poma mette in luce il ruolo che essa ha nei *Problemi* e nei libri di *Fisiognomica* attribuiti ad Aristotele, fonti importanti di Della Porta. Tanto l'interpretazione che di questa nozione fornisce la tradizione medica, quanto quella prospettata dall'aristotelismo, influenzano la fisiognomica di Della Porta in relazione alla naturale simpatia che, secondo questa antica disciplina, intercorre tra anima e corpo⁴⁰. Peraltro, in relazione alla simpatia naturale che Della Porta evoca riguardo alla negazione del vuoto, anche Oreste Trabucco 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 Aristotele⁴¹. D'altronde,

³⁷ 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, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2003, p. 13.

³⁸ Cfr. Ivi, p. 14: «Syllogismum, quo eiusmodi demonstrationes probantur, demonstravimus in *Humana physiognomonia*. Nec obliviscemur naturales passim causas interserere ex elementorum qualitibus, humido, frigido, calido et sicco, quemadmodum et in *Humana* et in *Coelesti* fecimus».

³⁹ Cfr. G. Belloni, *Conoscenza magica e ricerca scientifica in G.B. Della Porta*, in G.B. Della Porta, *Criptologia*, a cura di G. Belloni, Centro Internazionale di Studi Umanistici, Roma 1982, pp. 45-101: p. 64.

⁴⁰ Cfr. R. Poma, *Les erreurs de la main. Regards croisés sur la chiromancie naturelle de Giambattista della Porta*, in *Die Hand. Elemente einer Medizin und Kulturgeschichte*, Hrsg. M. Gadebusch Bondio, LIT, Berlin 2010, pp. 117-133. Sulla nozione di simpatia Poma ha scritto ampiamente nel suo volume *Magie et guérison. La rationalité de la médecine magique (XVI-XVII)*, Orizons, France 2009, pp. 219-292.

⁴¹ Cfr. O. Trabucco, *Nel cantiere della Magia*, in *La mirabile natura*, cit., pp. 219-232: p. 229 e *Commentarii Collegi Conimbricensis Societatis Iesu. In octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae Secunda Pars*, Lugduni 1602, p. 98, col. 90. Nella *Storia del testo* premessa alla sua edizione dei *Pneumaticorum libri Tres*, Trabucco aveva scritto che, tenuti fermi «accenti originali e peculiari del suo pensiero», stante «l'irrequietezza connotante la sua ricerca», per più versi Della Porta «lungo il proprio frastagliato itinerario [...] non approda però ad esiti lontani dall'aristotelismo eclettico del tardo Rinascimento», O. Trabucco, *Storia del testo. Dalla Magia ai Pneumaticorum libri tres*, in G.B. Della Porta, *Pneumaticorum libri tres*, a cura di O. Trabucco, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2008, p. XVIII. Riguardo alla ricezione di Erone nell'opera di Della Porta, che si concretizza nello studio ammirato del Napoletano per le mirabili macchine dell'*auctor* allessandrino, Trabucco scrive che «nell'onnivora cornice entro cui della Porta viene stipando quanto di mirabile s'offre all'indagatore profondato nella *sylva rerum*, è pure possibile rintracciare un originale *accessus ad auctores* che guida in certa parte all'affrancamento,

come ha posto in evidenza Bruno Nardi, l'aristotelismo del maturo Cinquecento ha perfettamente incamerato al suo interno la nozione di simpatia naturale, tanto cara alla scuola neoplatonica⁴².

Per quanto concerne l'ambito morale, Eva Vigh scrive di un Della Porta «convinto aristotelico»⁴³. Secondo la studiosa, il libro V della *Fisonomia dell'huomo* può essere considerato «una versione ragionata in veste fisiognomica del libro IV dell'*Etica nicomachea*»⁴⁴. Come già Poma, anche Vigh sottolinea il ruolo dei *Problematata* nella fisiognomica dellaportiana, ai quali la studiosa aggiunge l'*Etica*, la *Storia degli animali*, la *Generazione degli animali*, *Le parti degli animali*, la *Retorica*, gli *Analitica Priora*, il *Sonno e la veglia*, il *Sul senso e sui sensibili*, il *Libro dei colori*, il *De anima*, il *Della memoria e della reminiscenza*⁴⁵.

Stando alla più recente storiografia, l'esperienza di Della Porta sarebbe inquadrabile su più fronti nell'ambito dell'aristotelismo del Rinascimento. Scrive Raffaele Sirri 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»⁴⁶.

In verità, la riflessione dellaportiana sulla magia naturale impegna una profonda riconsiderazione, tanto di una certa interpretazione della nozione di «fisica», quanto della gnoseologia e della epistemologia propugnate a Napoli da alcuni settori dell'aristotelismo coevo. Quella proposta da Della Porta è una 'riforma' del sapere naturale che concerne il 'cosa' e il 'come' sia possibile conoscere. Si tratta di una riflessione inquadrabile nell'ambito dei dibattiti interni allo stesso aristotelismo napoletano del tempo. D'altronde, quando si parla di aristotelici e di aristotelismo è sempre auspicabile molta accortezza nell'utilizzo dei termini. È infatti necessario fare chiarezza sul significato che l'espressione «pensare aristotelicamente» viene ad assumere in un determinato luogo e in una determinata epoca, precisando ogni volta quali siano i testi attribuiti ad Aristotele e quali, tra di essi, siano oggetto specifico di discussione⁴⁷.

o alla critica reinterpretazione, della tradizione peripatetica cui il naturalista partenopeo rimane fondamentalmente vincolato», O. Trabucco, *L'opere stupende delle arti più ingegnose. La recezione degli Πνευματικά [Pneumatikà] di Erone Alessandrino nella cultura italiana del Cinquecento*, Olschki, Firenze 2010, pp. 130-131.

⁴² Cfr. B. Nardi, *Naturalismo e Alessandrismo nel Rinascimento*, a cura di M. Sgarbi, Edizioni Torre d'Ercole, Travagliato-Brescia 2012, pp. 112-113.

⁴³ E. Vigh, *Moralità e segni fisiognomici nel Della fisonomia dell'huomo*, in *La mirabile natura*, cit., pp. 111-123: p. 112

⁴⁴ Ivi, p. 113.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ R. Sirri, *Conclusione a L'Edizione Nazionale del Teatro e l'opera di G.B. Della Porta*, Atti del Congresso Salerno 23 maggio 2002, a cura di M. Montanile, Istituti Editoriali E Poligrafici internazionali, Pisa-Roma 2004, pp. 103-109: p. 109.

⁴⁷ Su queste avvertenze di tipo metodologico quando si faccia storia della filosofia e della scienza cfr. E. Garin, *Galileo e Napoli*, in *Galileo e Napoli*, a cura di F. Lomonaco e M. Torrini, Guida, Napoli 1987, pp. 1-21: p. 15. Cfr. almeno C. B. Schmitt, *Aristotle and the Renaissance*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London 1983; L. Bianchi, *Studi sull'aristotelismo rinascimentale*, Il Poligrafo, Padova 2003.

Nella produzione di Della Porta sono presenti dichiarazioni che oscillano tra l'adesione entusiasta alla lezione dello Stagirita e duri *j'accuse* all'aristotelismo⁴⁸. Pertanto, l'invito a non considerare Aristotele «come se tutte le cose saputo avesse»⁴⁹ non deve indurre a credere che Della Porta intenda porsi totalmente al di fuori dell'universo concettuale aristotelico. Luca Bianchi ha dimostrato come l'adagio «Aristotele fu uomo e poté errare» sia tipico nell'aristotelismo italiano del tempo, affondando le sue radici nella tradizione del peripatetismo medievale⁵⁰. Sulla scia di questo motto, già l'aristotelico Pietro Pomponazzi ha messo in luce la criticità di una lettura troppo fedele della lezione del Filosofo, che «può essersi sbagliato, come può darsi – scrive il Peretto – che sbagli adesso io»⁵¹.

Pertanto, 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 semplicistico.

Riguardo all'argomento specifico della possibilità di fondare una scienza dei segreti della natura⁵², Della Porta non discute Aristotele, che considera anzi un'autorità credibile e ben adattabile a molti aspetti della propria filosofia, ma «gli ignoranti filosofi» che, a suo parere, ne interpretano maldestramente la lezione.

Secondo Della Porta, chi voglia studiare la natura e i suoi *arcana* deve essere *in primis* un «buon filosofo», ovvero un fisico in grado di ricercare le cause delle cose⁵³.

⁴⁸ Su questo cfr. A. Paoletta, *Appunti di filologia dellaportiana*, in *Giambattista Della Porta in Edizione Nazionale*, Atti del Convegno di Studi, a cura di R. Sirri, Istituto Italiano per gli Studi filosofici, Napoli 2007, pp. 161-178.

⁴⁹ G.B. Della Porta, *Della Taumatologia libro Quinto*, in *Criptologia*, cit., pp. 137-138.

⁵⁰ Cfr. Bianchi, *'Aristotele fu uomo e poté errare': sulle origini medievali della critica al principio di autorità*, in *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, cit., pp. 101-132.

⁵¹ P. Pomponazzi, *Expositio super VII Physicorum*, citata da F. Graiff, *Aspetti del pensiero di Pietro Pomponazzi nelle opere e nei corsi del periodo bolognese*, «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*, a cura di V. Perrone Compagni, Olschki, Firenze 2011, 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 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*, introduzione, traduzione e commento a cura di V. Perrone Compagni, Edizioni della Normale, Pisa 2013, p. 11.

⁵² Cfr. Eamon, *La Scienza e i Segreti della Natura*, cit., p. 295: «Della Porta articolò le basi teoriche del programma di ricerca dei professori di segreti».

⁵³ Cfr. G.B. Della Porta, *Dei miracoli et maravigliosi effetti dalla natura prodotti libri IIII*, Venezia MDLX, I, 2, c. 2rv. I. B. Portae *Magiae naturalis sive de miraculis rerum naturalium libri IIII*, Matthias Cancer, Napoli 1558, I, 2, p. 2.

1.3. L'influenza 'occulta' di Cornelio Agrippa e l'ermetismo

La missione del mago naturale non si arresta, tuttavia, allo stadio della fisica tradizionalmente intesa, necessitando di competenze ben più ampie. Partendo da essa, il mago naturale deve rivolgersi anche ad altre discipline. Della Porta dichiara che la magia naturale non si risolve nell'indagine del fisico, essendone il «perfezionamento», l'*absoluta consumatio*. Magia è pertanto la filosofia nel suo porsi in atto, nel suo tradursi in pratica⁵⁴. Si tratta di un'indicazione che possiamo ragionevolmente ritenere che Della Porta riprenda dal libro più importante e discusso della tradizione magica del Rinascimento, il *De occulta philosophia* di Cornelio Agrippa⁵⁵.

Paola Zambelli, la prima ad auspicare un approfondimento dei rapporti tra Agrippa e Della Porta, ha posto in evidenza come il tema della magia quale *absoluta consumatio* della scienza della natura risalga a Giovanni Pico della Mirandola, che lo attinge dallo pseudo-Psello. Tuttavia, tale perfezionamento non è più raggiunto per mezzo dei demoni, anche se questi pervadono l'universo. I brani dell'*Heptalus* che riprendono il tema, sostiene ancora Zambelli, sarebbero stati recepiti da Agrippa, che li avrebbe divulgati nel *De occulta philosophia*. Per il suo tramite, tali riferimenti sarebbero poi giunti a Della Porta⁵⁶.

In effetti, la *Magia naturalis* concorda in punti assai significativi con il *De occulta philosophia* e il testo di Agrippa sembra essere una presenza costante, anche se per lo più 'occulta', sul tavolo di lavoro di Della Porta. Tracce di un suo uso sono rinvenibili finanche nella produzione teatrale, come nella commedia *Lo astrologo* (1606)⁵⁷.

Laura Balbiani, sulla scorta degli auspici di Zambelli, oltre a mostrare una significativa somiglianza di impostazione tra il primo libro del *De occulta philosophia* e la *Magia naturalis libri IV*, ha posto in evidenza una serie di concordanze tra i temi trattati nei due testi. Tra questi, la studiosa indica l'elenco delle pietre preziose e del-

⁵⁴ Cfr. Ivi, c. 1rv. «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 habbiate altro pensiero, se non che l'operationi della Magia naturale, sono opere della natura, e questa arte è sua menistra o serva».

⁵⁵ C. Agrippa, *De occulta philosophia libri tres*, ed. By V. Perrone Compagni, Brill, Leiden-New York 1992, Liber I, Cap. 2, p. 86.

⁵⁶ Cfr. Zambelli, *Il problema della magia naturale nel Rinascimento*, in *L'ambigua natura della magia*, cit., p. 139.

⁵⁷ Cfr. D. Verardi, *Arti magiche e Arti liberali nel Rinascimento. Da Ariosto a Della Porta*, Agorà & Co., Lugano 2018, pp. 24-30.

le loro virtù, l'ippomane, il capitolo de *ligaturis physicis*, le lampade allucinogene⁵⁸. Oltre ai suddetti interessi posti in luce da Balbiani, è possibile individuare anche una sequela di idee filosoficamente rilevante che Della Porta condivide con l'autore del *De occulta philosophia*.

Come il filosofo di Nettesheim, che su questo punto riprende fedelmente il *De mirabilibus mundi* dello pseudo-Alberto⁵⁹, Della Porta riconosce alla Fisica (atta a studiare le virtù occulte delle cose) e all'Astrologia (che si occupa dello studio dei moti celesti) il ruolo di 'strumenti' indispensabili al corretto svolgersi dell'attività del Mago⁶⁰.

In relazione al tema degli occulti segreti della natura, Della Porta partecipa della convinzione di Agrippa, presente anche nel *De vita coelitus comparanda* di Ficino⁶¹, secondo la quale le virtù occulte delle specie inferiori dipendono sempre dal cielo⁶², ritenendo altresì che le virtù occulte individuali (dunque, non comuni alla specie) siano sottoposte a un oroscopo fisso o a una costellazione⁶³.

Sempre dal primo libro della *Occulta philosophia*, Della Porta pare riprendere l'individuazione del principio di somiglianza quale metodo attraverso il quale studiare le virtù occulte delle cose⁶⁴, nonché la fondamentale dottrina dell'amicizia tra i pianeti che, risalendo alla *Tetrabiblos* di Claudio Tolomeo, è posta da entrambi gli autori in relazione alla sperimentazione della simpatia e antipatia o concordanza e discordanza tra le cose del mondo⁶⁵.

⁵⁸ Cfr. L. Balbiani, *La Magia Naturalis di Giovan Battista Della Porta. Lingua, cultura e scienza in Europa all'inizio dell'età moderna*, Peter Lang, Bern 2001, p. 55.

⁵⁹ A. Sannino, *Il De mirabilibus mundi tra tradizione magica e filosofia naturale*, Sismel, Firenze 2011, p. 47.

⁶⁰ Cfr. Agrippa, *De occulta philosophia libri tres*, cit., Liber I, Cap. 1, p. 85. Sul ruolo dell'astrologia nella magia insiste il *Picatrix*. Su questo cfr. E. Garin, *Lo Zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari, 2007 [1976], p. 54.

⁶¹ Cfr. M. Ficino, *Three books on life*, ed. and tr. by C. V. Kaske and J. R. Clark, Medieval & Renaissance Texts & Studies, NY, Binghamton 1989, Liber III, Cap. 1, p. 246.

⁶² Cfr. C. Agrippa, *De occulta philosophia libri tres*, cit., Liber I, Cap. 11, pp. 107-108 e Ivi, Cap. 13, pp. 109-112; G. Porta, *Dei miracoli et maravigliosi effetti*, cit., I, 4, cc. 4v-6v. I. B. Portae *Magiae naturalis sive de miraculis*, cit., I, 4, pp. 4-6.

⁶³ Cfr. C. Agrippa, *De occulta philosophia libri tres*, cit., Liber I, Cap. 12, p. 108. G. Porta, *Dei miracoli et maravigliosi effetti*, cit., I, 10, c. 18r. I. B. Portae *Magiae naturalis sive de miraculis*, cit., I, 10, p. 17. Si tratta di una dottrina che Della Porta dichiara di attingere da Alberto Magno, dove in effetti leggiamo: «Deinde praecipunt 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 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, edidit Paulus Hossfeld, Monasterii Westfalorum in Aedibus Aschendorff 1980, p. 24.

⁶⁴ Cfr. C. Agrippa, *De occulta philosophia libri tres*, cit., Liber I, Cap. 15, pp. 114-116.

⁶⁵ Cfr. Della Porta, *Dei miracoli et maravigliosi effetti*, cit., I, 9, c. 13v: «Giove e Venere amano tutti li pianeti, eccetto Marte e Saturno, Venere è amica di Marte, al quale tutti gli altri sono inimici, v'è ancho un'altra Amicitia et inimicitia, per l'opposizione delle case, et delle esaltationi, perché i segni infra di loro s'odiano (et se amano) come disse Manilio ne suoi versi. E più diffusamente si vede ne libri degli Astrologi». Cfr. anche I.B. Portae *Magiae naturalis sive de miraculis*, cit., I, 9, p. 12. Nell'edizione de-

Come è evidente, si tratta di temi condivisi dall'innegabile peso concettuale. Nonostante ciò, il mago dellaportiano differisce da quello di Agrippa su di un punto cruciale. Pur riconfermando l'importanza della fisica e dell'astrologia, Della Porta esclude la teologia (che in Agrippa è la conoscenza delle sostanze immateriali che governano ogni cosa)⁶⁶ dal novero delle competenze del mago.

Indubbiamente, Della Porta non si spinge a negare esplicitamente l'esistenza di entità demoniche nel cosmo e la distinzione classica tra le due possibili magie, quella demoniaca e quella naturale, resta immutata in entrambe le edizioni della *Magia naturalis*. Tuttavia, è evidente che tra la proposta dellaportiana e quella di Agrippa vi sia una distanza considerevole che, proprio su questo aspetto, va accentuandosi nel passaggio dalla prima alla seconda *Magia naturalis*.

Si è visto come Agrippa, nella sua definizione della magia, abbia fedelmente ripreso dallo pseudo-Alberto l'importanza attribuita alla fisica e all'astrologia. Tuttavia, a differenza dello pseudo-Alberto⁶⁷, il mago di Nettesheim sostituisce alla dialettica – quel sapere discorsivo a base sensistica dei Perpatetici – la teologia, che Agrippa presenta come *vera religio* distinta dalla *superstitio*⁶⁸, frutto di una profonda rimeditazione della magia cerimoniale del maestro Tritemio⁶⁹. Della Porta, dal canto suo, rimarca il carattere squisitamente 'sperimentale' della magia naturale,

finitiva 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», G.B. Della Porta *Della magia naturale*, cit., I, 4, 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 aveva scritto: «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», Agrippa, *De occulta philosophia libri tres*, cit., Liber I, Cap. 17, p. 118. Si tratta di posizioni che risalgono a Claudio Tolomeo, *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, a cura di S. Feraboli, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1985, I, 15-20, pp. 61-77.

⁶⁶ Agrippa, *De occulta philosophia libri tres*, cit., Liber I, Cap. 2, p. 89.

⁶⁷ Sannino, *Il De mirabilibus mundi tra tradizione magica e filosofia naturale*, cit., p. 47.

⁶⁸ Agrippa, *De occulta philosophia libri tres*, cit., Liber III, cap. 4, pp. 409-412.

⁶⁹ Sulla natura della lezione di Tritemio in Agrippa cfr. P. Zambelli, *Continuità nella definizione della magia naturale da Ficino a Della Porta, in Magia bianca magia nera nel Rinascimento*, Longo, Ravenna 2004, pp. 21-47: p. 23; nonché V. Perrone Compagni, *Ermetismo e Cristianesimo in Agrippa. Il De triplici ratione cognoscendi Deum*, Polistampa, Firenze 2005, p. 21 e p. 23, la quale insiste per lo più sulla natura metafisica degli auspici di approfondimento che Tritemio avrebbe rivolto ad Agrippa dopo la lettura della prima stesura del *De occulta philosophia*.

tanto appare distante da qualsiasi afflato religioso o interesse demonico rintracciabile nel *De occulta philosophia*⁷⁰.

Armando Maggi ha fatto notare come nei testi di Agrippa e Della Porta il medesimo riferimento agli esperimenti di Anassilao⁷¹ sia inserito in due contesti ideologici differenti. Agrippa introduce tale richiamo per mezzo di una lunga digressione teologica dalla chiara impostazione ermetica «sulla natura trinitaria della luce, e su come la “splendens intelligentia” degli esseri angelici si propaghi ai vari gradi della creazione»⁷². Si tratta di una digressione del tutto assente nelle due edizioni della *Magia naturalis* di Della Porta. Pertanto, se è vero che nel Rinascimento «tanto più si estende l’influenza dell’ermetismo, tanto più la radice religiosa della magia viene allo scoperto»⁷³, si comprende come il progetto di Della Porta sia quello di un ridimensionamento, quanto meno in superficie, dell’elemento religioso rintracciabile nelle sue fonti.

Ben inteso. La dipendenza di Della Porta da Agrippa da un punto di vista materiale è notevole e non si limita certo alla sola prima *Magia naturalis*. Stessa cosa potremmo dire delle fonti del tardo neoplatonismo magico che aveva nutrito già la proposta di Ficino e che Della Porta, in taluni casi, verifica con ogni probabilità di prima mano.

Si pensi al caso emblematico del *De sacrificio et magia* di Proclo del quale, nella seconda *Magia naturalis*, Della Porta, provvisto del viatico di Agrippa, riprende un passo assai significativo, del quale presenta uno stralcio più ampio e preciso, riportandone anche il titolo⁷⁴.

⁷⁰ Il richiamo fondamentale al fare esperienza dei «segreti», è il *leitmotiv* della magia di Della Porta. Non è da escludere che tale approccio possa essere stato ispirato dalle lettura del *De mirabilibus mundi* dello pseudo-Alberto. Nel *De mirabilibus mundi* l’aspetto salvifico del mago-filosofo presente in *Picatrix* (il quale, comunque, giunge alla conoscenza sempre per mezzo dell’applicazione e dello studio e mai per intuizione mistica), è sacrificato a vantaggio dell’*experimentator*, che indossa le vesti del filosofo naturale. Secondo l’ignoto autore del *De mirabilibus mundi*, il cui inserimento nella letteratura dei segreti è stato argomentato ampiamente da Antonella Sannino, magia è contemplazione delle cose più segrete e ha lo scopo di «fornire una spiegazione naturalistica di certi fenomeni che appaiono inconoscibili secondo ragione, ma che invece sono attestati dall’esperienza». Cfr. Sannino, *Il De mirabilibus mundi tra tradizione magica e filosofia naturale*, cit., p. 23. Cfr. anche Ivi, pp. 10-11. Come lo pseudo-Alberto dichiara nel prologo, il suo obiettivo è «facere cessare mirabilia rerum», Ivi, p. 85. Tuttavia, la magia naturale del filosofo napoletano acquisisce una propria originalità anche rispetto a quella dello pseudo-Alberto. Della Porta procede verso un progressivo e sempre più esplicito accantonamento della credenza negli spiriti planetari che, secondo il trattato pseudo-albertino, parteciperebbero dell’ordine del cosmo. D’altro canto, la necessità dell’ignoto autore di inserire la *nigromantia* tra le forme di sapere utili al mago gli proviene proprio da tale idea. Cfr. Ivi, p. 45.

⁷¹ Cfr. Della Porta, *Dei miracoli et maravigliosi effetti*, libro II, cap. XVII, cit., c. 77r.; I. B. Portae *Magiae naturalis sive de miraculis*, II, 17, cit., p. 76. Della Porta, *Della magia naturale*, cit., XX, 9, p. 549. Cfr. C. Agrippa, *De occulta philosophia libri tres*, cit., Liber I, Cap. 49, pp. 177-180.

⁷² Cfr. A. Maggi, *Magia e demonologia nelle opere di Della Porta*, in *La ‘mirabile’ natura*, cit., pp. 202-203.

⁷³ V. Perrone Compagni, *Abracadabra. Le parole nella magia (Ficino, Pico, Agrippa)*, «Rivista di Estetica», 42, 2002, pp. 105-130, p. 113.

⁷⁴ Della Porta, *Della magia naturale*, cit., I, 9, p. 19: «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

Nonostante il filosofo riprenda in più punti la lezione di Agrippa e questo faccia su argomenti fondativi della propria magia naturale concernenti la fisica delle qualità occulte e il ruolo dell'astrologia, e nonostante egli si richiami senza imbarazzo a una tradizione testuale dalla chiara ascendenza magico-teurgica, il sapiente dell'aportiano non sembra più guidato da quel «compito quasi religioso nei confronti del creato» che aveva ispirato la «triplice magia» del filosofo di Nettesheim e la proposta del tardo neoplatonismo magico della quale essa si nutrive⁷⁵. Non a torto, in fondo, è stato notato che con i venti libri della *Magia naturalis* del 1589 si è oramai «alle soglie dell'Accademia dei Lincei e si vengono preparando le esperienze ottiche che disputeranno a Galileo l'invenzione del telescopio», e pur tuttavia il suo autore ritiene ancora utili a inquadrare i fenomeni naturali le formulazioni della tradizione magica che lo precede⁷⁶.

Non bisogna perciò esagerare circa il divario che esisterebbe tra Agrippa e Della Porta⁷⁷. Nel primo libro del *De occulta philosophia*, per esempio, Agrippa prende le distanze da visioni superstiziose dei cosiddetti fenomeni occulti, seguendo un approccio 'razionale' legato alle acquisizioni della *perspectiva* che ritroveremo poi in Della Porta. Mi riferisco a un passaggio del capitolo VI dedicato alle mirabili nature dell'acqua, dell'aria e dei venti. Qui Agrippa, con toni che sembrano risentire meno dell'afflato 'religioso' che pure emerge in altri luoghi del testo, spiega alcuni fenomeni 'meravigliosi' – che gli ignoranti considerano invece opere di demoni (cristiani) e spiriti – sulla scorta delle sole regole del sapere matematico e ottico. Infatti, scrive Agrippa, grazie ad alcuni specchi è possibile trasmettere nell'aria e a distanza immagini che altro non sono che rappresentazioni inanimate di cose vicine. Inoltre, prosegue, per mezzo di altri espedienti tecnici è possibile compiere fenomeni altrettanto 'meravigliosi', come far apparire sul disco lunare delle lettere scritte su di un foglio esposto di notte ai raggi della luna⁷⁸. Si tratta di un passaggio la cui eco ritroveremo nella *Magia naturale* in venti libri di Della Porta, allorquando il filosofo na-

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. 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». Cfr. Agrippa, *De occulta philosophia libri tres*, cit., Liber I, Cap. 22, p. 128. Cfr. Proclus *De sacrificio et magia*, in *Iamblicus de mysteris Aegiptiorum* etc., In aedibus Aldi, Venetiis mense Septembri M. IIID, f. n. n. Della Porta attinge anche dall'altro capolavoro di Agrippa, il *De vanitate scientiarum et artium* nel quale è presente il medesimo riferimento a Proclo e al *De sacrificio et magia*. Cfr. P. Zambelli, *Continuità nella definizione della «magia naturale» da Ficino a Della Porta*, in *Magia bianca magia nera nel Rinascimento*, cit., p. 44.

⁷⁵ Cfr. Balbiani, *La Magia naturalis di Giovan Battista Della Porta*, cit., pp. 41, 53, 55, 60.

⁷⁶ Zambelli, *Il problema della magia naturale*, cit., p. 139.

⁷⁷ Sulla leggenda nera di Agrippa stregone cfr. le pagine di Arturo Reghini, preposte a E. C. Agrippa, *La Filosofia Occulta o La Magia*, prima traduzione italiana di A. Fidi, 2 voll., Edizioni Mediterranee, Roma 1993, v. I, p. IX-XX.

⁷⁸ Agrippa, *De occulta philosophia libri tres*, cit., Liber I, Cap. 6, pp. 97-98.

poletano – sulla base degli strumenti dell’ottica – insegnerà come «scrivere lettere sul globo della luna»⁷⁹.

Evidentemente, l’operazione di Agrippa va verso un ridimensionamento della credenza nell’azione dei diavoli nei fenomeni del mondo. Si pensi al ruolo che egli riveste nella difesa delle *strigae* dagli assalti dei demonologi e degli inquisitori, che è un altro elemento che lo avvicina a Della Porta. Interessante è notare come, nel *De occulta philosophia*, Agrippa si opponga alle credenze demonologiche spiegando i fenomeni misteriosi tramite le regole dell’ottica, ossia tramite un sapere ‘razionale’ tradizionalmente insegnato nelle università e che, nel Rinascimento, nutre l’opera di scienziati, medici, artisti, architetti anche al di fuori della cittadella accademica. D’altra parte, si tratta di una scelta coerente a quanto sostenuto in apertura del trattato, dove Agrippa dichiara di voler spiegare i fenomeni del mondo sublunare (anche quelli occulti) tramite la Fisica, che è, per l’appunto, la scienza speculativa che è sottesa alla magia naturale⁸⁰.

L’impressione è che, dal canto suo, fin dalla *Magia* del ‘58 Della Porta tenti di riscrivere il primo libro del *De occulta philosophia* non tanto «quasi ripetendo una lezione»⁸¹, quanto, piuttosto, modificando l’ispirazione ‘religiosa’ di molte sue pagine. Così facendo, il filosofo campano adatta i numerosi insegnamenti che può attingere dal *De occulta philosophia* a una visione della magia che fin dal suo esordio tradisce la propria vocazione «agnostica». A quanto ci è dato intendere dai suoi testi, Della Porta appare del tutto disinteressato al piano della magia religiosa (con tutto il suo apparato demonico) e, di conseguenza, passa al setaccio il primo libro del *De occulta philosophia* e purandolo da ogni riferimento che vada in tale direzione.

Non si tratta, tuttavia, di un’operazione *tranchant*. Nonostante quest’importante differenza, lo stesso agnosticismo della magia naturale dellaportiana sembra nutrirsi – anche negli anni della matura *Magia naturale* in venti libri – di alcune acquisizioni della magia naturale di Agrippa, allorché, in disaccordo con la demonologia cristiana dell’epoca, entrambi i ‘maghi’ si impegnano a spiegare secondo le regole della visione ottica i fenomeni meravigliosi della natura⁸².

⁷⁹ Cfr. Della Porta, *Della Magia naturale*, XVII, 17, cit., p. 503. I passi di Agrippa e Della Porta saranno rievocati rispettivamente da Beeckman e Descartes in relazione alla possibilità di proiettare delle iscrizioni sulla luna. Il primo rievocherà il nome di Agrippa, il secondo quello di Della Porta. Cfr. *Lunae an litterae inscribi possint absentibus legendae* in *Œuvres de Descartes*, éd. Adam et Tannery, Léopold Cerf, Paris 1908, X, p. 347.

⁸⁰ Agrippa, *De occulta philosophia libri tres*, cit., Liber I, Cap. 2, p. 86.

⁸¹ Balbiani, *La Magia Naturalis di Giovan Battista Della Porta*, cit., p. 56.

⁸² A esiti simili giunge Paola Zambelli in relazione alla confutazione di Agrippa della credenza nel malocchio, nella *fascinatio puerorum*, nella procreazione demoniaca, in altre parole nella *witchcraft*. Si tratta di elementi recepiti da Wier e poi da Della Porta. Cfr. Zambelli, *Il problema della magia naturale*, cit., pp. 150-152.

Parte prima

Scienza e segreti della natura a Napoli nel Rinascimento

Capitolo 1

Aristotelismo e magia. Francesco Storella e il dibattito rinascimentale italiano e napoletano sulla conoscibilità dei *singularia*

1.1. Francesco Storella e la scienza dei *singularia*: le lezioni napoletane e il confronto con Girolamo Balduino

Nella parte introduttiva della presente ricerca, si è visto come la storiografia degli ultimi decenni abbia individuato una generale adesione di Della Porta all'aristotelismo. Resta da precisare, tuttavia, a quale aristotelismo possa guardare Della Porta allorquando, negli anni '50 del XVI secolo, si accinge a comporre la prima *Magia naturalis*. Inoltre, rimane da comprendere in che modo e in che misura l'adesione all'universo concettuale degli aristotelici sia conciliabile con l'influenza che su di lui esercita il proibitissimo *De occulta philosophia* di Agrippa.

La coesistenza di elementi aristotelici e, insieme, magici, nell'opera di Della Porta non deve destare stupore se è vero, come è stato efficacemente notato, che nel Rinascimento è possibile ritrovare «aristotelici fra i maghi, chiromanti fra i professori»⁸³. Si tratta di un fenomeno spiegabile anche in virtù del fatto che ad Aristotele (punto di riferimento imprescindibile della scienza del tempo), oltre agli scritti che noi oggi sappiamo essere autentici, sono attribuiti libri spuri di chiromanzia, di fisionomia, nonché opere perdute di alchimia, di astrologia e di magia naturale. L'interesse di rigorosi professori aristotelici nei confronti delle discipline cosiddette 'occulte', come, di riflesso, quello di alcuni maghi naturali per l'opera di Aristotele, si comprende ugualmente alla luce di questa peculiare immagine 'storica' dello Stagirita⁸⁴.

Nella spiegazione degli occulti segreti della natura, la magia naturale di Della Porta incontra effettivamente le acquisizioni di una parte del mondo aristotelico napoletano dell'epoca. D'altro canto, se continuassimo a identificare l'aristotelismo napoletano con la sola esperienza di Simone Porzio, l'impresa di inserire il progetto dellaportiano in tale tradizione filosofica sarebbe destinata a sicuro fallimento. Sappiamo sempre meglio, soprattutto grazie agli studi di Eva Del Soldato, quanto Porzio

⁸³ Zambelli, *L'ambigua natura della magia*, cit., p. 287.

⁸⁴ Cfr. *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, a cura di R. Sorabji, Bloomsbury, Londra 2016. Cfr. anche Bianchi, *Studi sull'aristotelismo rinascimentale*, cit. Su questa problematica cfr. infine D. Verardi, *Logica e Magia. Giovan Battista Della Porta e i segreti della natura*, Agorà & Co., Lugano 2017, pp. 28-30.

sia lontano da discussioni inerenti all'astrologia e alla demonologia⁸⁵, così presenti, invece, nella proposta di Della Porta. Pertanto, volendo individuare l'aristotelismo a cui si rivolge Della Porta nell'atto di strutturare il proprio discorso sui segreti della natura, è altrove che bisogna guardare.

Al tempo in cui il filosofo campano scrive la prima edizione della *Magia naturalis*, il logico Francesco Storella (figlio di un allievo di Pietro Pomponazzi e formatosi egli stesso a Padova), si fa portavoce nello Studio napoletano di un approccio al miracolo di natura assai prossimo a quello proposto da Della Porta. In polemica coi seguaci del conterraneo Girolamo Balduino, Storella ritiene che possa darsi scienza sillogistica del «singolare» (inteso quale dato empirico constatato *hic et nunc* nel corso dell'indagine naturale), senza che ciò comporti una fuoriuscita dal solco tracciato da Aristotele. Frutto di una particolare attenzione verso l'astrologia, la medicina e le arti operative, la lezione di Storella è importante per comprendere il ruolo di *trait d'union* che il sapere astrologico assume tra la logica di Aristotele e la magia naturale nel contesto napoletano. D'altro canto, Storella propone un'immagine di Aristotele stesso quale cultore di discipline cosiddette 'occulte'.

Storella nasce intorno al 1529 ad Alessano, un piccolo centro a sud della Terra d'Otranto e muore nel 1575 a Napoli, città nella quale la sua lezione lascia tracce significative. Sin da giovanissimo è avviato agli studi filosofici dal padre Giovanni, discepolo di Pietro Pomponazzi. Un dato interessante circa gli interessi scientifici della sua famiglia d'origine ci è fornito dallo stesso Storella, il quale dichiara che l'omonimo zio avrebbe ricevuto i primi rudimenti del sapere astrologico dal salentino Abramo de Balmes⁸⁶.

Mossosi alla volta di Padova, Storella segue le lezioni di Bernardino Tomitano, 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. Nel 1549, allo scadere dell'anno di rettorato, consegue il grado accademico di *Doctor Artium* e discute le centocinquanta *Conclusiones* per ottenere il titolo di pubblico lettore. Trasferitosi a Napoli nel 1550, stringe amicizia con Simone Porzio e Giovan Bernardino Longo, al quale dedica l'opera *Logicalium Capitum Decas Prima*. Nel centro partenopeo Storella scrive il *De Definitione Logices*, l'*Explanatio in digressione undecimi commenti Averrois* e il *De inventore Logices*; inoltre, riedita e commenta lo pseudo-aristotelico *Secretum Secretorum*. Nel 1557, insegna presso lo *Studium* salernitano e pubblica il *Lybellus an singulare syllogismus ingredi* contro Girolamo Balduino. L'anno seguente, nel 1558, è di nuovo a Napoli. Si tratta di una data significativa, in quanto proprio in quell'anno appare a Napoli presso Matthias Cancer, vale a dire presso lo stesso editore del *Secretum*

⁸⁵ Cfr. E. Del Soldato, *Aristotele mediatore. Un'immagine ambigua tra Gemistio Pletone e Simone Porzio*, in *Di Aristotele si dice in molti modi*, «Lo Sguardo», 2011, a cura di M. Caciolini, pp. 125- 132: p. 129.

⁸⁶ Cfr. F. Storella, *Explanatio in digressione undecimi commenti Averrois*, Neapoli 1553, c. 17v: «Abrahamus autem de Balmes mei patruj in astronomia praeceptoris, in suo libello de demonstratione capite tertio, aliam assignat Avicennae opinionem inquiens Avicennam putasse medium terminum in demonstratione simpliciter esse causam tantum inherentiae praedicati ad subiectum».

secretorum di Storella, la prima edizione della *Magia naturalis sive de miraculis re- rum naturalium* di Della Porta, ossia l'opera più rappresentativa di quell'interesse per i *secreta* che tanto appassionerà il *milieu* culturale napoletano della prima età moderna.

Nelle sue lezioni universitarie napoletane, pubblicate sotto il titolo di *Libellus De utilitate logices* nell'anno accademico 1558, Francesco Storella sottolinea come la logica – se intesa anche nella sua natura di ‘strumento’ –⁸⁷ 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. D'altronde, rimarca Storella, se la magia naturale è ciò che insegna ad applicare i principi attivi alla materia passiva, producendo così ‘mirabili’ effetti, chi mai potrà negare che la logica le sia utile⁸⁸?

Nel *Libellus quo ad peripateticas aures singulare verum syllogismum ingredi ad versus pseudologicos huius tempestatis luce clarus ostenditur*, stampato a Napoli nel 1557 ma frutto delle sue lezioni tenute in precedenza a Salerno, 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»⁸⁹. 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 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 aristotelico⁹⁰.

Nei *Quaesita logica*, Balduino aveva affermato che il metodo induttivo, quando parte dal singolare, conduce sempre a un sillogismo apparente, non vero. Una proposizione singolare non può che condurre a una conclusione singolare, tradendo il

⁸⁷ Sulla logica di Storella, cfr. anche Paladini, *Il pensiero logico di Francesco Storella*, cit.

⁸⁸ Cfr. F. Storella, *Libellus de utilitate Logices*, Neapoli 1561, c. 26v.

⁸⁹ F. Storella, *Libellus quo ad peripateticas aures singulare verum syllogismum ingredi ad versus pseudologicos huius tempestatis luce clarus ostenditur*, cit., 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»: Antonaci, *Francesco Storella*, cit., pp. 185-186. Per una dettagliata disanima del testo cfr. Paladini, *Il pensiero logico di Francesco Storella*, cit., pp. 91-115.

⁹⁰ Storella, che contro Balduino compone nel 1553 il *De definitione Logices*, nel *De utilitate Logices* intende la logica quale strumento delle scienze: lontana da una sua interpretazione quale «semplice applicazione meccanica di schemi già fatti, poggiati su una superata concezione della metafisica e della psicologia»: Antonaci, *Francesco Storella filosofo salentino*, cit., p. 136.

carattere universale richiesto ad un sillogismo per essere scientifico⁹¹. Secondo Giovanni Papuli, questa impostazione porta il filosofo di Montesardo a propugnare una «logica della conoscenza [...] ancora fundamentalmente tributaria della psicologia della conoscenza e dei vecchi presupposti essenzialistici di quest'ultima, a tutto scapito della sua validità sul piano della metodologia scientifica»⁹². D'altronde se, come vuole Balduino, la scienza esige uno sviluppo solo a livello dell'universale, il *sensatum* resta necessariamente confinato nell'ambito dei casi particolari, ricadendo nella sfera dell'*apprehensio simplicium*. Una conferma a quanto sostenuto da Papuli ci viene proprio dalla trattazione che il filosofo di Montesardo propone circa il segreto della natura per eccellenza, vale a dire l'attrazione occulta del magnete col ferro. Balduino trova nel testo di Aristotele così come commentato da Averroè la spiegazione per questo 'segreto'. Seguendo il commento di Averroè alla *Fisica* di Aristotele, egli spiega l'attrazione magnetica come dipendente dall'alterazione del medio, ossia dell'aria, da parte del magnete. Sempre con Averroè, 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, alterando il ferro, lo farebbe muovere⁹³. In questo modo Balduino può escludere anche l'eventuale obiezione che l'attrazione del magnete col ferro sia un'*actio in distans sine medio*, dunque un fenomeno in odore 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 alteratione: 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 aequivoca⁹⁴.

Bisogna precisare come la spiegazione averroista dell'attrazione magnetica prospettata da Balduino non sia di per sé alternativa a quella canonica, di marca avicenniana, che ricorre alla *forma speciei*⁹⁵. Essa infatti spiega come una tale azione possa

⁹¹ Hyeronimi Balduini *Opera, Quaesita logica*, c. 208v-210r. Su questo cfr. Antonaci, *Francesco Storella*, cit., pp. 184-185.

⁹² G. Papuli, *La teoria del 'regressus' come metodo scientifico negli autori della scuola di Padova*, 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, Antenore, Padova 1983, v. 1, pp. 221-277.

⁹³ Stessa posizione in M. Zimara, *Theoremata*, Venetia 1653, p. 187.

⁹⁴ H. Balduini *Expositio aurea in libros aliquot physicorum Aristotelis, & Auerrois super eisdem commentationem*, Venetiis MDLXIII, p. 503.

⁹⁵ Nel *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), viene introdotta la nozione di *forma speciei* elaborandola a partire da quella di *forma totius* di Galeno. Si tratta di una formulazione che diventa canonica nella Scolastica. Secondo Avicenna tale forma specifica altro non sarebbe che la stessa forma sostanziale. Nel *De viribus cordis* il filosofo persiano fornisce una precisazione: la forma specifica (da cui dipenderebbe la virtù occulta di una sostanza) proverrebbe a suo dire dal *dator formarum*. In questo modo Avicenna «fixe un terme rationnel à la recherche des causes

verificarsi (tramite l'alterazione del 'medio') senza interrogarsi sulla causa che fa sì che il magnete possieda tale proprietà specifica (occulta) di alterare l'aria. Balduino sceglie di non approfondire la questione. 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 che, da prospettive in parte differenti, avrebbero tanto interessato Storella e Della Porta.

Si è detto come, per Balduino, la proposizione che indica qualcosa di già noto e che cade sotto i nostri sensi non possa entrare nella costituzione del sillogismo⁹⁶. Si tratta di un punto condiviso anche da Pomponazzi, il quale – nonostante un'impostazione generale tesa a fornire una spiegazione non impossibile agli eventi rari e insoliti – resta convinto che una disposizione individuale, in quanto irriducibile all'ut in pluribus, «non est syllogizabile»⁹⁷. Secondo Storella, invece, quandanche ammettessimo che tutti i singolari sono noti ai nostri sensi, potrebbero comunque esserci ignoti i loro attributi. Inoltre, secondo il Salentino, ciò che cade sotto i sensi non per questo è noto nella sua interezza⁹⁸. Non è un caso che l'esempio utilizzato da Storella per difendere tale impostazione di pensiero sia proprio quello dell'attrazione magnetica, fenomeno per l'appunto 'occulto', in quanto non totalmente noto. È proprio il carattere occulto del fenomeno a permettere, secondo Storella, quel processo progressivo e graduale di conoscenza raggiungibile tramite l'applicazione delle consuete regole del discorso logico⁹⁹:

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 et eclyparsi oculis intuemur, cur vero eclypsetur, syllogismo velut naturaliter ignotum concludi posse nemo sani capitis inficias ibit¹⁰⁰.

Prescindendo da ogni giudizio, tanto sull'originalità teoretica di questa impostazione di pensiero¹⁰¹, quanto sulla sua eventuale conformità al testo di Aristotele¹⁰², ciò che è interessante sottolineare in relazione al tema del nostro discorso è il fatto che, riconoscendo al singolare la dignità di oggetto del sillogismo, Storella apre la strada a quella legittimazione scientifica dell'indagine sui segreti della natura richiesta a Na-

des propriétés occultes; ce terme garantit une pérennité à l'occulte en tant qu'occulte». 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 2013, pp. 27-37, a cui rimando anche per una dettagliata disamina della questione e per la ricca bibliografia.

⁹⁶ Cfr. H. Balduino, *Opera, Quaesita logica*, c. 210r: «Propositio singularis non ingreditur syllogismum ullo pacto».

⁹⁷ Perrone Compagni, *Introduzione a P. Pomponazzi, De incantationibus*, cit., p. XXVIII.

⁹⁸ Sulle argomentazioni di Storella si veda la dettagliata ricostruzione di Paladini, *Il pensiero logico di Francesco Storella*, cit., pp. 100-101.

⁹⁹ Cfr. F. Storella, *Libellus quo ad peripateticas aures singulare verum syllogismum ingredi ad versus pseudologicos huius tempestatis luce clarus ostenditur*, cit., c. 5v.

¹⁰⁰ Ivi, c. 4v.

¹⁰¹ Cfr. Papuli, *Girolamo Balduino*, cit., p. 74, che le giudica scarsa.

¹⁰² Cfr. Paladini, *Il pensiero logico di Francesco Storella*, cit., pp. 17-20, dove tale conformità è messa in dubbio.

poli da Della Porta. Se si accetta l'impostazione storelliana di una scienza che, partendo da un fenomeno naturale singolare e occulto (come l'attrazione magnetica) sia poi legittimata a procedere per sillogismo, allora il segreto della natura diviene *tout-court* oggetto di indagine filosofica. D'altro canto, anche nell'accezione datagli da Della Porta, il segreto altro non è 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 passibile di indagine scientifica.

Si tratta di un approccio che risente con ogni evidenza delle acquisizioni dell'occamismo che, nel Rinascimento, può giovare anche degli apporti della riforma della dialettica aristotelica di Lorenzo Valla: una riforma che, come è stato notato,

va nella direzione dell'indirizzo nominalista in logica, dell'empirismo in epistemologia, per l'affermazione della conoscenza dell'individuale e delle cose concrete sperimentabili sensibilmente e tutto ciò contro le astrazioni e le entità universali dei medievali: il concreto contro l'astratto¹⁰³.

1.2. Francesco Storella e la biblioteca magica dell'aristotelismo rinascimentale

L'interesse di Storella per problematiche così prossime alla magia naturale e all'astrologia non è di per sé una grande novità. Nel panorama culturale del Rinascimento italiano, un professore di filosofia (aristotelico per statuto) non è esente dal confronto con le cosiddette discipline 'occulte'. Si pensi al celebre professore bolognese Alessandro Achillini (1463-1512), il quale si esercita sul problema dell'appartenenza all'universo concettuale aristotelico di discipline quali la fisiognomica («la scienza occulta più legata – da Nifo a Della Porta – alla tradizione aristotelica»¹⁰⁴) e la chiromanzia. Achillini scrive in proposito una *Quaestio de subiecto physiognomiae et chyromantiae*, pubblicata nel 1503 a Bologna, alla quale Storella fa esplicito riferimento nel *Secretum secretorum*. A parere di Achillini, fisiognomica e chiromanzia hanno come oggetto l'uomo e sono a tutti gli effetti delle scienze subalterne alla filosofia naturale di Aristotele¹⁰⁵.

¹⁰³ G. Federici Vescovini, *I fondamenti filosofici del rinnovamento della logica di Lorenzo Valla e la 'dialettica moderna' della scuola di Pavia della fine del secolo XIV e degli inizi del XV*, in Lorenzo Valla. *La riforma della lingua e della logica*, (Atti del Convegno del Comitato Nazionale del VI centenario della nascita di Lorenzo Valla, Prato 4-7 Giugno 2008), a cura di M. Regoliosi, Edizioni Polistampa, Firenze 2010, pp. 471-492: p. 473. Importante a riguardo anche l'esperienza di Cardano, la cui *Dialettica* individua i principi specifici di ogni disciplina, usandoli di volta in volta per ciascuna branca del sapere. Nel *De secretis*, Cardano connette la dialettica all'esercizio, la ripetizione e la pratica. Cfr. G. Cardano, *Il libro dei segreti*, a cura di D. Giavina, Mimesis, Milano-Udine 2017. Sul segreto in Cardano, D. Couzinet, *Le De secretis (1562) de Jérôme Cardan, ou l'art des secrets*, dans *D'un principe philosophique à un genre littéraire: les «secrets»*, actes du colloque de la Newberry Library de Chicago, 11-14 septembre 2002, éd. par D. de Courcelles Champion, Paris 2005, pp. 133-157.

¹⁰⁴ P. Zambelli, *Aut diabolus aut Achillinus. Fisionomia, astrologia e demonologia nel metodo di un aristotelico*, «Rinascimento», XVIII, 1978, pp. 59-86: pp. 65-66. Sulla fisiognomica cfr. le fondamentali pagine di J. Agrimi, *Ingegnosa scientia nature. Studi sulla fisiognomica medievale*, Sismel, Firenze 2002.

¹⁰⁵ Su questo cfr. Zambelli, *Aut diabolus aut Achillinus.*, cit.

Non si tratta solo di ricordare che lo Stagirita è al tempo ritenuto l'autore di un trattato di fisiognomica di cui proprio Achillini realizza un'edizione nell'*Opus septisegmentatum*, né del fatto che, nel Rinascimento, oltre agli scritti che noi oggi sappiamo essere autentici, ad Aristotele sono attribuiti libri spuri di chiromanzia, di fisiognomia e finanche opere perdute di alchimia, di astrologia e di magia¹⁰⁶. Ciò che è interessante rilevare è soprattutto che, nel tentativo di inserire la fisiognomica e la chiromanzia nell'alveo delle scienze aristoteliche, Achillini si fa promotore dell'opera di un suo allievo, Bartolomeo della Rocca detto Cocles (1467-1504), autore di scritti di geomanzia, di fisiognomia e di chiromanzia che avranno amplissima circolazione per tutto il XVI secolo e oltre.

È, questa, un'operazione culturale indicativa di un approccio alquanto distante da quello di Taddeo da Parma che, dalla stessa sede universitaria bolognese, nel XIV secolo considerava fisiognomica e chiromanzia discipline facenti parte delle false matematiche dell'omoscanzia, a loro volta riconducibili alla giromanzia, una delle due forme di *matesis* altimantica¹⁰⁷.

Il richiamo all'opera di Taddeo, pur così distante cronologicamente da quella di Achillini, non è del tutto peregrino. Infatti, nutrendo il suo interesse per le discipline occulte, Achillini attinge a una letteratura magico-operativa che è disponibile fin dai tempi di Alberto Magno¹⁰⁸ e, anche nel citare Ermete Trismegisto, egli non si avvale della recente opera di edizione di Marsilio Ficino¹⁰⁹. Dal canto suo, Cocles si riallaccia dichiaratamente all'impostazione di un importante filosofo medievale, Pietro d'Abano, che egli ritiene l'iniziatore tanto della fisiognomica, quanto della chiromanzia.

Sullo sfondo delle proposte di Achillini e Cocles vi è, pertanto, il medesimo problema che fu già dei medievali, vale a dire la distinzione tra la magia illecita (*matesis*) e le *mathesis* (con la h) del quadrivio di Boezio¹¹⁰. Non a torto Giancarlo Zanier ha affermato che «per l'autore rinascimentale Pietro d'Abano è attuale quanto Vesalio»¹¹¹.

Si è accennato come la *Chyromantie ac physionomie Anastasis* di Cocles nasca quale progetto meditato e realizzato sotto la guida di Achillini. L'opera è ristampata più volte nel corso del Cinquecento con un'introduzione del mentore bolognese e, in

¹⁰⁶ Achillini fu anche editore del *Secretum secretorum* nel *Opus septisegmentatum*, una raccolta di scritti pseudo-aristotelici. Su questo cfr. sempre Ivi, p. 67.

¹⁰⁷ Cfr. *Expositio super Theoricam planetarum Gerardi*, in G. Federici vescovini, *Medioevo magico. La magia tra religione e scienza nei secoli XIII e XIV*, UTET, Torino 2008, *Appendice II*, pp. 427-433: p. 431.

¹⁰⁸ Riguardo alla fisiognomica e alla sua legittimazione, il dibattito è ancora più antico e risale al XII secolo con la riscoperta de *De physiognomonia liber* dell'Anonimo latino. Si tratta di un lungo processo che prosegue nel sec. XIII con la circolazione del II trattato del *Liber Almansoris* di Razi, la scrittura del *Liber phisionomiae* di Michele Scoto, la diffusione del *Secretum secretorum* e la versione della *Physionomia* pseudoaristotelica a opera di Bartolomeo da Messina. Cfr. Agrimi, *Ingeniosa scientia nature. Studi sulla fisiognomica medievale*, cit., p. 63.

¹⁰⁹ Cfr. Paola Zambelli, *I problemi metodologici del necromante Agostino Nifo*, «Medioevo» I, 1975, pp. 129-171: p. 129.

¹¹⁰ Cfr. Federici Vescovini, *Introduzione a Medioevo Magico*, cit., p. XXV.

¹¹¹ G. Zanier, *Ricerche sulla diffusione e fortuna del De incantationibus di Pomponazzi*, La Nuova Italia, Firenze 1975, p. 50.

essa, Cocles si propone di dimostrare come secondo i filosofi peripatetici (tra i quali egli annovera Alberto Magno e Pietro d'Abano) le passioni dell'anima seguano sempre le complessioni corporee, anche se – precisa – la prudenza umana può sempre evitare il fato¹¹².

Dopo aver ribadito il legame della fisiognomica con la tradizione medica e con il peripatetismo medievale, nel libro terzo Cocles approfondisce il ruolo che in questa disciplina ha l'elemento astrologico. In particolare, l'autore si riallaccia alla lezione tolemaica del *Quadripartitum* e a quella pseudo-tolemaica del *Centiloquium*, prendendo in esame le nature dei pianeti e mettendole in relazione alle nature umane, ossia ai caratteri¹¹³.

Vale la pena di insistere su questa dottrina, poiché è un elemento costitutivo anche della proposta di Storella. Tale dottrina, come è noto, si fonda sulla teoria medica delle complessioni, le quali a loro volta sono poste in relazione alle 'nature' dei pianeti. Si tratta di un approccio che caratterizza la fisiognomica di Pietro d'Abano, il quale aveva fondato tale disciplina sull'astrologia secondo una *subalternatio* delle scienze teorizzata nel *Lucidator*¹¹⁴. Tale approccio è perpetuato nel XV secolo, a Ferrara e a Padova, da Michele Savonarola (1385-1468) nel suo *Speculum physiognomiae*. Cocles fa propria questa impostazione sia nei primi tre libri della *Chyromantie ac physiognomie Anastasis* dedicati alla fisiognomica, sia nei tre concernenti la chiromanzia. Nel quinto libro, in particolare, l'autore riprende e commenta puntualmente le dottrine di Pietro d'Abano, aggiungendovi molte riflessioni e approfondimenti personali. Nel sesto libro, il piglio teorico che contraddistingue la prima parte dell'opera cede il passo a un approccio più descrittivo. Viene così presentato un amplissimo spettro di argomenti, esempi pratici di operazioni chirurgiche, interpretazioni dei segni chiromantici, descrizioni di personaggi storici, etc.

1.3. Dal *Secretum* al *Catalogus ac cesura operum quae an Aristotelea sint est dubitatum*. Storella e l'Aristotele mago naturale

Nonostante sia stato posto in evidenza da altri¹¹⁵ come i trattati pseudo-aristotelici dedicati alla chiromanzia non considerino l'elemento astrologico quale costitutivo di

¹¹² B. Cocles, *Chyromantiae et Physiognomiae Anastasis* cum approbatione magistri Alexandri de Achilinis, Bononiae 1504, Liber primus, cap. 1, p. n.

¹¹³ Esempio della curiosa fortuna dell'interpretazione astrologica della fisiognomica (e dell'estensione di quest'approccio alla chiromanzia) sono anche le considerazioni del benedettino Johannes ab Indagine (o Rosenbach), autore di un ampio scritto sull'argomento pubblicato più volte, anche in ambiente italiano, nel corso del Cinquecento. Cfr. J. Ab Indagine, *Chiromantia. 1 Physiognomia, ex aspectu membrarum Hominis. 2 Periaxiomata de Faciebus SIGNORVM. 3 Canones Astrologia, de iudiciis AEgritudinum. 4 ASTROLOGIA NATVRALIS. 5 Complexionum notitia, iuxta dominium planetaru[m]*, apud Pedrum Regnault, Colonia 1543.

¹¹⁴ Cfr. Pietro d'Abano, *Lucidator dubitabilium astronomiae*, a cura di G. Federici Vescovini, Programma e 1+1, Padova 1988, p. 122.

¹¹⁵ R. Poma, *Les erreurs de la main. Regards croisés sur la chiromancie naturelle de Giambattista della Porta*, cit., p. 125. Sulla chiromanzia pseudo-aristotelica cfr. R. Ambrose Pack, *A pseudo-Aristotelian chiromancy*, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age», 36, 1969, pp. 189-241; C. Burnett, *The earliest Chiromancy in the West*, in «JWCI», 50, 1987, pp. 189-195 e, dello stesso, *Magic and divination in the Middle Ages : texts and techniques in the Islamic and Christian worlds*, Aldershot,

questa disciplina, le riflessioni di Achillini e Cocles mostrano come l'approccio astrologico a tale arte non sia del tutto estraneo all'universo concettuale dell'aristotelismo rinascimentale. Ciò è evidente anche se si fa riferimento all'edizione commentata del *Secretum secretorum* aristotelico che Storella pubblica a Napoli e a Venezia nel 1555¹¹⁶.

Intorno all'attribuzione aristotelica del *Secretum secretorum* – vero e proprio «bestseller»¹¹⁷ già in età medievale – vengono posti dei dubbi molto presto¹¹⁸. Sta di fatto che, nonostante non sia mai stato inserito nel *curriculum* universitario, al testo fanno costante riferimento i docenti universitari nei loro commenti alle altre opere aristoteliche. Inoltre, il dibattito circa l'attribuzione del testo prosegue fino ai tempi di Storella, secondo il quale il *Secretum* è fuor di dubbio un'opera di Aristotele. A sostegno di tale attribuzione, nel suo commento all'opera egli rievoca l'*auctoritas* del *De aegritudinibus oculorum* di Giovanni Mesue e quella del *De secretis secretorum* di Abenragel Alì¹¹⁹. Si tratta di un'attribuzione che è confermata dalla lettura del codice S. 79 sup. dell'Ambrosiana contenente il *Catalogus ac cesura operum quae an Aristotelea sint est dubitatum*, sorta di elenco ragionato, stilato da Storella, relativo alle opere da ritenersi autenticamente aristoteliche¹²⁰.

Come ha posto in evidenza Chiara Crisciani, il *Secretum* è latore di due caratteristiche peculiari all'interno del *corpus* aristotelico: in primo luogo, esso «ha per oggetto corpi: corpi da curare, da usare, da trasformare, da esibire, da interpretare, su cui, e con cui, si può comunque intervenire operativamente con in vista effetti e cambiamenti concreti»; in secondo luogo, il sapere che Aristotele vi espone ha un tratto essenzialmente «operativo», non nel senso di *empiricum*, dunque casuale, ma «fondato anche teoricamente» nonostante il chiaro orientamento pratico¹²¹.

Nel *Secretum* l'elemento astrologico è fondamentale, specie per quanto concerne il tema delle complessioni umane che l'autore pone in relazione alle 'nature' planetarie. Si tratta, come si è visto, di un approccio che influenza una certa tradizione medico-astrologica di impostazione peripatetica che, da Pietro d'Abano, giunge ad Achillini e poi a Storella. Anche se nella breve sezione dell'opera dedicata alla fisiognomica questa relazione è solo implicita, essa è esplicitata in quella dedicata alla

Great Britain; Brookfield, Vt., USA, Variorum, 1996. Cfr. anche J.-P. Boudet, *Entre science et nigromancie. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII-XV^e siècle)*, Publications de la Sorbonne, Paris 2006, pp. 100-101.

¹¹⁶ *Secretum secretorum Aristotelis ad Alexandrum Magnum*. Venetiis, s.e., 1555; Excudebat Matthiam Cancer, Neapoli 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, Warburg Institute, University of London, London 1982, pp. 124-131.

¹¹⁷ Cf. L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, vol. II, Columbia University Press, New York – London 1964, pp. 246-278.

¹¹⁸ S. Williams, *Secret of Secrets. The Scholarly Career of a pseudo-Aristotelian Text in the Latin Middle Ages*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2003, pp. 183-343.

¹¹⁹ Cfr. *Secretum secretorum Aristotelis ad Alexandrum Magnum*, cit. cc. 2v-3v.

¹²⁰ Cfr. Francisci Storellae Alexanensis Philosophi ... *Catalogus ac censura operum quae an Aristotelea sint est dubitatum*, Ambr. S. 79 sup., ff. 233r-234r.

¹²¹ C. Crisciani, *Il Secretum secretorum in Occidente: tre casi*, in *Appropriation, interpretation and Criticism: philosophical and theological exchanges between the arabic, hebrew and latin intellectual traditions*, edited by A. Fidora and N. Polloni, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Barcellona-Roma 2017, pp. 231-260: p. 234.

medicina, disciplina con la quale la fisiognomica intrattiene un legame inscindibile¹²². Nella sua sobria annotazione relativa alla fisiognomica, Storella ricollega in maniera evidente tale problema alla precedente trattazione di Achillini, citando anche la condanna di Gianfrancesco Pico della Mirandola. Circa la chiromanzia, l'autore salentino annota come nel *Secretum* non vi sia una trattazione specifica, riferendosi a un trattato autonomo sull'argomento¹²³.

L'interesse di Storella per il tema dei *secreta* non si limita al pur importante lavoro svolto nel *Secretum secretorum*. Il filosofo mostra a più riprese un forte interesse per le scienze naturali, compresa la magia naturale, che egli intende come la parte pratica della filosofia di Aristotele che insegna ad «applicare i principi attivi a quelli passivi» e a produrre «effetti meravigliosi»¹²⁴. Si tratta di un'attenzione verso le scienze operative constatabile anche dalla sua attività di editore. Egli riedita i *Secreta secretorum Hippocraticis* e il *Libellus de venenis Averrois*, a riprova dell'attenzione riservata alla medicina nei suoi aspetti pratici.

Peraltro, se si scorrono le annotazioni storelliane al *Secretum secretorum* dove vengono trattate con rispetto forme di sapere quali l'astrologia e la magia naturale, (Storella si rifà anche al trattato pseudo-aristotelico concernente la fisiognomica)¹²⁵, si comprendono le motivazioni ermeneutiche che lo spingono a pubblicare due anni più tardi il *Libellus quo ad peripateticas aures singulare verum syllogismum ingredi ad versus pseudologicos huius tempestatis luce clarus ostenditur*, libro teso a giustificare in via *Aristotelis* una scienza dei singolari.

D'altronde, se ci si rivolge al già citato manoscritto ambrosiano, contenente anche l'*Enumeratio librorum Aristotelis qui perierunt vel nondum in lucem venerunt*, è possibile osservare come Storella, pur negando che siano ascrivibili ad Aristotele testi dal sapore necromantico quali la *Necromantia de regiminibus coelestibus* e la *Mors animae*¹²⁶, attribuisca allo Stagirita finanche scritti perduti di astrologia¹²⁷ e di alchimia¹²⁸. L'idea che Storella pensi al filosofo di Stagira come a una sorta di mago

¹²² Cfr. D. Verardi, *Arti magiche e Arti liberali nel Rinascimento*, cit., pp. 57-67.

¹²³ Si tratta di un elemento di estremo interesse, in quanto non è da escludere, seppur in via ipotetica, che Della Porta, autore di una controversa *Chirofisionomia*, proprio grazie alla lettura del *Secretum* cominci a maturare l'idea che la chiromanzia non sia affatto una disciplina estranea alla filosofia di Aristotele. D'altronde, Della Porta ha presente il *Secretum* già a partire dalla *Magia naturalis* del '58 ed è verosimile che, nell'atto di comporre l'opera, egli abbia davanti l'*editio* storelliana pubblicata a Napoli nel 1555 presso il suo stesso editore.

¹²⁴ F. Storella, *Libellus de utilitate Logices*, Neapoli 1561, c. 26v.

¹²⁵ Cfr. Ivi, cc. 61r-64v.

¹²⁶ Cfr. Ambr. S. 79 sup., ff. 233r-234r.

¹²⁷ Si tratta di quattro opere andate perdute: l'*Astronomia*, l'*Astrologia*, il *Libellus de viginti octo mansionibus Lunae* e il *Liber de regiminibus coelestibus*. Cfr. Ambr. S. 79 sup., ff. 245v-246v.

¹²⁸ Cfr. Ambr. S. 79 sup. ff. 239v-243v. In questo luogo, Storella ha modo di tornare sulla propria concezione della magia, dichiarando di accettare quella naturale e di condannare la magia diabolica. Egli non si pronuncia circa l'autenticità del *Liber perfecti magisterii* e del *Liber de rabis*, mentre ritiene autentico il *Liber de irradiationibus*, anche se curiosamente lo considera un testo da non far circolare. Autentico è anche il *Lumen luminum*, mentre non sembra credere all'autenticità del *De alchimia ad Arda seu Ardagotum discipulum*. Va tenuto presente che l'alchimia è argomento contenuto anche nel *Secretum secretorum*, dunque, per Storella, interesse di Aristotele. Storella pone quest'interesse in relazione a quello per le proprietà delle piante e dei minerali, rifacendosi a opere dibattute circa la paternità aristotelica quali il *De plantis* e il *De mineralibus*. Cfr. *Secretum*, cc. 38r-47r. Nel manoscritto contenente

naturale si fa perciò ancor più pressante. Peraltro, già nelle *Conclusiones publice disputandae* (ossia nelle tesi discusse per il conseguimento del dottorato e date alle stampe nel 1549) Storella ha sostenuto che la magia naturale non è affatto estranea agli insegnamenti di Aristotele, intesa, ovviamente, quale pratica che esclude ogni rapporto con entità diaboliche¹²⁹. Come scrive Storella nelle sue lezioni universitarie napoletane pubblicate nell'anno accademico 1558 sotto il titolo di *Libellus De utilitate logices*, la magia è «duplex». La prima forma di magia è quella naturale e consiste nella parte pratica della filosofia della natura (di Aristotele), la seconda è la magia venefica, praticata da chi è solito commerciare coi demoni¹³⁰. 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 logica¹³¹.

1.4. Sulle orme del «negromante» Nifo? Il *Picatrix*, i «nuovi libri» e l'astrologia

Un sapido aneddoto presentato da Storella nel cuore del *De utilitate logices* ci è utile ad afferrare la linea sottile che, nella biblioteca di un aristotelico italiano del Cinquecento, separa il lecito dal proibito, il razionale dal superstizioso.

Storella riferisce di aver avuto modo di visionare un manoscritto della *Necromantia Picatricis Hispani* nella biblioteca privata di un nobile salernitano. Disgustato, egli avrebbe distolto lo sguardo dal manoscritto, non prima però di leggere questa frase: «Fundamentum huius artis est Astrologia, sine ea enim verum experimentum fieri nequit»¹³².

Non deve destare meraviglia il fatto che, in un trattato universitario dedicato alla logica, Storella abbia voluto inserire un oscuro aneddoto riguardante il suo primo incontro col «nigromantissimo» *Picatrix*, trattato poco circolante nel Medioevo ma che gode di una fortuna straordinaria, anche se spesso «occulta», nei secoli rinascimentali. D'altro canto, già Agostino Nifo (1469/70-1538), professore di filosofia a Salerno e a Napoli, non aveva lesinato riferimenti a una letteratura magica proibita e allo stesso *Picatrix*. Il riferimento di Storella si configura perciò come un'interessante, ulteriore testimonianza circa l'uso di questo grimorio magico in ambienti accademici meridionali.

Non è da escludere che, nell'atto di considerare la magia dei negromanti come fondata sulla logica aristotelica, Storella abbia tra le mani le opere (oggi perdute) dedicate da Nifo a questo argomento. Peraltro, Nifo è citato e discusso da Storella già a partire dalle giovanili *Conclusiones padovane*¹³³. Inoltre, nel corso della pro-

l'*Enumeratio librorum Aristotelis* Storella tuttavia non fornisce una parola definitiva circa l'attribuzione del *De mineralibus*, mentre ritiene certamente aristotelico il *De plantis*. Cfr. Ambr. S. 79 sup., ff. 228rv-230v.

¹²⁹ Cfr. F. Storella, *Conclusiones publice disputande*, Patavii 1549, c. 3v.

¹³⁰ F. Storella, *Libellus de utilitate Logices*, Neapoli 1561, c. 26v.

¹³¹ Ivi, c. 27r.

¹³² *Ibid.*

¹³³ Su questo cfr. Antonaci, *Francesco Storella filosofo salentino*, cit., pp. 66-72.

pria vicenda intellettuale, il filosofo alessanese intesse un confronto costante – anche se costellato da *distinguo* – col Suessano¹³⁴.

Della proposta del «necromante» Nifo¹³⁵ si è scritto nei termini di un aristotelismo venato da «eclettismo neoplatonico»¹³⁶. Si tratta di una versatilità, spesso al limite dell'incoerenza, che avrebbe provocato a più riprese le intransigenti critiche di Pomponazzi¹³⁷.

Vale la pena di insistere sull'eclettismo di Nifo, in quanto è un tratto che ci aiuta a comprendere meglio le somiglianze e, soprattutto, le differenze, con la successiva proposta storelliana.

Le aperture di Nifo verso il neoplatonismo del suo tempo (così carico di inflessioni ermetiche) non tardano a manifestarsi. Sul cadere del secolo XV, mostrando in questo il suo «maggior aggiornamento»¹³⁸ rispetto al pressoché coevo Achillini, dalla sua cattedra padovana Nifo si richiama all'autorità del *Pimandro* di Mercurio Trismegisto (tradotto da Ficino nel 1463) per attestare l'esistenza dei demoni. Non lesinando riferimenti alla propria conoscenza di *grimores*, nel *De daemonibus* (1492) afferma di essere autore di scritti oggi perduti quali il *De praxi necromantiae* e il *De praestigiis*. Il sommario che egli fornisce del *De praestigiis*, studiato da Paola Zambelli, mostra come a quest'altezza della propria riflessione egli riferisca al potere dei demoni discipline quali l'astrologia, la magia astrologica e la fisiognomica, tutte arti cui in seguito dedicherà scritti orientati verso una loro interpretazione naturalistica¹³⁹. Tuttavia, nel *De daemonibus* i demoni sono fatti intervenire sempre meccanicamente, in collegamento con gli eccentrici e gli epicicli tolemaici, per spiegare quei fenomeni meravigliosi e insoliti che altrimenti sarebbero stati ritenuti dei miracoli¹⁴⁰.

Riguardo all'importanza dell'astrologia naturale di ispirazione tolemaica, sottolineata successivamente anche da Storella, il Suessano lascia un'importante eredità negli Studi di Salerno e Napoli.

Se nei monumentali *In libris Aristotelis meteorologici commentaria*, Nifo non esita a ricordare le ragioni degli astrologi che dai colori, dai luoghi e da altri segni delle comete predicono svariate cose (dai venti, che da esse dipendono, ai presagi di

¹³⁴ Cfr. Ivi, p. 115.

¹³⁵ Zambelli, *I problemi metodologici del necromante Agostino Nifo*, cit., pp. 129-171.

¹³⁶ G. Papuli, *Il primo insegnamento napoletano del Nifo: una monarchia filosofica*, in *Filosofia, scienza, cultura: studi in onore di Corrado Dollo*, Rubbettino, Catanzaro 2002, pp. 699-732: p. 732. Su Agostino Nifo cfr. E. De Bellis, *Nicoletto Vernia e Agostino Nifo. Aspetti storiografici e metodologici*, Congedo Editore, Galatina 2003, e dello stesso, *Il pensiero logico di Agostino Nifo*, cit.

¹³⁷ Cfr. Papuli, *Il primo insegnamento napoletano del Nifo*, cit., p. 729.

¹³⁸ Zambelli, *I problemi metodologici del necromante Agostino Nifo*, cit., p. 129.

¹³⁹ Cfr. Ivi, p. 142.

¹⁴⁰ Cfr. Papuli, *Il primo insegnamento napoletano del Nifo*, cit., p. 700. Cfr. inoltre N. Badaloni, *Fermenti di vita intellettuale a Napoli dal 1500 alla metà del 600*, in *Storia di Napoli*, voll. 10, E.S.I. Cava dei Tirreni 1974, v. 5, pp. 643-689: p. 660. Nel suo commento alla *Destructio destructionum* di Averroè (1497), Nifo ribadisce la reale efficacia della magia, in grado di sovvertire l'ordine della natura facendo accadere cose terribili anche nelle numerose università nelle quali essa è insegnata. D'altro canto, prosegue, se l'efficacia della magia non fosse reale non si spiegherebbero le condanne di essa da parte di tutte le religioni. Cfr. Zambelli, *L'ambigua natura della magia*, cit., p. 12.

morti di principi e re)¹⁴¹, nel *De nostrarum calamitatum causis*, nel quale è svolta una serrata polemica con Giovanni Pico, egli spiega alcuni avvenimenti coevi facendo ricorso alle influenze astrali che li avrebbero determinati¹⁴². Ancor prima di terminare il *De nostrarum calamitatum causis*, in data 22 febbraio 1504 Nifo conclude un *De diebus criticis seu decretoriis*, pubblicato però soltanto nel 1519 e nel quale egli si fregia della doppia qualifica di medico e di astrologo¹⁴³. In queste opere, l'autore conferma la sua fiducia nell'attendibilità dell'astrologia, uniformandosi così alla tendenza prevalente nella cultura scientifica del tempo che vede schierati fra i sostenitori della validità dell'astrologia i lettori più prestigiosi degli Studi di tutta Europa insieme con illustri studiosi di fenomeni celesti, quali Pirovano, Lucio Belanti e Gundisalvi da Toledo. Schierandosi con coloro i quali propongono un ritorno alla genuina dottrina tolemaica, dalle pagine dell'introduzione al *De nostrarum calamitatum causis* egli annuncia di voler comporre un trattato su questo argomento. Dieci anni dopo vede la luce l'opera intitolata *Ad apotelesmata Ptolomaei eruditiones*, stampata a Napoli nel 1513. A essa segue anche un *De figuris stellarum helionoricis libri II*, pubblicato sempre a Napoli nel 1526. Nella caleidoscopica *Ad apotelesmata Ptolomaei eruditiones*, opera nella quale è possibile avere un saggio della vastissima erudizione astrologica di Nifo, l'astrologia è difesa ancora una volta dagli strali di Pico. Il Suessano non esita a ricorrere ad autori tra loro compositi: da Tolomeo, l'*auctoritas* per eccellenza, fino a Ermete, a Porfirio e, per l'appunto, al *Picatrix*¹⁴⁴.

Nella variegata gamma di autorità utilizzate da Nifo è possibile annoverare la tradizione dei caldei, alla quale il filosofo sceglie di rifarsi nell'atto di sottoporre alla stella «Benenaceth», l'ermetica Benenays che forma la coda dell'*Ursa maior*, la pietra del magnete¹⁴⁵. Topica è la difesa dell'astrologia dalle accuse di necessitarismo, che riecheggia l'antico adagio pseudo-tolemaico, ripreso anche da Tommaso d'Aquino, secondo il quale *sapiens dominabitur astris*. Infatti, sempre in polemica

¹⁴¹ Augustini Niphi *In libris Aristotelis meteorologicis commentaria*, apud Hieronymum Schottum, Venetia 1551, c. 28vb e 31ra.

¹⁴² Augustini Niphi Philotei Suessani *De nostrarum calamitatum causis liber*, 1505, c. 2ravb.

¹⁴³ Cfr. Augustini Niphi Suessani medici ac astrologi excellentissimi *de diebus criticis seu Decretoriis, aureus liber ad Vicentium Quirinum patritium Venetus: nuper editus & maxima cum diligentia impressus Bernardi Georgii P.V. Carmen ad emptorem. Sydereos motus morborum qui[que] medellas Callere: exacta cognitione cupis Niphi docta legas praesentia opuscula adunguem. Vtraque] qui mira sub breuitate docet. Cum Priuilegio Atq[ue] Gratia Excelsi dominij Ueneti ne quis ad decennium opus hoc preter Alexandrum Calcedonium Imprimere nec imprimi facere audeat.*, Bern 1504.

¹⁴⁴ Cfr. a titolo esemplificativo la trattazione relativa a Marte, dove, in relazione alla questione della presenza della qualità del colore in questa stella, Nifo polemizza con Pico e si richiama, oltre alla fonte di Tolomeo, alla tradizione araba e a quella dei *Perspectivi*. Nifo si rifà anche all'autorità di Porfirio e al *Picatrix*, dimostrando la pretestuosità delle critiche picchiane. Cfr. *Ad Syluium Pandonium Bouiani episcopum Eutichi Augustini Niphi philophei Suessani Ad apotelesmata Ptolomaei eruditiones*, Pietro Maria DeRichis, Napoli 1513, c. 5v ab. Riguardo ai riferimenti alla tradizione ermetica e ad Albumasar, discussi, ancora una volta, in relazione alle accuse di Pico, cfr. a titolo esemplificativo, Ivi, c. 6v. ab. Ivi, c. 10r. a. Come è stato sostenuto, per Nifo l'intero impianto dell'astrologia può essere salvato, purché sia abbandonata la congiunzionistica teorizzata da Albumasar e difesa tra i latini da Pierre d'Ailly. Su questo cfr. Zambelli, *L'ambigua natura della magia*, cit., pp. 161-162.

¹⁴⁵ Cfr. *Ad Syluium Pandonium Bouiani episcopum Eutichi Augustini Niphi philophei Suessani Ad apotelesmata Ptolomaei eruditiones*, c. 19v.b.

con Pico, egli ribadisce come secondo la genuina lezione di Tolomeo le stelle agiscano sull'uomo solo *per accidens*, «quia homo est dominus suorum actuum»¹⁴⁶.

Nel *De diebus criticis seu decretoriis*, riprendendo esplicitamente l'autorità di Duns Scoto, Nifo afferma che il cielo agisce sull'uomo non solo per mezzo del moto e della luce, ma anche per mezzo dell'*influxus*, che è altra cosa rispetto a ipotetici effluvi magici provenienti dai pianeti¹⁴⁷. Da questo stesso presupposto, Nifo sottolinea la necessità per il medico di studiare le configurazioni celesti e le virtù dei pianeti secondo il lascito di Tolomeo, redigendo l'oroscopo del paziente. Il bersaglio implicito è con ogni evidenza ancora Giovanni Pico, il quale aveva negato qualsiasi azione astrologica del cielo tramite gli influssi, limitandola al solo moto e luce. Nifo, invece, ribadisce la realtà dell'influsso (il richiamo a Duns Scoto è ampiamente usato anche da Bellanti e da Pontano contro le tesi di Pico) e prosegue la sua indagine vagliando con grande autonomia le acquisizioni della tradizione medico-astrologica greca, araba e latina circa le qualità dei pianeti¹⁴⁸. La lezione di Tolomeo e, soprattutto, di Albumasar (particolarmente discussa) è filtrata alla luce delle acquisizioni di altri autori del peripatetismo medievale come Averroè¹⁴⁹. Ma Nifo, nuovamente, non guarda solo all'aristotelismo. Quali autorità astrologiche egli affianca significativamente Tolomeo a Ermete¹⁵⁰.

1.5. Quale magia?

L'impressione è che Storella, più che contaminare l'aristotelismo con il ficinanesimo come Nifo (Storella, ben inteso, conosce e discute diversi aspetti dell'opera di Ficino: per esempio, nello *Stimulus philosophorum*)¹⁵¹, tenti una giustificazione filosofica in chiave peripatetica di tutti gli elementi che costituiscono il sapere magico-astrologico. D'altro canto, come si è visto, egli dimostra di avere padronanza di un'imponente biblioteca 'segreta', citata e discussa nelle sue opere manoscritte e a stampa.

¹⁴⁶ Ivi, c. 10r. a.

¹⁴⁷ 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 Magno. 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. Federici Vescovini, *Medioevo magico*, cit., pp. 174-180: p. 176 e p. 335.

¹⁴⁸ Cfr. Augustini Niphi Suessani medici ac astrologi excellentissimi *de diebus criticis seu Decretoriis*, c. 5ra.

¹⁴⁹ Cfr. Ivi., c. 5rb.

¹⁵⁰ Cfr. Ivi, c. 3ra.

¹⁵¹ Cfr. *Stimulus philosophorum*, In Marsilius Ficinus, *Stimulus Nonus*, in *Asclepii ex voce Ammonii Hermiae in metaphysicam Aristotelis praefatio, interprete Marcello Pepio. Dantis Alagherii profundissima quaestio de figura elementorum ... Francisci Storellae adnotationes in praefationem Asclepii. Eiusdem stimulus philosophorum. Eiusdem prima lectio, dum in gymnasio Neapolitano librum De ortu, et interitu aggressus est*, apud Horatium Saluianum, Neapoli 1575, n.n.

Concettualmente, rispetto a Nifo, l'asse del discorso di Storella su magia e astrologia appare indirizzato in modo netto verso un peripatetismo di ascendenza medievale che, come già in Achillini, sembra sostanzialmente distante da quel ficinanesimo a cui il Suessano, invece, guarda con maggiore interesse. L'utilizzo di materiali testuali tra loro eterogenei è perciò inquadrato da Storella in un coerente progetto peripatetico. Il riferimento alla legittimazione *in via Aristotelis* dell'astrologia sottesa all'ermetico *Picatrix*, per esempio, testo che proprio Ficino riporta al centro del dibattito filosofico rinascimentale e che anche Nifo utilizza nei suoi scritti, in Storella porta alla rivendicazione dell'astrologia, della magia naturale e finanche della necromanzia all'aristotelismo. Tale rivendicazione non solo non costituisce un cedimento dell'aristotelismo in favore di altre 'scuole' (come per Nifo), ma è anzi – agli occhi di Storella – la conseguente conferma dell'universalità della filosofia di Aristotele, in grado di giustificare 'razionalmente' anche la disciplina più 'occulta'. D'altro canto, per Storella (ma è, questa, un'idea affatto estranea a Nifo)¹⁵² lo stesso Aristotele ha lasciato testimonianza nei suoi scritti del suo interesse per le discipline magico-operative. Lo sforzo di Storella è perciò teso a dimostrare il nucleo aristotelico dell'astrologia (che è quella di Tolomeo) e della magia naturale che su di essa è fondata (importante, per questo aspetto, l'idea che il *Centiloquium*, libro ancora oggetto di studio nelle Università in virtù della sua utilità per la medicina, sia opera autentica di Tolomeo)¹⁵³. Peraltro, se la magia diabolica funziona, ciò non può avvenire che tramite l'applicazione da parte del negromante e del diavolo (che è un grande logico) delle medesime regole dialettiche che sono sottese alla lezione di Aristotele.

¹⁵² Come lo stesso Storella ricorda nel *Secretum secretorum*, Nifo è tra i sostenitori, insieme a Cocles, Achillini e altri, dell'attribuzione ad Aristotele dell'opera. Cfr. *Secretum secretorum Aristotelis ad Alexandrum Magnum*, cit., annotatio prima: *Quod liber sit Aristotelis* c.n.n.

¹⁵³ Su questo mi sia concesso di rinviare a Verardi, *Arti magiche e Arti liberali nel Rinascimento*, cit., p. 20.

Capitolo 2

L'Astrologia a Napoli nel Rinascimento: *influxus*, qualità occulte e «natura» dell'«astro»

2.1. Giovanni Pontano e il ritorno di Tolomeo: l'*influxus*

L'interesse di Storella per l'astronomia-astrologia tolemaica, ritenuta il punto di collegamento tra logica e magia, è perfettamente comprensibile alla luce di un fenomeno in atto tra XV e XVI secolo definito dalla storiografia come il 'ritorno' di Claudio Tolomeo¹⁵⁴. La necessità di tornare a Tolomeo è avvertita soprattutto in seguito alle critiche mosse all'astrologia da Giovanni Pico della Mirandola¹⁵⁵. La prima significativa reazione a esse è quella del massimo esponente dell'umanesimo napoletano, Giovanni Pontano, poeta e studioso di astrologia¹⁵⁶. La stessa riaffermazione di Nifo della realtà dell'influsso astrologico contro Pico e seguaci – elemento ripreso poi da Storella – può essere fatta risalire all'«esempio» di Pontano¹⁵⁷.

Pontano fonda la previsione astrologica sulla *philosophia naturalis* di Aristotele, «rerum naturae indagator solertissimus»¹⁵⁸. Tuttavia, a riprova della complessità dei rapporti tra aristotelismo ed ermetismo in questo particolare e delicato frangente storico-culturale, nel suo commento al *Centiloquium* – che si configura come «un testo di medicina astrologica con accentuazioni “magico-operative”»¹⁵⁹ – Pontano riassume le qualità terapeutiche delle immagini e degli amuleti astrologici, espunti nel commento di Ali¹⁶⁰.

¹⁵⁴ Cfr. Badaloni, *I fratelli Della Porta*, cit., p. 97.

¹⁵⁵ Cfr. G. Pico Della Mirandola, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, a cura di E. Garin, voll. II, Vallecchi, Firenze 1946.

¹⁵⁶ A Pico continuano a riferirsi polemicamente in molti, da Lucio Bellanti, a Luca Gaurico, da Pomponazzi ad Agostino Nifo. Costoro propugnano senza ambiguità la nullità dei suoi argomenti. 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 vita*, cit., p. 7.

¹⁵⁷ Cfr. Zambelli, *I problemi metodologici del necromante Agostino Nifo*, p. 135.

¹⁵⁸ Cfr. in particolare il *Proemium* del *De rebus coelestibus*, libri XIII, Basileae 1530, c. 1.

¹⁵⁹ G. Federici Vescovini, *I sistemi del mondo. Il cammino dell'astrologia da Tolomeo a Copernico*, Agorà & Co, Lugano 2018, p. 167.

¹⁶⁰ Cfr. Io. Iovani Pontani *Commentariorum in Centum Claudij Ptolemaei sententias*, libri duo, Apud And. Cratandrum, Basileae 1531, pp. 21-22.

Pontano compone anche due poemi nei quali affronta questioni concernenti l'astrologia: *Urania e Meteororum liber*¹⁶¹. A questa tematica dedica poi due importanti testi in prosa, ossia il *De rebus coelestibus* e il *De fortuna*.

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 e organizzano il cosmo siano saldamente impiantate nel 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 corpi¹⁶².

Quella di Pontano non si configura come una semplice difesa dell'astrologia, intesa quale tecnica di previsione del futuro, a seguito degli strali pichiani. Della critica di Pico, anzi, egli sembra condividere la parte relativa all'abuso delle previsioni individuali, così in voga nelle corti del Rinascimento. Egli vuole fare di più, ossia rifondare l'intera scienza astrologica, presentandola come necessaria a intendere e a integrare tutte le altre scienze, fisiche, psicologiche e morali, riaffermando, dopo Pico, la realtà dell'influsso. D'altro canto, nel commento al *Centiloquio* pseudo-tolemaico, Pontano dichiara tutta la sua ammirazione per un sapere, l'astrologia, in grado di apportare grandi benefici: «ut quemadmodum medicina sanitatem procurat, alimentum agricultura, sic astrologia utilitatem hanc hominibus sui studiosis procurat et afferat»¹⁶³.

Nel *De rebus coelestibus*, unendo elementi della cosmologia aristotelica a spunti fisici, per lo più stoici, che gli sembrano soggiacere alle concezioni dell'universo di alcune fonti antiche, quali Manilio e Firmico, Pontano traccia «non solo una coerente teoria degli influssi celesti, ma anche una descrizione dell'intera vita – sia fisica sia psichica – dell'universo»¹⁶⁴. Tutto il cosmo è immaginato dall'umanista come un grande animale, del quale solo una parte, i cieli incorruttibili, hanno il ruolo di fecondare il piano terrestre: come fa il maschio con la femmina. Di questo organismo vivente, la terra è l'utero, la parte femminile che accoglie gli influssi, mentre il cielo è la parte maschile del mondo. In questo ordinato meccanismo, un ruolo privilegiato ha il Sole, il cuore pulsante del grande animale. Per mezzo dell'«aër» sublunare – pneuma che diffonde e moltiplica gli influssi, rendendoli misurabili nella quantità e nell'intensità – il cielo feconda il piano terrestre, la parte femminile del cosmo. È

¹⁶¹ Cfr. M. De Nichilo, *I poemi astrologici di Giovanni Pontano. Storia del testo*, Dedalo, Bari 1975.

¹⁶² Cfr. G. Pontano, *Meteororum liber*, edizione critica a cura di M. de Nichilo, in M. De Nichilo, *I poemi astrologici*, cit., pp. 92-137.

¹⁶³ Io. Iovani Pontani *Commentariorum in Centum Claudij Ptolemaei sententias*, cit., p. 20.

¹⁶⁴ F. Bacchelli, *Appunti sulle concezioni religiose di Giovanni Pontano*, Antonio Galateo, Mario Equicola e Pier Andrea da Verrazzano, in *Il pensiero simbolico nella prima età moderna*, a cura di A. Angelini e P. Caye, Olschki, Firenze 2007, pp. 21-57: 21. Cfr. inoltre 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. Roccaro, Officina di Studi Medievali, Palermo 1989, pp. 167-68.

l'«aër» che presiede alla generazione dei diversi tipi di «spiritus» presenti nel sangue, dai quali poi provengono i vari temperamenti e quindi i diversi tipi di inclinazioni e desideri degli uomini. Successivamente, sollecitato da altri *imput* provenienti dal Sole, quest'«aër» diviene anima vegetativa. In questo modo esso dà forma a ogni animale, unendolo all'ambiente, alle restanti anime vegetative e a tutti i fenomeni atmosferici. Infine, accogliendo l'aspetto regio che promana dall'influsso solare, l'«aër» si trasforma in 'intelligenza'. Tale intelligenza è in grado di combattere la forza dei cieli, ma resta pur sempre sottoposta alla loro forza, nonché a quella dei temperamenti creati in precedenza dall'influsso delle stelle¹⁶⁵. Si tratta di posizioni che Pontano ribadisce nel commento al *Centiloquium*¹⁶⁶ e nel *liber tertius* del *De fortuna*, dove si legge che tutto ciò che avviene per opera delle stelle, come i moti che in noi sono suscitati dall'«aër», va ricondotto *in toto* alle stelle¹⁶⁷.

Ciò che vale la pena precisare è il significato attribuito da Pontano alla nozione di *influxus*.

Secondo la definizione del *Lessico* astrologico di Gerolamo Vitali, nella sua prima accezione di *in-fluxus*, ciò che è durevole e non passeggero, l'influsso degli astri è un dono, *dos*, che si richiama alla δόσις plotiniana. Secondo Vitali tale influenza corrisponde all'azione della luce e nulla ha a che fare con le influenze 'occulte'¹⁶⁸. Tuttavia, nel Rinascimento la maggior parte degli astrologi e non pochi filosofi considerano necessario il richiamo a un'*influentia* o *virtus occulta* degli astri. Sta di fatto che, anche tra coloro che accettano la nozione di *influentia* o *virtus occulta*, si tenta un percorso di comprensione razionale di questa nozione, depurandola da qualsiasi possibile connotazione 'magica' e riconnettendola, invece, alle acquisizioni della fisica medievale¹⁶⁹.

Il *Conciliator* di Pietro d'Abano, testo diffusissimo nei secoli XV e XVI, oltre a distinguere la causalità soprannaturale, ossia Dio, dalla causalità naturale, ossia il cielo astrale, nella *Differentia 3* afferma 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.¹⁷⁰

Nella *Differentia 71*, si precisa 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

¹⁶⁵ Cfr. I. Pontani *De rebus coelestibus*, pp. 1-6; 110 e 193-194. Su questo cfr. F. Bacchelli, *Appunti sulle concezioni religiose di Giovanni Pontano*; F. Bottin, *Strumentalismo e 'macchinismo' nell'universo astrologico di G. Pontano*.

¹⁶⁶ Cfr. I. Pontani *Commentariorum in centum Claudij Ptolemaei sententias*, cit., p. 36.

¹⁶⁷ G. Pontano, *La fortuna*, a cura di F. Tateo, Napoli 2012, p. 298: «Atque haec quidem omnia stellarum beneficio et opera, praecipue autem solis ac lunae, ut illi quoque ipsi motus, quos in nobis aërem ciet, ad stellas sint omnino referendi».

¹⁶⁸ Cfr. G. Bezza, *Scripta minora*, a cura di E. Ciampi e O. Pompeo Faracovi, Agorà & Co., Lugano 2016, pp. 362-363.

¹⁶⁹ Cfr. G. Federici Vescovini, *Medioevo Magico*, cit., p. 335.

¹⁷⁰ Cfr. Pietro d'Abano, *Conciliator*, X, dif. 3, f. 14r.

una virtù astrale particolare causata dal luogo. È la seconda tipologia di azione quella che, secondo quest'opera, spiega l'attrazione 'occulta' che il magnete esercita sul ferro. Il testo situa la virtù del magnete nel polo artico (della sfera celeste)¹⁷¹.

Rifacendosi con ogni evidenza a una tradizione che ha nell'Abanense il suo illustre capostipite, nel *Contra Picum* l'astrologo Lucio Bellanti afferma che il cielo è insieme 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, il fenomeno occulto ma naturale per eccellenza, Bellanti afferma che è indubbio che tale proprietà provenga dai corpi celesti¹⁷². Nel *De astrologica veritate* Bellanti precisa 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'¹⁷³. D'altronde – sostiene Bellanti – il cielo agisce in quattro maniere: luce, influenza, figura e moto¹⁷⁴. È questo che l'astrologo ribatte alla tesi di Pico, il quale, della spiegazione astrologica dell'attrazione magnetica e, più in generale, di ogni 'virtù occulta', critica l'idea che una virtù celeste possa 'influire' dagli aspetti del cielo o da essi essere prodotta.

Un altro astrologo del tempo, Gabriele Pirovano, fautore di un'astrologia dal chiaro orientamento 'peripatetico' e dichiaratamente avversa al neoplatonismo ficiniano, sostiene:

Reubarbarum virtutem habet contra colera, quae est de sua complexione, 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 operetur¹⁷⁵.

Il magnete, scrive Pirovano riprendendo il suo ideale maestro Lullo,¹⁷⁶ attrae il ferro per la virtù del cielo «et cum potestate stellarum et signorum mobilium, quae sunt de complexione 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»¹⁷⁷. 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

¹⁷¹ Cfr. Pietro d'Abano, *Conciliator*, diff. 71, propter 3, f. 108r-v.

¹⁷² Cfr. L. Bellanti *De astrologica veritate liber quaestionum. Astrologiae defensio contra Joannem Picum Mirandulanum*, Basileae 1554, c. 187.

¹⁷³ Ivi, c. 8.

¹⁷⁴ Cfr. Ivi, c. 32.

¹⁷⁵ G. Pirovano, *De astronomiae veritate*, Basileae MDLIII, c. 286.

¹⁷⁶ Cfr. R. Lullo, *Tractatus novus de astronomia*, I, 2, in Raimundi Lulli Opera latina, Tomus XVII, ediderunt M. Pereira et Th. Pindl-Büchel, Brepols, Turnholti 1989, I, 2, 3, pp. 145-147.

¹⁷⁷ Pirovano, *De astronomiae veritate*, cit., p. 286.

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 della stella polare con quella del ferro.

La nozione di *influxus* è centrale nel dibattito rinascimentale sulla magia naturale. Nel Rinascimento, la nozione di *influentia* celeste risulta cruciale sia nel *De vita coelitus comparanda*, dove le virtù occulte, tanto naturali quanto artificiali, sono fatte risalire alla vita e all’azione dello spirito del mondo per mezzo degli influssi celesti¹⁷⁸, sia nel *De occulta philosophia* di Agrippa, dove tale concetto giustifica le qualità che Dio elargisce per mezzo dell’anima del mondo con la potenza particolare delle immagini e delle intelligenze, col concorso dei raggi e degli aspetti celesti. Questo, in virtù di un’armonia universale che si è vista accolta, pur da presupposti in parte differenti, anche da un pensatore ‘peripatetico’ come Pirovano¹⁷⁹.

Ad arricchire e complicare il discorso circa una definizione di questa nozione contribuisce in pieno Cinquecento un passaggio del *De subtilitate* (1550) di Girolamo Cardano. In quest’opera, alla questione generalissima *Influxus quod sit*, l’autore risponde che è ciò si fa sopra un corpo, ma da un incorporeo, procedendo così ‘oculto’¹⁸⁰.

Ciò che, afferma Pontano nel *De fortuna*, solo volgarmente si definisce *influxus*¹⁸¹, è in realtà una ‘propensione’ che permette alle virtù degli enti terrestri di attualizzarsi. Secondo un’impostazione che rievoca la dottrina albertina dell’*inchoatio formae*, 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 gemme¹⁸².

L’*influxus* o ‘propensione’ che promana dalle stelle agisce sul mondo vegetale e animale, ma pure sul carattere dell’uomo, sottoposto anch’esso – come le virtù occulte riscontrabili nel mondo dei minerali, delle piante e degli animali – alle leggi dell’influenza astrologica del cielo.

Si tratta di un punto centrale della proposta pontaniana che riprenderà Della Porta nella teorizzazione delle virtù occulte individuali, dove l’ascendenza albertina di tale nozione, in Pontano solo implicita, verrà esplicitata.

Tanto l’attrazione magnetica, quanto la propensione alla lascivia delle prostitute, saranno ricondotte da Della Porta all’azione astrologica del cielo e del tempera-

¹⁷⁸ Cfr. Ficino, *Three books on life*, cit., Liber III, Cap. XII, pp. 299-300. Nel capitolo I del Liber III, Ficino specifica come le virtù occulte ‘singolari’ degli individui siano fornite dall’anima in base alla posizione delle stelle e alla momentanea condizione dei moti e degli aspetti celesti. In altre parole sulla base dell’oroscopo. Cfr. Ivi, Liber III, Cap. I, p. 246.

¹⁷⁹ Cfr. Agrippa, *De occulta philosophia libri tres*, cit., Liber I, Cap. 12, p. 109.

¹⁸⁰ Cfr. G. Cardano, *De subtilitate*, apud Bartholomæum Honoratum, Lugduni 1580, Liber XXI, p. 712.

¹⁸¹ Cfr. G. Pontano, *La fortuna*, p. 329.

¹⁸² Ivi, p. 339.

mento, anch'esso, a sua volta, sottoposto nel suo 'attuarsi' all'influenza delle stelle¹⁸³.

2.2. Giovanni Abioso da Bagnolo: le qualità occulte della natura tra influenza astrale e astrologia

Ad arricchire il panorama culturale napoletano del primo Cinquecento concorre un allievo di Pontano, Giovanni Abioso da Bagnolo (fine XV sec.-inizi XVI sec.), maestro – pare – del fratello maggiore di Giovan Battista, Giovan Vincenzo. In relazione al tema dei segreti della natura, la sua esperienza è utile a comprendere come non tutti gli astrologi operosi al tempo a Napoli propendano per una spiegazione astrologica delle loro virtù occulte.

In un vaticinio per l'anno 1524, Abioso presenta una visione del cosmo di estremo interesse. In riferimento al mondo celeste, egli non considera prevalente l'elemento dell'ordine geometrico, essendo dominante, scrive Badaloni, «l'interesse per una più libera manifestazione dell'impronta astrale sul mondo terreno»¹⁸⁴. In effetti, nell'opera di Abioso¹⁸⁵ la problematica astrologica si lega a quella della Quinta Essenza. Abioso intravede nella ricerca alchemica e, in particolare, nella scoperta della Quinta Essenza o della Pietra Filosofale, «l'antidoto universale contro il nefasto influsso delle stelle»¹⁸⁶. Si tratta di un interesse costante che è agile riscontrare non solo nel *Pronostico* del 1523, ma anche nel *Divinus tractatus terrestrium et celestium trutina artem exhibens*¹⁸⁷, scritto nel quale l'autore dedica alcuni capitoli a discutere come la Quinta Essenza sia in grado di curare la pestilenza provocata dall'influsso infausto delle stelle¹⁸⁸.

Secondo il filosofo le cose mondane sono sottoposte ad una serie estremamente varia di influenze. Nel *Pronostico* del 1523, assegnando al sole la massima parte della *vis coelestis*, Abioso limita il necessitarismo astrologico, teorizzando nell'ultima parte dell'opuscolo l'esistenza di una forza primigenia che tutto tiene in vita. Questa, secondo Badaloni, è la sostanza unitaria che è al centro degli interessi dei maggiori filosofi del Rinascimento napoletano¹⁸⁹.

¹⁸³ Cfr. infra, p. 103.

¹⁸⁴ Badaloni, *I fratelli Della Porta*, cit., p. 100.

¹⁸⁵ J. Abiosus *Regni Neapolis ex Balneolo Philosophus non plebeius Artium et Medicinae Doctor ac Astrologiae professor Sanctissimo Jesu Christo mundo presens dirigitt 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.

¹⁸⁶ M. Soranzo, *Astrologia ed alchimia in un codice 'ritrovato' di G.A. Augurelli. Il MS. Mellon 22 della Beinecke Library di Yale University*, in *Dialogo. Studi in memoria di Angela Caracciolo Aricò*, Centro Cicogna, Venezia 2017, pp. 329-352: p. 351.

¹⁸⁷ J. B. Abiosus, *Divinus tractatus terrestrium et celestium trutina artem exhibens*, Tarvisii 1498. Su quest'opera e il contesto trevigiano in cui fu composta cfr. M. Pastore Stocchi, *Pagine di storia dell'umanesimo italiano*, Franco Angeli, Milano 2014, pp. 91-92.

¹⁸⁸ I capitoli sono quattro: il 24, il 25, il 27 e il 29 e sono stati segnalati anche da Soranzo, *Astrologia ed alchimia*, cit., p. 351.

¹⁸⁹ Badaloni, *I fratelli Della Porta*, cit., p. 103.

Ciò che emerge dalla posizione di Bagnolo è la possibilità di mettere in relazione più direttamente l'uomo con la natura e questa col divino. Attraverso il recupero di alcune fonti medievali quali Lullo, Alberto Magno e Ruggero Bacon, nonché di esponenti della cultura antica come Manilio, Lucrezio e dei presocratici, in Abioso sembra profilarsi la necessità di un ritorno dell'uomo «alla energia primigenia del cosmo»¹⁹⁰.

Come sostiene nel *Pronostico*, l'influenza del cielo pone in atto le virtù degli enti inferiori e il piano astrale funge da mediatore tra il divino elargitore di vita e il mondo naturale. Il compito dell'alchimia-medicina, disciplina, a dire di Abioso, «arcaneissima» e «universalissima», è – in virtù del suo essere «vera» filosofia – quello di congiungere i due piani dell'essere¹⁹¹.

Se rivolgiamo la nostra attenzione al suo *Dialogus in astrologiae defensionem*, vediamo come Abioso attinga anche qui sovente alla lezione del *Conciliator* di Pietro d'Abano e di altre *auctoritates* medievali come Alberto Magno e Tommaso d'Aquino. Il testo – nel quale «pare effettivamente registrarsi la prima reazione polemica alle dispute di Pico»¹⁹² – si presenta come un perfetto esempio di quanto sia difficile distinguere, fino a Cardano e oltre, la lezione di Tolomeo da quella dei suoi interpreti arabi, primo fra tutti Albumasar.

Inserendo il proprio discorso nel solco del dibattito astrologico medievale¹⁹³, Abioso rende compatibili Tolomeo e Albumasar. I due astrologi sono i protagonisti di questo dialogo in difesa dell'astrologia e parecchie delle tesi rimproverate a un generico «Sofista» corrispondono a quelle effettivamente sostenute da Pico. Abioso non riferisce il nome del suo bersaglio polemico. Sarà Gianfrancesco Pico a individuarlo in Giovanni Pico, evidenziando con sarcasmo la «vacua argomentazione per circoli viziosi»¹⁹⁴ del critico dello zio.

Ciò che è interessante notare è come, riguardo alle virtù occulte, Abioso non le spieghi ricorrendo all'*influxus* di un astro o di una configurazione celeste. Conformemente a molti interpreti medievali della *Fisica* di Aristotele e a quanto sostenuto dallo stesso Pico nelle *Disputationes*, Abioso illustra l'origine dell'*operari* delle virtù occulte tramite la forma specifica avicenniana, provocata dall'azione generale di tutto il cielo. D'altro canto, anche nel *Pronostico* le virtù naturali sono ricondotte da Abioso all'azione generale del cielo, secondo un'impostazione assimilabile a quella sostenuta da Pico su questo argomento¹⁹⁵.

Nelle *Disputationes*, Giovanni Pico aveva rimproverato 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 prima-

¹⁹⁰ Ivi, p. 104.

¹⁹¹ 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 etc.*, cit., c.n.

¹⁹² Zambelli, *L'ambigua natura della magia*, cit., p. 104.

¹⁹³ Cfr. Bezza, *Scripta minora*, cit., p. 243.

¹⁹⁴ Zambelli, *L'ambigua natura della magia*, cit., p. 105.

¹⁹⁵ Sulle difficoltà nel voler distinguere in modo troppo netto e semplicistico il mondo degli astrologi da quello di Pico, cfr. Ivi, p. 265 e segg.

rie (il misto elementare), sono parte delle loro ‘essenze’, ossia 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 rabarbaro trarrà fuori la bile. Inoltre – proseguiva Pico – seppur si volesse concedere agli astrologi che ogni stella ha un’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, esse agirebbero sempre nello stesso modo, poiché entrambe potrebbero produrre qualsiasi cosa con questa loro proprietà¹⁹⁶. È questo il privilegio che Pico attribuisce al cielo, ossia che «pars quaelibet caeli totus est mundus inferior»¹⁹⁷. 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 bassa¹⁹⁸. 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 materia¹⁹⁹.

A sostegno della tesi secondo la quale le virtù occulte naturali dipenderebbero dall’azione di tutto il cielo, che provoca la forma specifica, nel *Dialogus in astrologiam defensionem* Abioso sceglie di rievocare due autorità religiose, Giovanni Damasceno e Tommaso d’Aquino²⁰⁰. Quest’aspetto non solo sembra allontanare Abioso dalla soluzione pressoché coeva di Ficino²⁰¹, ma – avvicinandolo a Pico e seguaci²⁰² – lo distanzia dalla successiva proposta di Della Porta e, a riprova di quanto siano complessi i percorsi dei debiti concettuali tra i vari autori, anche da quella di una sua importante fonte quale è l’Abanense²⁰³.

A distanziare Abioso da Pico è però il ruolo che il primo assegna all’ottica e che rimanda a una visione dell’astrologia strutturata su solide basi geometrico-matematiche. Come ha finemente posto in evidenza Manlio Pastore Stocchi, si tratta di elementi che Abioso ha certamente appreso negli anni della sua formazione universitaria ferrarese²⁰⁴.

¹⁹⁶ Cfr. G. Pico della Mirandola, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, cit., p. 394.

¹⁹⁷ Ivi, p. 394.

¹⁹⁸ Cfr. *Ibid.*

¹⁹⁹ Cfr. Ivi, p. 400.

²⁰⁰ Cfr. I. Abiosus, *Dialogus in astrologiam defensionem cum vaticinio a diluvio usqua ad Christi annos 1702*, Venezia 1484, c. 6r.

²⁰¹ Per un’interpretazione in chiave ficiniana del testo di Abioso, ma in relazione alla teoria degli astrisegni di impronta plotiniana, cfr. L. Rizzo, *Giovan Battista Abioso e il Dialogus in astrologiae defensionem*, «Bruniana & Campanelliana» II, 2014, pp. 655-661: p. 658.

²⁰² Sulla scorta di Pico, questa posizione è ribadita anche da Girolamo Savonarola nel *Trattato contro gli astrologi* e da Gianfrancesco Pico nel *De rerum praenotione*. Cfr. Cfr. *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*, Venezia, MDLVI, c. 22r.; I. F. Pici Mirandulae, *De rerum praenotione*, in *Opera omnia*, II, Basilea 1572-1573, cap. V, p. 527.

²⁰³ Cfr. Pietro d’Abano, *Conciliator*, diff. 71, propter 3, f. 108r-v.

²⁰⁴ Si veda Pastore Stocchi, *Pagine di storia dell’umanesimo italiano*, cit., p. 91. Sulle caratteristiche dell’astrologia insegnata nell’Università di Ferrara nel Rinascimento cfr. G. Federici Vescovini,

Il ruolo dell'ottica è approfondito da Abiosio nel *Divinus tractatus terrestrium et celestium trutina artem exhibens*²⁰⁵. Qui l'autore studia i modi di interpretare gli accidenti degli astri, tra i quali un ruolo preponderante riveste l'accidente del colore. Si tratta di un punto non marginale nella comprensione del dibattito rinascimentale sull'astrologia e, più nello specifico, sulla possibilità di ricondurre agli astri le virtù occulte della natura.

Nelle *Disputationes*, Giovanni Pico aveva sostenuto 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, il celebre cultore di astrologia Lucio Bellanti obietta che per gli astrologi «non esse vero colore in caelo, sed terminantes visu qualiter in igne, in nubibus, iride, etc.»²⁰⁶. Questa stessa impostazione si ritrova in Pontano e in Abiosio²⁰⁷, e sarà anche in Della Porta. Quest'ultimo la approfondisce nel nono libro del *De refractione*²⁰⁸, riprendendola e sviluppandola nella *Coelestis physiognomonica* e nel *De aeris transmutationibus*. Per Della Porta il colore è una dote del cielo che, per il tramite della vista, permette al mago naturale (che è un ottico) la conoscenza delle proprietà naturali provocate da un particolare astro. È in questo senso che, per esempio, va interpretata anche l'attribuzione del colore rosso a Marte, ossia al pianeta a cui alcuni astrologi riconducono il fenomeno dell'attrazione del magnete sul ferro²⁰⁹.

Nel XVI capitolo del *Divinus tractatus terrestrium et celestium trutina artem exhibens*, Abiosio mostra come i colori attribuiti ai corpi celesti così come percepiti dall'occhio tramite l'atmosfera siano strumento per divinarne i loro effetti. Ecco, quindi, che il colore nero di Saturno significherà frigidità, siccità e sterilità, mentre quello rosso di Marte indicherà siccità, incendi, venti e tempeste, e così via nella convinzione che Dio stesso ha posto quei segni in cielo, affinché sia ammirata e glorificata la sua onnipotenza²¹⁰.

Il fatto che, pur sostenendo una spiegazione delle proprietà occulte assai prossima a quella di Pico, Abiosio difenda l'impostazione avversata dal Mirandolano relativa agli 'accidenti' degli astri quali strumenti di divinazione naturale, mostra tutta la complessità del dibattito astrologico rinascimentale dopo la pubblicazione delle *Disputationes*: testo che, per astrologi, funge anche da stimolo a ripensare criticamente alcune acquisizioni fino ad allora date per scontate, non ultima quella relativa agli influssi 'occulti' delle stelle²¹¹.

L'astrologia all'Università di Ferrara nel Quattrocento, in *La rinascita del sapere*, a cura di P. Castelli, Marsilio, Venezia 1991, pp. 293-306.

²⁰⁵ J. B. Abiosus, *Divinus tractatus terrestrium et celestium trutina artem exhibens*, Tarvisii 1498. Su quest'opera e il contesto trevigiano in cui fu composta cfr. Pastore Stocchi, *Pagine di storia dell'umanesimo italiano*, pp. 91-92.

²⁰⁶ Bellanti, *De astrologica veritate liber quaestionum*, cit., p. 116.

²⁰⁷ Cfr. Abiosus, *Divinus tractatus terrestrium et celestium trutina artem exhibens*.

²⁰⁸ Cfr. I. B. Portae *De refractione optices parte*, libri novem, Napoli 1593, pp. 189-230.

²⁰⁹ Cfr. I. B. Portae *Phytognomonica*, [...] *Octo libris contenta*, Neapoli 1588, VIII, 4, pp. 308-309.

²¹⁰ Abiosus, *Divinus tractatus terrestrium et celestium trutina artem exhibens*, cap. XVII, pp. nn.

²¹¹ Cfr. O. Pompeo Faracovi, *Giovanni Pico della Mirandola e la riforma dell'astrologia*, in *Medieval and renaissance astrology*, Special Issue ed. by D. Verardi, «Philosophical readings» 2015, pp. 93-109.

2.3. Tra Ermete e Tolomeo: Matteo Tafuri e il problema della «natura» dell'«astro»

Il dibattito rinascimentale sull'influenza degli astri non si limita certo alla disquisizione dell'esistenza di un'*influentia* occulta (generale o particolare che essa sia) sui fenomeni della natura non riconducibili al misto dei quattro elementi. La disputa coinvolge un punto ben più importante. Assodato che il cielo agisce strumentalmente sul piano elementare provocando le virtù occulte, e che tale azione può essere o di tipo generale (dovuta a tutto il cielo, come ritiene Pico e la scuola avicenniana), o di tipo 'particolare' (dovuta, come crede la più parte degli astrologi e dei maghi naturali, a un aspetto specifico o a un corpo celeste), resta da chiedersi: di che «natura» sono le stelle?

Con l'immissione di motivi ermetici, neoplatonici e cabalistici che mutano profondamente la tradizionale visione del cosmo della Scolastica, nel Rinascimento la risposta a tale domanda risulta tutt'altro che univoca. Se Ficino identifica demoni e stelle²¹², Giovanni Pico propone una peculiare concezione del cielo secondo la quale i pianeti corrisponderebbero alle *sefirot*, trasformando il tradizionale linguaggio astrologico in un «complesso di simboli che consente di penetrare il senso spirituale e provvidenziale degli eventi»²¹³.

A Napoli, un'interpretazione dell'influenza astrologica dei cieli che si colora di motivi ermetici, neoplatonici e orfici è rinvenibile nell'opera di Matteo Tafuri (1492-1584), frequentatore del circolo dei fratelli Della Porta.

La tradizione attribuisce a Tafuri molte opere di magia naturale, di fisica, di fisionomica e di astrologia. Tuttavia a noi sono pervenuti soltanto due manoscritti: un corposo *Commento agli Inni Orfici* (ante 1537) redatto in greco e un *Pronostico del nascimento di Hemilio Del Tufo* (1571) in lingua volgare italiana²¹⁴.

Il contributo di Tafuri al dibattito astrologico napoletano 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»²¹⁵. L'assenza, evidente-

²¹² Cfr. Zambelli, *L'ambigua natura della magia*, cit., p. 144.

²¹³ O. Pompeo Faracovi, *La polemica antiastrologica di Pico*, in *Il linguaggio dei cieli. Astri e simboli nel Rinascimento*, Carocci, Roma 2012, pp. 91-107: p. 97. Riguardo alla concezione dell'astro proposta da Pico nelle *Disputationes* meritano attenzione anche le posizioni assunte da Zambelli, *L'ambigua natura della magia*, cit., pp. 265-269.

²¹⁴ Cfr. M. Tafuri, *Pronostico del nascimento di Hemilio Del Tufo*, Biblioteca della Badia di Cava dei Tirreni (1571). Su questo manoscritto cfr. la mia analisi in *Logica e Magia*, 48-54. Su Matteo Tafuri è da vedersi la monografia di L. Rizzo, *Il pensiero di Matteo Tafuri nella tradizione del Rinascimento meridionale*, Aracne, Roma 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, a cui rimando anche per una più dettagliata bibliografia sui rapporti tra Tafuri e il *milieu* napoletano. Dello stesso cfr. anche *Contributi per la biografia di Francesco Cavoti, arcidiacono di Soletto*, «Bollettino Storico di Terra d'Otranto», 3, 1993, pp. 221-241.

²¹⁵ G.B. Della Porta, *Coelestis physiognomonia*, a cura di A. Paoletta, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1996, p. 191.

mente voluta, di una qualsiasi sua opera a stampa, ci induce a immaginare il profilo di un uomo e di un pensatore estremamente esoterico. Quella che Tafuri disegna e percorre è veramente una via segreta ...

Il *Pronostico*, terminato il 2 settembre 1571, è dedicato al marchese Giovanni Del Tufo di Lavello ed è composto da 42 carte, numerate nel margine destro di ogni carta in cifre arabe. Commissionato dal marchese di Lavello per i suoi quattro rampolli Girolamo, Innico, Emilio e Isabella, il manoscritto presenta i loro quattro temi natali (cc. 4r, 5r, 6r e 7r). Tre 'tavole' astrologiche, suddivise per dodici anni, sono rappresentate alle cc. 7r (tavola di Don Girolamo), 7v (tavola di don Innico) 8r (tavola di Don Emilio). Una «Clavicula minor» è rappresentata alla c. 39v.

Nell'ampio testo del *Pronostico*, Tafuri ribadisce un assunto tipico della tradizione astrologica: «gli astri non portano necessità»²¹⁶. 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»²¹⁷. 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'oroscopo²¹⁸. 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»²¹⁹. 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»²²⁰. 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...»²²¹.

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 di molti dei suoi seguaci peripatetici (per i quali l'astrologia è scienza congetturale o del possibile)²²², sia alla rilettura offertane nel Rinascimento da Fici-

²¹⁶ Tafuri, *Pronostico*, cit., c. 32v.

²¹⁷ Ivi, cc. 32v-33r.

²¹⁸ Cfr. C. Tolomeo, *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, cit. Cfr. inoltre O. Pompeo Faracovi, *Introduzione a M. Ficino, Scritti sull'astrologia*, a cura di O. Pompeo Faracovi, Bur, Milano p. 21; ma anche D. Verardi, *Annotazioni sul carattere 'possibile' del sapere astrologico tra Medioevo e Rinascimento*, in *Medieval and Renaissance astrology*, cit., pp. 3-7.

²¹⁹ Tafuri, *Pronostico*, cit., c. 34r.

²²⁰ Ivi, c. 10r.

²²¹ Ivi, c. 11r.

²²² Ivi, c. 33r. Un riferimento alla congettura è anche alla c. 27v. Tolomeo sviluppa la sua dottrina astrologica nella *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 dell'individuo, che dipendono dalla sua 'complexione', 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

no e dai suoi adepti. Sulla scorta della dottrina degli astri-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 stoicizzanti²²³. 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 Ficino nel *De vita*, secondo il quale l'anima domina le inclinazioni che gli astri imprime sul corpo²²⁴. 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»²²⁵. 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»²²⁶. Con piglio eclettico Tafuri individua le due vie percorribili in astrologia. Se la prima, scrive, è quella di Tolomeo, la seconda è quella indicata da Ermete Trismegisto. Tafuri dichiara di seguirle entrambe²²⁷.

In verità, nel commento agli *Inni orfici*, testo nel quale, secondo le parole di Cavoti, sarebbero contenuti «i misteri delle divinità, parole onnipotenti [...] preghiere e molti incantesimi»²²⁸, precisando la propria concezione dell'«astro» Tafuri ne fornisce una definizione assai prossima a quella di Ficino, identificando stelle e *daemones* e proponendo perciò l'immagine di un cielo animato che risente di quell'associazione tra gli intelletti motori dei cieli, le anime delle sfere e i demoni operata dalla cosmologia neoplatonica rinascimentale.

Secondo gli aristotelici i corpi celesti sono sì dotati di intelligenze che li muovono, ma tali intelligenze non hanno affatto il carattere antropomorfo che hanno i demoni neoplatonici. Secondo l'astrologo di Soletto, gli astri sono «menti» ed è proprio in virtù di tale prerogativa, aggiunge, che essi possono prevedere «ciò che è proprio di ciascuna cosa»²²⁹. Si tratta con tutta evidenza di una concezione dell'«astro» antropomorfa, dalla palese ascendenza neoplatonico-ficiniana.

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.

²²³ Cfr. Pompeo Faracovi, *Introduzione a Ficino, Scritti sull'astrologia*, cit., p. 29.

²²⁴ 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 Id., *Scritti sull'astrologia*, cit., pp. 98-100.

²²⁵ O. Pompeo Faracovi, *Scritto negli astri, L'astrologia nella cultura dell'Occidente*, Marsilio, Venezia 1996, p. 202.

²²⁶ Ivi, p. 203.

²²⁷ Cfr. Tafuri, *Pronostico*, cit., c. 33r.

²²⁸ F. Cavoti, *Epigrammi*, in *Vaticano Greco 2264*, Biblioteca Apostolica Vaticana (ante 1537) ff. 203: ff. 11v-12r. citato e tradotto da Rizzo, *Il pensiero di Matteo Tafuri*, cit., p. 227.

²²⁹ M. Tafuri, *Commento all'Inno agli astri*, Vaticano greco 2264, *Commento agli Inni orfici*, in *Vaticano greco 2264*, cit., ff. 26v-29r: f. 27v. Cfr. sempre Rizzo, *Il pensiero di Matteo Tafuri*, cit., p. 204. Per ulteriori notizie su questo manoscritto cfr. A. Jacob, *Un nouveau manuscrit des Hymnes orphiques et son copiste, François Cavoti de Soletto*, «L'Antiquité Classique» 52, 1983, pp. 246-254. Sui contenuti del commento tafuriano cfr. Rizzo, *Il pensiero di Matteo Tafuri*, cit., pp. 197-246.

Alla luce di queste considerazioni, assume un carattere ben più chiaro l'ecllettismo paventato da Tafuri nel *Pronostico*, nel quale 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 caluniarli li nostri decreti²³⁰

è possibile ritrovare affermazioni secondo le quali esisterebbero nel cosmo «angeli geniali» in grado di mostrare «li colori delle cose, li quali sono oggetto de la vista ... et operano spiritualmente per noi»²³¹. Ne emerge, nonostante le rassicurazioni dell'autore, un quadro cosmologico di stampo più neoplatonico-ermetico che aristotelico, permeato da istanze mistagogiche assai prossime a quelle codificate nel *De occulta philosophia* di Agrippa.

Alle classiche procedure tecniche strutturate sulla conoscenza della matematica e della geometria, proprie della redazione di un «Thema natale» (*Thema* è termine tecnico di chiara ascendenza ficiniana), Tafuri affianca dei riferimenti a dir poco ambigui alla *Clavicula minor* di Salomone, rifacendosi a una letteratura magica, al tempo proibita e clandestina, che accentua il carattere strutturalmente esoterico del testo. Non stupisce perciò 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 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 nobiluomo non avrebbe dato eccessivi problemi al suo redattore. I richiami alla *Clavicula Salomonis* posti in chiusura del *Pronostico* invece sì.

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 e che spiega l'esigenza di Tafuri di non affidare alle stampe nessuno scritto.

²³⁰ Tafuri, *Pronostico*, c. 10r.

²³¹ Ivi, c. 40r.

Capitolo 3

La fisica «in lingua nostra italiana» di fronte alle virtù occulte dei «secreti»: il dibattito napoletano

3.1. Giovan Camillo Maffei: la forma specifica avicenniana e la scienza del contingente

L'esperienza Giovan Camillo Maffei, nato nella cittadina campana di Solofra e operoso a Napoli nella seconda metà del XVI secolo²³², 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 scammonia che cura il colera.

Con Maffei siamo nel bel mezzo di quella temperie culturale napoletana che vede in Della Porta un punto imprescindibile del dibattito scientifico. È lo stesso Maffei ad attestare un legame della sua opera con quella di Della Porta, citandone la *Magia naturalis*. Nelle sue *Lettere*, Maffei tributa a Della Porta finanche un elogio²³³. Ma si tratta di un'eulogia solo formale e che non corrisponde a una piena accettazione della cosmologia e della concezione della scienza dell'illustre collega.

Per quanto concerne la problematica relativa al «segreto» dell'attrazione occulta del magnete col ferro o a quello del rabarbaro che per virtù occulta cura il colera, Maffei spiega questo «bel secreto» con la dottrina avicenniana della «forma specifica», riconducendolo 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

²³² 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.

²³³ 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, Raymundo Amato, Napoli 1562, cc. 168-169, dove Maffei dichiara di conoscere la *Magia naturalis libri IV*. Della Porta è citato anche nella *Scala naturale* tra i «verissimi Secretarii di Natura». Gli altri sono S. Marino Spinello e Giovan Antonio Spisano. Cfr. G.C. Maffei, *Scala naturale ovvero Fantasia dolcissima*, Gio. Varisco e compagni, Venezia 1564, c. 58v.

La scienza e i segreti della natura a Napoli nel Rinascimento

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 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 Avicenna²³⁴.

Il richiamo di Maffei al «dominio delle stelle» non corrisponde all'accettazione di una visione astrologica del cosmo, decisamente negata dal filosofo. Richiamandosi anche all'autorità di Pico, Maffei afferma che l'astrologia è inaffidabile non perché a volte gli astrologi possano sbagliare i loro calcoli e le loro predizioni, ma in quanto tale disciplina è in sé vana:

Potrebbe dire alcuno (anzi Tolomeo stesso il disse) che la scienza dell'Astrologia è vera e certissima in sé stessa, per considerar gli effetti del nostro mondo inferiore, i quali si cagionano da' corpi celesti; ma s'alcuna volta i giudicii rimangono bugiardi, non è perché la scienza sia falsa, ma perché gli ingegni de gli Astrologi, mentre contemplan le Stelle, vengon meno, onde, per l'imperfetion dell'intelletto di chi opra, non riescono gli effetti nel modo che son pronosticati. Ma io che hora mi trovo sopra il fatto, non dico che l'Astrologia sia falsa, per la fragilità di chi la esercita, ma considerata da per sé²³⁵.

In linea con l'impostazione avicenniana già accettata da Pico – che Maffei dichiara di fare propria – 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. Pertanto, tale forma specifica non è affatto provocata dall'*influxus* promosso da un astro o da una configurazione celeste.

Inoltre, la riduzione del problema dell'attrazione magnetica o della virtù della scammonia di curare il colera all'ambito della scienza è possibile, scrive Maffei, 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 egli 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 fiate fa di mestiere che che ne veda 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:

²³⁴ Maffei, *Scala naturale*, cit., c. 132v-133r.

²³⁵ Ivi, cc. 128v-129r.

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 colera²³⁶.

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 insolita²³⁷. L'interpretazione ottimistica di Maffei circa la possibilità che possa esservi una scienza universale di questi «secreti» secondo il lascito di Aristotele si fonda sulla lettura degli *Analitici secondi*, testo che egli cita espressamente e che già Roberto Grossatesta – autore del primo e più influente commento agli *Analitici secondi* del mondo medievale e noto anche nel Rinascimento²³⁸ – in relazione a una scienza del «per lo più» aveva interpretato in chiave possibilista. Grossatesta 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 può 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*²³⁹. Il *contingens natum*, come nota Amos Corbini²⁴⁰, 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 Rossi²⁴¹, 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 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

²³⁶ Ivi, c. 129v.

²³⁷ Cfr. *An. Pr.* I, 13, 5-25.

²³⁸ Cfr. *Commentaria Roberti Linconiensis in libros posterior*, Venetiis 1494. Altre edizioni: Venetiis 1497; Venetiis 1514 e 1552.

²³⁹ 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 communiter dicta». Su questo punto cfr. A. Corbini, *La teoria della scienza nel XIII secolo. I Commenti agli Analitici Secondi*, Sismel, Firenze MMVI, pp. 4-5.

²⁴⁰ Cfr. Ivi, pp. 6-7.

²⁴¹ Cfr. P. Rossi, *Robert Grosseteste and the Object of Scientific Knowledge*, in *Robert Grosseteste: New Perspectives on His Thought and Scholarship*, ed. by J. McEvoy, Brepols, Turnhout 1995, pp. 57-61: pp. 58-60.

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 indagine²⁴².

È perciò chiaro come, sulla scorta di una evidente lettura del commento di Grossatesta, per Maffei una scienza universale²⁴³ dei segreti della natura sia possibile solo se con essi si intendono quei fenomeni regolari che rientrano nel «per lo più» di Aristotele, come nel caso dell'attrazione del magnete sul ferro e delle proprietà curative del rabarbaro, i cui effetti sono riscontrabili dall'osservatore con una certa regolarità.

3.2. Tra fisica e meteorologia. Cesare Rao e la spiegazione astrologica delle virtù occulte della natura

L'autorità di Maffei è ripresa nei suoi *Meteorologi* 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. L'opera di Rao è particolarmente interessante in virtù del suo proporsi programmaticamente come portatrice di una missione culturale, oltre che scientifica, ben precisa: divulgare in lingua italiana i ritrovati della scienza e le acquisizioni delle arti liberali. Si tratta di un fenomeno a cui partecipa anche l'opera di Maffei, ma che in Rao acquisisce una fisionomia meglio definita²⁴⁴.

Nei *Meteorologi*, Rao dichiara esplicitamente la sua dipendenza da Maffei, eletto a ideale maestro. Seguendo un metodo tipico nella sua produzione – che solo superficialmente si può definire plagiatario²⁴⁵ – Rao riporta integralmente il passo di Maffei che riguarda le virtù occulte del magnete e del rabarbaro. 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 mezzo 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

²⁴² Aristotele, *An. Pr.* I, 13, 5-25.

²⁴³ 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*. Cfr. Maffei, *Scala naturale*, cit., c. 129v e segg.

²⁴⁴ Cfr. D. Verardi, *Arti magiche e Arti liberali nel Rinascimento*, cit., pp. 81-105.

²⁴⁵ Cfr. le fondamentali riflessioni di M. C. Figorilli, *L'Argute et facete lettere di Cesare Rao: paradossi e plagi*, in *Meglio ignorante che dotto. L'elogio paradossale in prosa nel Cinquecento*, Liguori, Napoli 2008, pp. 151-236.

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 diversa²⁴⁶.

Si tratta di un chiaro esempio di come un prestito testuale non equivalga necessariamente alla pedissequa accettazione di una tesi²⁴⁷.

Vediamo perché. Come emerge dall'analisi complessiva delle sue opere, 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.

Infatti, 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:

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 mezzo, 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 mezzo de' corpi celesti.²⁴⁸

²⁴⁶ *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*, Appresso Giovanni Varisco et Compagni, In Venetia 1582, [Appresso Giovanni Varisco et Compagni, In Venetia 1581], c. 26r.

²⁴⁷ 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», Figorilli, *L'Argute et facete lettere di Cesare Rao: paradossi e plagi*, cit., p. 153.

²⁴⁸ *Meteor* di C. Rao di Alessano Città di Terra d'Otranto, c. 26r.

Non è da escludere che tale approccio dipenda anche dalla vicinanza di Rao a Storella, autore col quale condivide i natali (entrambi sono nati ad Alessano, in Terra d'Otranto). In effetti, Rao mostra una concezione della logica assai prossima a quella del suo conterraneo che, guardacaso, è uno dei protagonisti della prima opera a stampa del filosofo, il *Sollazzevol convito*²⁴⁹, dove Rao affronta temi tipici del neoplatonismo ficiniano e della 'filosofia dell'amore'. A Storella, Rao rivolge anche una delle sue *Argute e facete lettere*.²⁵⁰ Con accenti assai prossimi a quelli utilizzati dall'illustre concittadino, in un'orazione in *Lode della Logica* Rao sostiene che tale disciplina è un «istramento alle scienze», distante da sterili disquisizioni simili a 'tele di ragno', nonché atta a «trovar la verità nelle cose occulte». Essa, scrive ancora Rao, mostra «la natura, l'essenza, i principii, le cause, le parti, le proprietà, e gli accidenti di tutte le cose»²⁵¹.

Riprendendo l'antico adagio tolemaico *Sapiens dominabitur astris*²⁵², Rao 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 intellettuale». 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»²⁵³.

Le stelle – a dire di Rao – emettono «linee»²⁵⁴ 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 forma specifica resterà «occulta»²⁵⁵. Le stelle sono da ritenersi le «cau-

²⁴⁹ Cfr. *Sollazzevol Convito* del Rao, nel quale si contengono molti leggiadri motti, et piacevoli ragionamenti. Di nuovo Ristampato, in Pavia 1562.

²⁵⁰ Cfr. C. Rao, *L'argute e facete lettere, Di nouo ristampate & corrette, con l'aggiunta d'alcune altre lettere bellissime & non più vedute*, Pavia 1573, cc. 69r-70r.

²⁵¹ *Invettive, Orationi et Discorsi* di C. 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 1587. c. 201r.

²⁵² Ivi, c. 25v.

²⁵³ *Ibid.* Anche le dottrine concernenti l'anima umana esposte da Rao sono riprese dal testo di Maffei. Cfr. Maffei, *Scala naturale*, cit., pp. 131-133.

²⁵⁴ Su questo punto Rao sembra rifarsi ad Al-kindi 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-kindi cfr. G. Federici Vescovini, *Studi sulla prospettiva medievale*, Giappichelli, Torino 1965, pp. 33-52. Sull'influenza di Al-kindi su Rao, cfr. D. Verardi, *Cesare Rao, l'influenza di Al-Kindi e l'astrometeorologia nel Rinascimento*, «Bruniana & Campanelliana», 23/1, 2017, pp. 229-236.

²⁵⁵ «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

se seconde» delle cose terrestri. Esse sono strumenti di Dio, considerato come la «causa prima», il «primo motore»²⁵⁶.

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 matematico²⁵⁷. Da qui l'importanza attribuita da Rao alla *perspectiva*²⁵⁸, alla quale dedica il nono trattato dei *Meteori*.

Gli astri – considerati in senso fisico 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 (e pichianamente) Maffei.

Per Rao lo studio dei fenomeni fisici concernenti il mondo sublunare non può prescindere dalla conoscenza dell'astrologia matematica fondata sulle linee visuali della prospettiva atmosferica del sole, della luna, del vero luogo delle stelle:

È sentenza de' Theologi, e de' Filosofi parimente, che i corpi celesti signoreggino a queste cose inferiori [...] eccetto quelle che dalla volontà dell'uomo dipendono: perciocché ogni moltitudine dall'unità acquistano principio; e quel che è immobile muta l'unità: e' l' mobile l'abhorrisce. 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 circolarmente, 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 permutatione 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' frutti²⁵⁹.

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 compositione 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, cit., c. 26r.

²⁵⁶ «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.

²⁵⁷ Su 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, Olschki, Firenze 2005, pp. 99-129.

²⁵⁸ Il tema della *perspectiva* 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 *perspectiva* come una scienza empirica, fisica, attraverso la quale indagare i fenomeni naturali. Cfr. *Meteori* di C. Rao, cit., cc. 142v-167v.

²⁵⁹ *Dell'Origine de' Monti*, Opera di Cesare Rao di Alessano. All'illustre Sig. Don Scipione de' Monti. Con licenza de Superiori, Appresso Oratio Salviani, Napoli 1577, c. 12r.

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

Tre sono i mezi 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 arrivare²⁶⁰.

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 sottintende una visione del cosmo ben precisa che – pur inserendosi in una prospettiva aristotelica – dà spazio all'elemento astrologico che riconosce al cielo un'azione specifica per *influentia*, aggiunta al moto e alla luce.

Interessante è notare come quest'approccio astrologico vada di pari passo a un progetto di razionalizzazione dei fenomeni occulti votato alla divulgazione dei risultati delle scienze e delle arti liberali in lingua volgare italiana. Nel capitolo V del quarto trattato dei *Meteorologi*, dove, studiando «come si generano e muovono i fuochi grandi e piccioli che appaiono ne l'aria [...] e de la loro causa effetrice 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

che siano strighe, le quali vengano a pigliar capelli, unghie e membra de' corpi morti, per farne malefij, et incanti. E perché i mali spiriti molte fiata si formano corpo da queste viscosse 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 sepolture 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' defonti²⁶¹.

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 «viscosse 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'infiamma per lo moto circolare de l'aere, dal quale velocissimamente è portata. L'esalatione mezzana s'accende per lo moto, che fa

²⁶⁰ *Meteorologi* di C. Rao, cit., c. 23rv.

²⁶¹ Ivi, c. 48v.

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»²⁶². 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 esercitio la mente» per spiegare fatti a torto ritenuti inspiegabili²⁶³. 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»²⁶⁴.

²⁶² Ivi, c. 50r.

²⁶³ Cfr. Ivi, c. 72v.

²⁶⁴ Ivi, c. 73r.

Capitolo 4

Antonio Galateo de Ferraris e la disputa con Coluccio Salutati: la medicina, l'astrologia naturale e i fenomeni meravigliosi della natura (la stregoneria)

4.1. Coluccio Salutati lettore di Grossatesta

La posizione di Maffei può ben dirsi di retroguardia rispetto a quella di Storella e Rao, ma è comunque svolta nell'ambito di un argomentare scientifico ben inquadrabile nel dibattito interno al mondo dei fisici peripatetici del tempo, teso a chiarire cosa debba intendersi per scienza aristotelica. Nulla ha perciò a che spartire con le posizioni di coloro che, tramite una lettura tendenziosa degli *Analitici secondi* e della lezione di Grossatesta, negano una qualsivoglia possibilità di conoscenza razionale del contingente.

Si pensi alla posizione assunta da Coluccio Salutati (1331-1406), la cui eco pare giungere fino alle soglie del XVI secolo se un medico meridionale come Antonio Galateo de Ferraris (1448-1517), amico di Pontano e frequentatore della sua cerchia, sente l'esigenza di scriverne una puntuale e appassionata confutazione.

Salutati, sulla scorta di Grossatesta e del suo commento agli *Analitici secondi*, nel *De nobilitate legum et medicinae* aveva negato legittimità di scienza tanto alla medicina e all'astrologia, quanto a quella parte della fisica che si interroga sull'origine delle virtù occulte della natura. La «forma specifica» di cui parlano i fisici – si chiede con maligna ironia Salutati – «quis intelligit?»²⁶⁵.

Nell'atto di negare valore scientifico alla medicina, Salutati propone perciò la sua critica anche all'impostazione avicenniana che riguarda l'occulto naturale. Egli polemizza con medici e fisici, i quali a suo dire non terrebbero nel dovuto conto l'insegnamento di Aristotele. Per Coluccio, che a questo proposito cita l'autorità di

²⁶⁵ C. Salutati, *De nobilitate legum et medicinae e De Veracundia*, a cura di E. Garin, Vallecchi Editore, Firenze 1947, c. XII, p. 24. Su questa problematica, cfr. G. Federici Vescovini, *Coluccio Salutati e Paolo Dagomari*, cit. In generale su Salutati cfr. almeno C. Bianca, *Introduzione a C. Salutati, De fato et fortuna*, a cura di Concetta Bianca, Olschki, Firenze 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, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2010. Sul dibattito delle arti cfr. anche E. Garin, *La disputa delle arti nel Quattrocento*, a cura di E. Garin, Vallecchi Editore, Firenze 1947; E. De Bellis, *Nicoletto Vernia. Studi sull'aristotelismo del XV secolo*, Olschki, Firenze 2012, pp. 57-64.

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 però in chiave tendenziosa, alla luce del proprio agostinismo.

Dichiarando di rifarsi a quanto esposto nel commento agli *Analitici secondi* così come commentati da Roberto Grossatesta, Salutati afferma che può esservi scienza solo dell'universale e del necessario. La medicina, rivolgendosi all'individuo, non può assurgere al grado di scienza. Contro l'impostazione dei medici, 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 specificæ 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 habere²⁶⁶.

Riprendendo ancora una volta quanto sostenuto nel commento agli *Analitici secondi* di Grossatesta («Linconiensis vester», lo chiama)²⁶⁷ e rivolgendosi esplicitamente ai medici di scuola avicenniana, Coluccio scrive:

Nec tuum Avicennam obicias, qui quidem in practicam atque theoreticam dividerit medicinam. Theoricum habetis, fateor, quicquid soletis ut operemini speculati, quod tamen, ut Averroes docet, acceptum est a causis multum remotis, sicut sunt elementa et similia. Nam ortum eius quis nescit ab experientia provenisse?²⁶⁸

La separazione tra medicina e scienza è netta e viene condotta alla luce di una interpretazione del testo di Grossatesta che non tiene in nessun conto delle ampie concessioni del Linconiese alla scienza dell'*ut in pluribus*. Inserendosi nel dibattito su che cosa debba intendersi per scienza, Salutati rifiuta l'impostazione di quei medici che difendono la scientificità della medicina, facendosi portavoce di un'antropologia ispirata dall'agostinismo.

L'uomo, per Salutati, è un essere libero ed è al di sopra del cielo stellato, degli animali e degli elementi. Su questo egli insiste anche nell'atto di criticare l'astrologia.²⁶⁹

La felicità somma dell'essere umano non risiede nella pur nobile attività conoscitiva, come era per Aristotele, ma nella salvezza²⁷⁰. Le opere, tra cui quelle che

²⁶⁶ C. Salutati, *De nobilitate legum et medicinae*, cit., c. VI, p. 40. Cfr. su questo G. Federici Vescovini, *Coluccio Salutati e Paolo Dagomari: sull'astrologia delle scelte (elezioni)*, cit., pp. 369-384.

²⁶⁷ Cf. C. Salutati, *De nobilitate legum et medicinae*, cit., c. VI, p. 38 e segg. (in particolare p. 40).

²⁶⁸ Ivi, c. IV, p. 24.

²⁶⁹ Cfr. Federici Vescovini, *Coluccio Salutati e Paolo Dagomari: sull'astrologia delle scelte (elezioni)*, cit.

devono essere prescritte dalle leggi umane, sono il solo mezzo attraverso il quale l'uomo può giungere alla «eternam beatitudinem»²⁷¹. Di tali opere le leggi sono «regulam quam mensura»²⁷². Anche da qui la loro superiorità rispetto alla medicina e alla stessa conoscenza scientifica, che non è mai attingibile nel mondo sensibile.

4.2. La risposta di Antonio Galateo de Ferraris: la difesa dell'astrologia naturale e della medicina

A queste posizioni risponde, a quasi un secolo di distanza, Galateo De Ferraris. Nel *De dignitate disciplinarum ad Pancratium*, egli rimprovera al cancelliere fiorentino di aver anteposto la disciplina civile alla medicina e, colpa a suo parere ben più grave, di aver preferito il diritto alla filosofia. Per comprendere le ragioni di questa distanza tra i due autori (una distanza che è tutt'altro che meramente temporale), va fatto riferimento *in primis* alla formazione di Galateo. Se poniamo attenzione ai luoghi nei quali Galateo studia, specie a quella Ferrara nella quale nel 1474 egli consegue la laurea in Medicina, non sarà difficile spiegare la sua predilezione nei confronti della filosofia e delle arti del Quadrivio rispetto al diritto. Il riferimento alla formazione universitaria ferrarese ci aiuta a comprendere come mai, pur non guardando con favore all'astrologia superstiziosa e divinatrice, della quale, anzi – come tutte le superstizioni condannate nel *De situ Japygie* – egli è critico feroce, Galateo giustifichi quella matematica e naturale.

Nel *Commento al Pater noster*, Galateo è chiarissimo nel deprecare la parte divinatrice dell'astrologia, quella 'giudiziaria', accomunata a tutte le divinazioni 'superstiziose', l'acromanzia, la ieromanzia, la geomanzia, la piromanzia, la chiromanzia, la negromanzia, e, scrive, le altre 'paccie':

Queste son le paccie che ni vanno per lo cervello! Felice in questo, et assai, la generatione de li altri animali che, privata da questi dui tyranni, speranza et timore, solo se cura del presente et alquanto del futuro! Noi, animali detti rationali, ma invero più irrazionali che li altri, havemo cura del presente et de lo advenire fi' alla morte et dopo la morte. O gran paccia! Da 'llà ad poco tempo lo exito non risponde alle nostre sollicite deliberationi. Omne uno se metta la mano per lo petto et faccia experientia di se medesimo et vederà essere come io dico. È scripto nel CXLV psalmo: «Exibit spiritus eius revertetur in terram suam; in illa die peribunt omnes cogitationes eorum». Nelli *Proverbii*, nel III capitolo: «Habe fiduciam in Domino ex toto corde tuo et ne innitaris prudentiae tuae». Et da 'cqua, cioè da la speranza et timore, vene la supersticiosa cura di sapere et intendere le cose future, che solo Dio le conosce; da 'cqua è nata la divinatione, le vanitati de li libri chiamati forse 'acromantie', 'hyeromantie', 'geomantie', 'piromanciae', 'chiromantie', 'necromantie' et simili paccie, chi teneno ligata la mente humana. Né me credo errare si intra de questi numerarò la parte iudiciale de astrologia; la quale chiamano mathematica, edificata sopra tanto infimo fundamento, che mai homo savio se ne volse impaziare, come Platone, Aristotile, Theofrasto, Boetio, Galeno, Basilio, Augustino, Avicenna, Averroè

²⁷⁰ Cfr. C. Salutati, *De nobilitate legum et medicinae*, cit., c. XXXIX, p. 270.

²⁷¹ Ivi, c. XXVI, p. 206.

²⁷² Ivi, c. XIX, p. 166.

et altri tali. Nulla cosa fa la natura humana tanto avida di sapere le cose venture quanto la speranza et lo timore²⁷³.

Tutt'altro atteggiamento è quello che Galateo assume nei confronti dell'astrologia naturale.

Il primo dato che bisogna porre in evidenza è che in Italia, a differenza che a Parigi e Montellier, Arti, Medicina e Astrologia costituiscono un'unica facoltà con percorsi distinti, ma accomunati da molte letture comuni, tra medici, artisti e astrologi (astronomi). A Ferrara, i programmi di studio per i medici prevedono un nesso strettissimo (riscontrabile anche in quelli di Padova e Bologna) tra filosofia della natura, astrologia, ottica e medicina. L'astrologia, in particolare, in virtù del suo carattere geometrico-matematico, si connota come una disciplina superiore alle altre scienze del Quadrivio, intrattenendo con la medicina un legame importante²⁷⁴.

Galateo evidenzia come la medicina sia costituita da una *pars* teorica e da una pratica, secondo una interpretazione di 'teoria' e 'prassi' che risente anche delle rimodulazioni apportate a questi due concetti dai filosofi arabi come Avicenna e, nel Medioevo latino, da Pietro d'Abano. Per via del *Conciliator*, Pietro è una grande autorità medica nelle Università italiane di Arti e Medicina del Rinascimento. Galateo, che lo conosce e cita moltissime volte nelle proprie opere, accetta la revisione che l'Abanense, sulla scorta anche dei filosofi arabi Alfarabi e Avicenna aveva compiuto della logica di Aristotele, riformulando i rapporti esistenti tra teoria e prassi. Pietro d'Abano, in particolare, aveva contribuito a chiarire quella contaminazione fatta da Aristotele nell'*Etica a Nicomaco* a proposito del concetto di *poiein* e della sua relazione con *praxis*²⁷⁵. 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 su cui si fondava la teologia. È questo il retroterra filosofico dell'affermazione galateana circa la duplice natura della medicina, che è teorica e pratica assieme. D'altronde, la lezione di Pietro d'Abano giunge a Galateo anche in forma mediata, tramite gli allievi ferraresi di Michele Savonarola (1385-1468). Come è stato messo in evidenza in relazione soprattutto al *De podagra*, Galateo conosce molto bene la lezione di Savonarola²⁷⁶.

Nel *De dignitate disciplinarum ad Pancratium*, Galateo polemizza esplicitamente con la concezione della medicina propugnata da Averroè e

²⁷³ *Expositione sopra l'Oratione Dominicale cioè il Pater Noster fatta da Antonio Galateo alla Regina di Bari* 1504, Trascrizione dal cod. 72 (pp. 188-190) della Biblioteca Provinciale 'S. e G. Capone' di Avellino fornitami da Antonio Iurilli, che sentitamente ringrazio.

²⁷⁴ Cfr. Federici Vescovini, *L'astrologia all'Università di Ferrara nel Quattrocento*, in *La rinascita del sapere*, cit.

²⁷⁵ Cfr. *Ethica Nicom.*, VI, 2, 1139a 1-30; 1139b 15; VI, 1140a 5-20.

²⁷⁶ Cfr. F. Tateo, *I nostri umanisti. Il contributo pugliese al Rinascimento*, Schena, Fasano 2002, pp. 51-79: p. 73. Cfr. anche 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, Il Grifo, Lecce 2016, pp. 13-19.

strumentalmente sostenuta da Coluccio²⁷⁷. 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 Galateo – se si considera che la medicina non è solo arte pratica come ritiene Averroè, ma teoria e prassi assieme (come insegna la scuola medica di ispirazione avicenniana), si comprende come essa, nel suo aspetto più propriamente teorico, sia superiore alla disciplina civile.

Quella di Galateo si dimostra così una prospettiva perfettamente inserita nei dibattiti filosofici del tempo, dove a essere oggetto di discussione è anche l'interpretazione da fornire alla nozione di scienza. Questa attualità di Galateo rispetto al proprio tempo è ben evidente sia che si faccia riferimento agli ambienti universitari nei quali egli si forma – dove allo studio dei testi di Aristotele, di Ippocrate, di Galeno, di Averroè e di Avicenna si unisce lo studio di trattati di astronomia, di astrologia medica e di ottica medievali – sia che ci si rivolga a quegli ambienti napoletani pontaniani così aperti alle istanze del sapere 'empirico' e astrologico che Galateo frequenta.

Se, ne *Del dispezzo, Della gloria a Bellisario Acquaviva*, Galateo afferma che in astrologia si deve credere a Tolomeo (corretto, certo, dalle acquisizioni di alcuni arabi e che pure alcuni moderni devono ragionalmente riformare e aggiornare)²⁷⁸, nel *De podagra* il medico umanista spiega il motivo del suo disaccordo con Averroè facendo proprio riferimento alla lezione di Pietro d'Abano circa l'astrologia e i suoi legami con la medicina e la meteorologia (meteorologia che, in questa sede, egli interpreta quale astro-meteorologia). Scrive Galateo nel *De podagra*:

Sonvi di quei che per proprio destino, cioè per colpa delle stelle, soffrano di forti malattie alle giunture ed altri morbi. Né crederei ad Averroè, il quale stimò che nessuna cattiva influenza delle stelle produca effetto in questa bassa terra. Imperocché donde i tremuoti, donde le comete e i loro effetti? Donde i furori dei venti, le tempeste e le varie calamità? donde l'epidemia agli alberi e alle messi e la stagione mortifera? Appono dice che le morti, le vecchiaje, i mostri si fanno per forza della natura universale; Avicenna, che spesso le pestilenze nascono dal vario stato e dai varii aspetti del cielo e delle stelle, quantunque quelle cause le appelli lontane, e di cui si ignori l'accostarsi. Ma dee intendersi che ciò si ignori dal medico, in quanto è medico, e dagli astrologi del nostro tempo; imperocché è ben difficile conoscere cose tanto lontane dai nostri sensi. Gli antichi matematici niente non predicevano, se cre-

²⁷⁷ A. Galateo De Ferrariis, *De dignitate disciplinarum ad Pancratium*, in *La disputa delle arti nel Quattrocento*, a cura di E. Garin, Olschki, Firenze 1947, pp. 126-157. Su questo cfr. il mio *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.

²⁷⁸ «Nell'astrologia dee credersi a Tolomeo. Che più desideri? Vi sono delle cose in lui che gli Arabi emendarono; ed altre per avventura sarebbero per emendarsi ai nostri tempi; poiché non possiam misurare lo stesso cielo in guisa che in determinati periodi di tempo non possa correggersi alcun che da un errore appena sensibile, il quale può trarre in inganno pure gli uomini più desti», A. Galateo De Ferrariis, *Del dispezzo, Della gloria a Bellisario Acquaviva*, in *La Giapigia e varii opuscoli di Antonio Galateo De Ferrariis detto il Galateo*, Tipografia Garibaldi di Flascassovitti e Simone, Lecce 1868, v. 2, p. 91.

diamo alle storie; questo non è luogo da disputare. Ciò solamente giova non ignorare che questa opinione riprovata da Averroé è degli antichi e moderni²⁷⁹.

La ragione scientifica di Galateo si iscrive in quel peripatetismo medico, con aperture verso il neoplatonismo avicenniano già propugnato nel Medioevo da Pietro d'Abano, che, nel Rinascimento, tenta di riconoscere, anche tramite il richiamo alla 'simpatia' e all'esperienza (che Galateo fa risalire ad Avicenna)²⁸⁰, la dignità di oggetto di indagine scientifica al «singolare», all'individuo, superando quella concezione stereotipata della scienza aristotelica propugnata da Salutati.

Medico e filosofo, investigatore attento degli *arcana naturae*, conoscitore di arti quali l'astrologia naturale, l'ottica e la meteorologia, attraverso le quali quegli 'arcani' egli tenta di svelare, Galateo prospetta un'idea di ragione scientifica che è sì quella di Aristotele, ma di un Aristotele *trasformed*, che risente delle acquisizioni della riforma valliana molto più di quanto voglia fare intendere²⁸¹. Quella proposta da Galateo è perciò una ragione aristotelica 'trasformata', aperta alla conoscenza dell'individuo, più prossima alle istanze dell'avicennismo, che a quelle di Averroé e dei suoi seguaci²⁸². È questa l'idea di ragione che guida la scienza di Antonio Galateo, sia quando egli si rivolge al corpo sanabile, da guarire, che è l'oggetto proprio della medicina, sia quando, tramite l'ottica, l'astronomia, l'astrologia naturale e la meteorologia, tenta di fornire una spiegazione razionale a quei fenomeni della natura a torto ritenuti straordinari.

4.3. Galateo, i fenomeni meravigliosi della natura e la stregoneria: il *De situ Japygiae*

Si è visto come Galateo, nell'*Esposizione al Pater noster*, si scagli contro le superstizioni di vecchierelle e religiosi che popolano la sua terra d'origine. Di queste superstizioni l'autore fornisce un esemplare affresco in una delle sue opere più celebri, il *De situ Japygiae*. Come riferisce il titolo, il *De situ Japygiae* è uno scritto relativo alla Japigia, la parte meridionale della Puglia corrispondente alle odierne province di Lecce, Taranto e Brindisi. L'opera è edita nel 1553 a Basilea. Composta tra il 1510 e il 1511, circola in forma manoscritta in ambienti meridionali ben prima della sua pubblicazione. Essa è commissionata a Galateo dal conte di Cariati Giovan Battista Spinelli, affinché il nuovo sovrano del viceregno di Napoli Ferdinando il Cattolico possa conoscere in modo approfondito i domini appena conquistati. Nel testo,

²⁷⁹ De Ferrariis Galateo, *Della Gotta (De podagra)*, cit., pp. 24-25.

²⁸⁰ «Tu se vuoi, chiamala simpatia e antipatia, che si conosce colla sola esperienza; nella qual cosa, secondo la testimonianza di Avicenna, l'esperimento vince la stessa ragione», Ivi, p. 41.

²⁸¹ Si pensi alla critica nell'*Apologia a Nicola Leodiceno* nei confronti di Valla che, secondo Galateo, ebbe l'ardire di mettere in discussione Aristotele: «Che di quell'insano grammatista, il quale inseguì a morsi e a calci ora questo ora quello? Ardi egli rivangare contro Aristotile un'accusa che offende Dio e la Natura, e appellar la disciplina peripatetica corrompitrice di tutte le verità. Ho promesso che reciderò colla falce de' Peripatetici quella mala erba», A. De Ferrariis, *Apologia a Nicola Leodiceno*, in *La Giapigia e varii opuscoli*, cit., v. 2, p. 51.

²⁸² Su questo dibattito cfr. anche M. De Carli, *Appunti sulla medicina nelle lezioni manoscritte 'Super primo de Anima' di Marcontonio Zimara*, «Rinascimento Meridionale», VII, 2016, pp. 79-91.

Galateo non si limita a una descrizione geografica dei luoghi, ma propone un'ampia discussione circa le credenze degli abitanti di questa regione. Tra le 'favole' prese di mira dal piglio razionale di Galateo, vi è la credenza nelle streghe, nelle apparizioni di fantasmi e nelle *mutationes aut mutates* (fenomeno meteorologico visibile nelle paludi di Nardò simile a quello della Fata Morgana dello Stretto di Messina). Quest'ultimo fenomeno, osservabile nelle paludi neretive, è significativamente posto in relazione alle credenze nelle Ianarie napoletane: le streghe, per l'appunto²⁸³. A queste fole, di cui nessuno è testimone oculare e che sono credute per sentito dire, Galateo oppone le proprie spiegazioni razionali tratte dal sapere medico, astrologico, meteorologico e, soprattutto, ottico.

Riguardo alla credenza nelle streghe, Galateo racconta che sono in tanti a ritenere che certe donne malefiche, o meglio dire venefiche, uccidono i fanciulli e, unendosi di alcuni medicamenti, si tramutano nottetempo in forme varie di animali, volando verso lontane regioni dove danzano e intrattengono rapporti sessuali coi demoni²⁸⁴. Si tratta di un riferimento all'unguento delle streghe applicato per contatto sul loro corpo che fa del testo di Galateo un'interessante testimonianza di questa particolare pratica. Il *Malleus* non parlava di un unguento applicato sul corpo delle streghe, ma di un unguento applicato su oggetti esterni quali una scopa o un pezzo di legno. L'idea che l'unguento sia applicato per contatto sul corpo delle streghe è attestata nel *De strigibus* (1518-20) di Bartolomeo Spina e da qui trasmigrerà nella *Strix* di Gianfrancesco Pico. Tredici anni prima di Spina, nel suo *De situ Japygiae* Galateo attesta questa credenza che nutrirà anche le riflessioni sulla stregoneria di Cardano e Della Porta²⁸⁵.

Sempre riguardo alla stregoneria, Galateo aggiunge un fugace e sibillino richiamo alle «gravissimae Pontificum censurae» («et quod maxime mireris sunt in hac re gravissimaes Pontificum censurae»²⁸⁶) che graverebbero su di esso. Inevitabile, per il lettore, pensare al *Malleus maleficarum*. In verità, l'ossessione diabolica è rinvenibile anche in Giulio II, pontefice negli anni in cui Galateo compone il *De situ Japygiae*. Giulio II approva in toto, come già il suo predecessore Alessandro VI, il contenuto del *Malleus*. Il riferimento di Galateo al pontefice può essere quindi letto

²⁸³ «In his paludibus, ut et in campis Mandurii et Galesi, et Cupertini, phasmata quaedam videntur, quas mutationes aut mutata dicunt. Vulgus nescio quas striges aut lamias aut Neapoli ianarias et, ut Graeci dicunt, Nereides fabulantur. Mirum est: totum orbem invasit et in miseris erravit fabula gentes. Nullo certo auctore, nulla ratione, nullo experimento unusquisque credit quae neque vidit neque vera sunt. Stamus alienis et indoctissimorum hominum testimoniis; puerilibus larvis et anilibus credimus commentis et plus fidei auribus, quam oculis adhibemus. Nemo oculatus testis est, omnes ab aliis se audisse fatentur», A. Galateo De Ferraris, *La Iapigia (Liber de situ Japygiae)*, Prefazione di F. Tateo, introduzione, testo, traduzione e note di D. Defilippis, Congedo, Galatina 2005, pp. 92-94.

²⁸⁴ «Sunt qui credunt mulieres quasdam maleficas seu potius veneficas medicamentis delibutas noctu in varias animalium formas verti ac vagari, seu potius volare per longinquas regiones ac nuntiare quae ibi agantur, choreas per paludes ducere ac daemonibus congregari, ingredi et egredi per clausa ostia, et foramina, pueros necare et nescio quae alia deliramenta», Ivi, p. 94.

²⁸⁵ Cfr. infra, p. 129.

²⁸⁶ De Ferraris, *La Iapigia (Liber de situ Japygiae)*, cit., p. 94.

alla stregua di una sua significativa presa di distanza dall'approccio corrente nelle alte gerarchie ecclesiastiche del tempo riguardo alla stregoneria²⁸⁷.

Il discorso di Galateo sulla razionalizzazione dei fenomeni meravigliosi prosegue con la condanna nella credenza nei fantasmi, ossia in quelle anime di uomini scellerati in vita che, sorta di vampiri, dopo morti svolazzerebbero tra i sepolcri di notte a guisa di fiamme (i fuochi fatui), apprendendo ai famigliari, uccidendo bambini, cibandosi di animali, per poi tornare nelle tombe. La gente superstiziosa – scrive Galateo – scava le sepolture e strappa loro il cuore, bruciandolo e spargendone poi le ceneri ai quattro venti²⁸⁸. La disanima continua con un'interessantissima riflessione circa gli errori della vista dettati dall'apparenza, sicché negare il senso per la ragione è mancare di ragione, come pure è altrettanto stolto, prosegue Galateo, lasciarsi convincere dalla ragione per qualche apparenza²⁸⁹. Da questi errori della visione, spiegabili per il tramite di semplici regole di ottica, dipende il fatto che un bastone, se immerso nell'acqua, appare rotto, o che due parallele, pur sembrando che si incontrino in un punto, non si congiungono mai²⁹⁰. Alle illusioni ottiche sono così da attribuirsi le apparizioni di città, castelli e bestiame là dove, in verità, non ve ne sono. Si tratta di giochi o illusioni della natura che non durano mai a lungo, da ciò il nome di *mutate*. Questi fenomeni – prosegue Galateo – accadono per lo più al mattino, quando comincia a spirare il caldo Ostro che, in virtù del calore, solleva leggere nubi che come in uno specchio ritraggono città, bestiame e altre cose. Tutto ciò è comprensibile in quanto riconducibile a un fenomeno ottico di riflessione²⁹¹. E così, se ci

²⁸⁷ Su Giulio II e la stregoneria cfr. C. Arnould, *La stregoneria. Storia di una follia profondamente umana*, Dedalo, Bari 2011, p. 276.

²⁸⁸ «Similis est Brocoliarum fabula, quae totum Orientem cepit. Aiunt eorum, qui scelestem vitam egerunt, animas tanquam flammularum globos noctu et sepulcris evolare solitas, notis et amicis apparere, animalibus vesci, pueros sugere ac necare, deinde in sepulcra reverti. Superstitiosa gens sepulcra effodit ac scisso cadavere, detractum cor exurit atque in quatuor ventos, hoc est in quatuor mundi plagas, cinerem proicit: sic cessarem penstem credit», De Ferraris, *La Iapigia*, cit., p. 94. La credenza nelle apparizioni dei morti sembra essere un argomento non ignoto alla trattatistica di argomento meteorologico. Già al cadere del Trecento, Biagio Pelacani da Parma ne dà notizia nelle sue *Questioni di meteorologia*. Qui Biagio parla delle apparizioni notturne in estate, tra la prima e la terza ora della notte, ossia, stando alle ore canoniche medievali, tra le 19 della sera e le 3 del mattino, di quelle che il volgo ritiene essere anime dei dannati, che, in virtù di tale dannazione, bruciano nei cimiteri che sorgono nelle vicinanze di chiese e patiboli. In realtà, secondo Biagio, questi fenomeni sono spiegabili così: il calore del sole in estate, per la sua grande attività, attira a sé la materia grossa e untuosa dei cadaveri, che si infiammano con estrema facilità al contatto col calore diffuso dall'aria nell'ora del tramonto. Da qui l'apparizione di fiammelle (i fuochi fatui) che vagano in modo flessuoso secondo la maggiore o minore densità e rarità della materia. Cfr. *Quaest. methaurorum*, Firenze, Laur. Ashburnham, 185, I, 9, f. 14rb-va., cit. in G. Federici Vescovini, *Le teorie della luce e della visione ottica dal IX al XV secolo. Studi sulla prospettiva medievale e altri saggi*, Morlacchi, Perugia 2003, pp. 356-357. Abbiamo ritrovato un episodio molto simile, forse mediato da Galateo o forse attinto dal medesimo tipo di letteratura meteorologica circolante in ambienti universitari, nei *Meteor* (1588) del salentino Cesare Rao. Cfr. infra. p. 68.

²⁸⁹ «Sicut negare sensum propter rationem, rationis est indigere, sic et ratione non persuaderi propter aliquam apparentiam stultum est», De Ferraris, *La Iapigia (Liber de situ Japygiae)*, cit., p. 96.

²⁹⁰ «Baculus in aqua videtur fractus [...] et duae lineae parallelae videntur sensui concurrere, cum nunquam concurrant», Ivi, p. 94.

²⁹¹ «Mihi voluptati interdum fuit videre haec ludicra, hos lusus naturae. Haec non diu permanent, sed ut vapores in quibus apparent de uno in alium locum et de una forma in aliam permutantur, unde fortasse mutata nominantur aut quoniam his apparentibus coelum de serenitate in pluviam mutari solet. Hoc ac-

si trova in una stanza buia e chiusa nella quale penetra un po' di luce, noi vediamo le cose al rovescio, poiché le linee delle ombre non procedono per via retta, ma si infrangono e si intersecano nel mezzo. Questo – continua Galateo – avviene anche negli specchi concavi, dove la parte superiore è vista come inferiore e la parte inferiore come superiore. Con quanto detto è possibile spiegare razionalmente come mai nelle contrade della Japigia si siano visti uomini a cavallo o a piedi, o il fatto che, come narrano alcuni autori, a qualcuno sia parso di intravedere in cielo schiere di uomini armati²⁹².

cidit mane, coelo silente, incipiente ac leviter spirante (ut solet) Austro. Nam ut in fine est vehementissimus Auster, sic in principio levissimus et, cum calidus sit, elevat tenues nebulas, quae ut speculum referunt imagines urbium, pecorum et aliarum rerum [...] Et quoniam res recte occurrunt vaporibus, recte videntur, ut et umbra quae opponitur corpori luminoso», Ivi, p. 96. Un'argomentazione molto simile sempre in Biagio Pelacani, *Quaest. Methaur.*, ms cit., III, 1, f. 42ra-b, cit. in Federici Vescovini, *Le teorie della luce e della visione ottica dal IX al XV secolo*, cit., p. 358.

²⁹² «Sic etiam et nobis in clausa domo existentibus, parvo per rimulas ingrediente lumine, omnia transverte videntur, ut hominum capita deorsum, pedes sursum. Lineae enim umbrarum non recte procedunt, sed transponuntur atque in medio intersecantur. Hoc idem in speculis concavis accidit, ut superior pars speculi infimam partem rei visae, inferior superiorem reddat. Haec quae dixi phasmata deludunt saepe obtutum viatorum, qui, dum se prope urbem esse existimant, longissime absunt. Visae sunt etiam in hoc tractu in aere species hominum equis insidentium et pedibus ambulantium. Sic et Scriptores literis mandavere visas fuisse in caelo armatas acies», De Ferraris, *La Japigia (Liber de situ Japygiae)*, cit., pp. 96-98.

Parte seconda

La magia naturale di Giovan Battista Della Porta

Capitolo 1

G.B. Della Porta. La magia naturale di fronte ai segreti della natura

1.1. La fondazione astrologica del cosmo

Da quanto è emerso nella prima parte della presente ricerca, a Napoli, nel Rinascimento, il sapere astrologico si configura come uno strumento essenziale nella spiegazione razionale dei segreti della natura. Se Storella, nella sua accezione tolemaica, ritiene l'astrologia una sorta di *trait d'union* tra la logica e la magia naturale aristoteliche, taluni autori, soprattutto medici e astrologi, ricorrono a essa per spiegare le virtù occulte dei *secreta naturae*, facendone, insieme alla *perspectiva*, un valido strumento per comprendere razionalmente quei fenomeni «maravigliosi» altrimenti appannaggio di soluzioni superstiziose.

Questa profonda sensibilità astrologica rintracciabile negli ambienti colti napoletani lungo tutto il Rinascimento, trova in Della Porta un interprete d'eccezione.

Il riferimento più prossimo a Giovan Battista riguardo alla sua formazione astrologica è il fratello maggiore Giovan Vincenzo²⁹³. Come ricorda Giovanni Battista Longo nella lettera datata Napoli, 11 agosto 1635, presente tra i materiali lincei ed edita da Gabrieli²⁹⁴, «essendo lui huomo modestissimo, soleua 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»²⁹⁵. Lo stesso Longo, nella lettera sopraccitata 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»²⁹⁶. Proprio dal commento

²⁹³ 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, SEN, Napoli 1987, pp. 105-175.

²⁹⁴ Cfr. G.B. Longo, *Lettera dell'11. VIII. 1635*, in Gabrieli, *Giovan Battista Della Porta Linceo*, cit., pp. 360-397, 423-431: pp. 428-435.

²⁹⁵ *Ibid.*

²⁹⁶ *Ivi*, p. 430.

all'*Almagesto* di Giovan Vincenzo, come ipotizza De Vivo²⁹⁷, può esser partito Giovan Battista per la traduzione del primo libro di questo stesso testo, edito nel 1605.

Della Porta fonda la propria cosmologia su di una nozione di ascendenza aristotelica, quella di 'luogo', che nella prima *Magia naturalis*, dichiarando di rifarsi alla lezione di Alberto Magno, egli rilegge alla luce della *Weltanschauung* astrologica. Il potere astrologico del 'luogo' è confermato da Della Porta in vari punti della sua produzione tramite due *auctoritates*, l'una antica, ossia Lucio Giunio Moderato Columella, e l'altra medievale, ossia Alberto Magno²⁹⁸.

Vista la sua aderenza al tema agricolo, l'autorità dello scrittore romano Columella 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*. 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*²⁹⁹. 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 tutti³⁰⁰.

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*³⁰¹. La pianta va adattata dall'agricoltore alla volta celeste, in

²⁹⁷ R. De Vivo, *Introduzione a Claudii Ptolomaei Magnae Constructionis liber primus*, Io Bapt. Porta interprete, a cura di R. De vivo, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000, p. XVI, n. 36.

²⁹⁸ 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 1494; *Libri De Re Rustica...Additis Nuper Commentariis Iunii Pompo. Fortunati in Librum De Cultu Hortorum, Cum Adnotationibus Philippi Beroaldi...* Florence 1521; L. Columella, *De rustica*, In Venetia 1564.

²⁹⁹ I. B. Portae Neapolitani *Villae [...] libri XII*, Francoforti 1592.

³⁰⁰ Della Porta, *Della magia naturale*, cit., III, Proemio, p. 81.

³⁰¹ 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 *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»: L. Laserra, *Disiecta membra colligere: chirurgia testuale della Villa*, in *Giambattista Della Porta in Edizione Nazionale*, cit., p. 77.

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 antichi³⁰². 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’agricoltura³⁰³. Le fonti sono ricordate dall’autore stesso nel proemio al libro I: Esiodo, Virgilio, Teofrasto, Casiano Basso, Catone, Varrone, Columella, Plinio, Palladio, Dioscoride e Galeno³⁰⁴. 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 agrario³⁰⁵. 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. 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 «secreti», 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 potere. Assai significativo appare l’uso della metafora «iam vineam ingredimur», come se egli stesse realmente entrando in una particolare zona della villa.

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

³⁰² Cfr. I. B. Portae Neapolitani *Villae [...] libri XII*, Francofurti 1592, pp. 17-18.

³⁰³ 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. 130-133.

³⁰⁴ Cfr. I. B. Portae Neapolitani *Proemio alla Villae*.

³⁰⁵ Cfr. Laserra, *Disiecta membra colligere*, cit., p. 73.

delle piante sulla base di precisi ‘aspetti’ che influiscono in luoghi ben determinati³⁰⁶. Nel corso del testo, l’autore insiste sulla possibilità dell’uomo, se non di impedire l’influsso negativo degli astri, di porvi almeno rimedio attraverso espedienti naturali³⁰⁷: non ultimo la scelta del ‘luogo’, che diviene argomento specifico del tredicesimo e del quattordicesimo capitolo del primo libro³⁰⁸. 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 campano 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 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 riconducendola all’autore romano, in *Phytognomonica* Della Porta riprende, 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, 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 agiscono anche per mezzo dell’*influxus*. 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*³⁰⁹. 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 sottesa alla sua astrologia fisica e naturale.

Sul piano filosofico, l’impostazione astrologica è ribadita da Della Porta soprattutto tramite il cruciale richiamo ad Alberto Magno nella *Magia naturalis*. Rifacendosi esplicitamente al maestro di Colonia, Della Porta riconnette la sua speculazione a una chiara linea di pensiero, quella dell’albertismo, di cui fornisce in più punti della sua produzione un’interessante lettura. Nella *Magia naturalis* Della Porta si richiama, accettandola, alla dottrina astrologica dell’*Horoscopus*, attribuendola alla lezione di Alberto Magno. Il volgarizzatore anonimo dell’opera collega tale dottrina a quella degli astrologi³¹⁰.

³⁰⁶ Cfr. I. B. Portae *Phytognomonica*, cit., pp. 28-30.

³⁰⁷ Cfr. Ivi, pp. 30-31.

³⁰⁸ Cfr. Ivi, pp. 31-36.

³⁰⁹ Cfr. Ivi, Liber VIII, *Proemium*, p. 522.

³¹⁰ Porta, *Dei miracoli et maravigliosi effetti*, cit., c. 18rv: «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 proprietá, 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 proprietá, e maravigliosa nell’operare, e una efficacia grandissima, nel patire, non specifica e comune, ma propria e peculiare: la onde à particolari gli si attribuiscono varii ef-

Nel *De natura loci* Alberto ha sostenuto l'ineffabile 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 ha posto in evidenza Perrone Compagni – ha già trovato accoglienza nella riflessione di un aristotelico del Rinascimento come Pomponazzi³¹¹.

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 etici³¹². 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 eccezioni³¹³. Si tratta di un punto ribadito nella *Magia naturale* in venti libri. Qui Della Porta, sempre richiamandosi all'autorità di Alberto, 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 a cui egli si rivolge è sempre e solo la sostanza naturale (e non la sostanza prima dei metafisici), Della Porta può dichiarare che le proprietà occulte di moltissimi segreti sono virtù individuali delle sostanze naturali che le posseggono. 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»³¹⁴. 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 inclinazioni, dal vario influesso e varij aspetti del cielo»³¹⁵. Della Porta fa l'esempio della calamita che, donando al ferro la sua virtù, fa in modo che tale, spe-

fetti, e diverse inclinazioni, dal vario, e diverso influesso del cielo». Cfr. anche I.B. Portae *Magiae naturalis sive de miraculis*, II, 17, cit., p. 76.

³¹¹ Cfr. V. Perrone Compagni, *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.

³¹² 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 radiorum, 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 individuantibus, 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. Perrone compagni *Introduzione a Pomponazzi, De incantationibus*, cit., pp. LVIII-LIX.

³¹³ 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. Ivi, p. LVIII.

³¹⁴ Della Porta, *Della Magia naturale*, cit., I, 13, p. 25.

³¹⁵ *Ibid.*

cifico pezzo di ferro (e non tutta la specie del ferro) attirati a sé dell'altro ferro³¹⁶. 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 sé molti anelli, che l'uno penderà dall'altro, come una catena, e la virtù si trasfonde da l'uno in altro³¹⁷.

Esistono, continua Della Porta, 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 esempi, e molti sono che operano secondo le loro parti, come il basilisco opera con gli occhi, e così il catoblema, de pipistrelli fuggono le formiche l'ali, e si mangiano 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 cose³¹⁸.

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 machina del mondo».

1.2. La riforma delle nozioni di causa e sostanza. Il ruolo dell'ottica

L'ambizioso progetto di Della Porta, atto a fondare una scienza dei segreti della natura, passa da una riforma interna della filosofia di Aristotele, che coinvolge le nozioni di «causa» e di «sostanza». Come Della Porta sottolinea nella *Magia naturalis libri IV*, scienza è sì, come vuole lo Stagirita³¹⁹, conoscenza delle cause³²⁰, ma in ambito naturale per «causa» deve intendersi sempre la «causa sufficiente»³²¹.

³¹⁶ 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»*, in *Il linguaggio dei cieli*, cit., pp. 241-254: p. 244.

³¹⁷ Della Porta, *Della Magia naturale*, cit., I, 13, p. 26.

³¹⁸ *Ibid.*

³¹⁹ Cfr. Aristotele, *Analitici secondi*, I, 2, 10: «Crediamo di conoscere ogni cosa in senso assoluto – però non nella maniera sofisticata, cioè in maniera accidentale – quando crediamo di conoscere la causa per la

A mutare rispetto all'impostazione dei 'metafisici' è anche il significato da attribuire alla nozione di «sostanza». Essa, precisa il filosofo campano, è la «natural sostanza» dei filosofi empirici, non la «sostanza prima» di cui Aristotele parla in *Metafisica*³²². Proponendo la sua riforma della scienza, Della Porta non intende sovvertire l'impostazione metafisica del cosmo aristotelico. Semplicemente egli esclude che l'indagine della «cause prime» e della «sostanza» dei 'metafisici' sia parte del discorso scientifico così come lui, mago naturale, lo intende. Della Porta scrive:

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 fini 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 venga³²³.

È in questo che la proposta dellaportiana differisce da quella del fisico di Solofra Maffei, fortemente legata alle nozioni di «causa prima» e «sostanza» della *Metafisica* di Aristotele³²⁴. Più vicina all'impostazione di Della Porta sembra essere la proposta concettuale risalente al fisico e astrologo Biagio Pelacani, il quale «ritiene che nel mondo naturale si possono dare solo cause sufficienti, le quali sono quelle che

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».

³²⁰ Cfr. Porta, *Dei miracoli et maravigliosi effetti dalla natura prodotti*, cit., c. 2rv: «Ora 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 maravigliose della natura. Già abbiamo 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 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». Cfr. I.B. Portae *Magiae naturalis sive de miraculis*, cit., I, 2, p. 3.

³²¹ *ivi*, c. 3rv. Cfr. I.B. Portae *Magiae naturalis sive de miraculis*, cit., I, 2, p. 3.

³²² 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.

³²³ Porta, *Dei miracoli et maravigliosi effetti*, cit., c. 3rv. Cfr. I.B. Portae *Magiae naturalis sive de miraculis*, cit., I, 2, p. 3.

³²⁴ Cfr. G. C. Maffei, *Scala naturale*, c. 121rv: «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».

producono gli effetti di fatto»³²⁵. È questo un approccio che, unitamente alla rivalutazione della matematica, è perpetuato nel XVI secolo da autori quali Francesco Barozzi (1537-1604), matematico e traduttore dal greco del *Commentario di Euclide* di Proclo Diadoco, da Alessandro Piccolomini (1508-1578), astronomo Intronato, nonché dal gesuita Benito Pereira (1535ca.-1610), che insegna a Roma³²⁶. Della Porta, che a queste dottrine può attingere direttamente (egli infatti compie dei viaggi a Padova e risiede per un certo periodo anche a Roma), propone una rivalutazione della conoscenza matematica, in quanto sottesa a due arti per lui fondamentali: l'astrologia e la *perspectiva*.

A tal proposito vorrei invitare a porre attenzione a un passo dell'*Indice* della *Taumatologia*, dove 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 segreti 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 promettono nella fronte, ed oprandosi con diligenza avanzano di gran lunga le promesse loro³²⁷.

La rivalutazione della visione è un punto fondamentale nel discorso dellaportiano sulla conoscenza degli «occulti secreti della natura». Nella *Magia naturale* in venti libri Della Porta aveva già dichiarato:

Dalla contemplatione e consideratione di questa faccia del mondo, cioè del moto, proportionone, figura delle cose nascenti e morienti, giudichiamo che si possa imparare la scienza degli occulti secreti della natura³²⁸.

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* anche nel progetto della tarda *Taumatologia*. A essa e non ad altre scienze Della Porta avrebbe inteso assegnare il ruolo di avviare quest'opera. Non è pertanto condivisibile il giudizio di Luisa 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 scientifica³²⁹. In realtà, proprio per il maturo Della Porta l'ottica sembra assurgere al ruolo di strumento primario, in grado di dirigere l'attività del 'criptologo', del conoscitore delle cose più occulte.

³²⁵ Federici Vescovini, *Medioevo Magico*, cit., p. 404. Per una trattazione assai dettagliata cfr. della stessa, *L'importanza della matematica, tra aristotelismo e scienze moderne in alcuni filosofi padovani della fine del secolo XIV*, in *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, v. II, cit., pp. 661-684.

³²⁶ Cfr. Ivi, p. 681.

³²⁷ Della Porta, *Taumatologia*, cit., p. 3.

³²⁸ Della Porta, *Della magia naturale*, cit., I, 10, p. 20.

³²⁹ Cfr. Muraro, *Giambattista Della Porta scienziato*, cit., p. 23.

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 e latine medievali che l'hanno ispirata (in una lettera al cardinale Borromeo egli dichiara di possedere e leggere un manoscritto della *Perspectiva* di Tolomeo tradotta dall'arabo e un altro manoscritto della *Perspectiva* di Ruggero Bacone)³³⁰. Inoltre, Della Porta ha presente «l'opera di prospettiva araba più importante del Medioevo»³³¹ dove tale impostazione è formulata, ossia il *De aspectibus* di Alhazen. Graziella Federici Vescovini ha messo in luce come Della Porta sia debitore della fonte del *De aspectibus* di Ibn al-Haytām (Alhazen). Il *De aspectibus*, tra l'altro, 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 Francesco Maurolico riprende numerosi punti della dottrina ottica di Ibn al-Haytām, sia nel testo intitolato *Photismi de lumine et umbra ad 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-Haytām, 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 1592³³². A questi luoghi individuati da Federici Vescovini si possono aggiungere anche i riferimenti ad Alhazen nel *De aeris transmutationibus*. Qui Della Porta dichiara esplicitamente di aderire alla teoria ottica del filosofo arabo, spiegando con essa i fondamenti visivi di alcuni aspetti più prossimi alla tradizione astrologica della sua meteorologia³³³. D'altronde, l'interesse di Della Porta per la *perspectiva* è corroborato anche dall'utilizzo di una letteratura scientifica temporalmente a lui più vicina, come l'*Institutionum geometricarum libri quatuor* di Albrecht Dürer sul cui uso in Della Porta ha richiamato l'attenzione De Vivo³³⁴.

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»:

³³⁰ Cfr. G. Gabrieli, *Giovambattista Della Porta. Notizie bibliografiche dei suoi mss. e libri*, cit., p. 267.

³³¹ G. Federici Vescovini, *Studi sulla prospettiva medievale*, Giappichelli, Torino 1965, p. 113. Sulla fortuna di Alhazen nel Rinascimento cfr. G. Federici Vescovini, 'Arti' e filosofia nel secolo XIV, *Studi sulla tradizione aristotelica e i 'moderni'*, Vallecchi, Firenze 1983, pp. 101-168.

³³² Cfr. G. Federici Vescovini, *L'ottica italiana nel XVI secolo: Francesco Maurolico e Giambattista Della Porta, L'ottica italiana nel XVI secolo: Francesco Maurolico e Giambattista Della Porta*, in *Storia della scienza, La civiltà islamica*, v. III, Roma 2002, pp. 700-701. Sulla *perspectiva* cfr. sempre di Federici Vescovini, *Studi sulla prospettiva medievale*. Sul contesto napoletano ai tempi di Della Porta, in relazione a questa problematica, cfr. anche Badaloni, *I fratelli Della Porta e la cultura magica e astrologica a Napoli nel '500*, cit.

³³³ Cfr. G.B. Della Porta, *De aeris transmutationibus*, cit., Liber I, cap. IX, p. 30 e seg.

³³⁴ Cfr. R. De Vivo, *Giambattista Della Porta e l'arte di costruir fortezze: una fucina di idee tra saperi antichi e nuove conoscenze*, in *Giovan Battista Della Porta nel IV centenario della morte (1535-1615)*, Atti del Convegno, Piano di Sorrento, 27 febbraio 2015, a cura di A. Paoletta, Scienze e Lettere, Roma 2015, pp. 13-29; p. 25.

Applicando i debiti agenti a convenevoli pazienti, opererai cose maravigliose, et se cose più stupende anderai cercando, et desidererai esser tenuto maraviglioso piglierai, et imparerai la cognitione della causa loro sofficiente³³⁵.

1.3. Il segreto dell'attrazione magnetica: Della Porta lettore del *De vita coelitus comparanda* di Ficino

Nella prima *Magia naturalis*, Della Porta riconduce il potere attrattivo del magnete sul ferro sotto l'egida della Stella Cinosura, ossia della Stella Polare. A distanza di trent'anni, in *Phytognomonica*, egli pone il magnetismo in rapporto a Marte. Si tratta di una concezione astrologica del fenomeno magnetico decisamente negata dal grande teorico del magnetismo, contemporaneo di Della Porta, William Gilbert (1544-1603). Secondo Gilbert, la Terra è un enorme magnete e da ciò è possibile dedurre che essa ruota intorno al proprio asse. Gilbert, inoltre, polemizza con gli astrologi e, nello specifico, critica l'idea – accettata anche da Della Porta – secondo la quale alle qualità dei pianeti corrispondono quelle dei metalli. In cosa mai concorda – si chiede polemico Gilbert – la qualità di Marte con quella del ferro?³³⁶

Se rivolgiamo la nostra attenzione al Rinascimento, e nello specifico ai grandi classici del dibattito astrologico italiano, possiamo notare come entrambe le soluzioni, quella che riconnette il magnetismo alle stelle settentrionali dell'Orsa e quella che lo ricollega a Marte, trovino sostenitori illustri. Si pensi a Giovanni Pontano (che, ricollegando il ferro a Marte, sottolinea la virtù attrattiva di quest'ultimo), a Marsilio Ficino (che pare riconnettere il magnetismo ad entrambe le costellazioni dell'Orsa, la maggiore e la minore), a Gabriele Pirovano (il quale si richiama alla virtù della Stella polare, ponendo in relazione questo fenomeno anche alla complessione dei segni mobili), nonché a Girolamo Cardano, (il quale riconduce il potere attrattivo del magnete a una piccola stella che forma la coda dell'Orsa minore: la Stella Polare, per l'appunto)³³⁷.

³³⁵ Porta, *Dei miracoli et maravigliosi effetti*, cit., c. 3rv. Cfr. I.B. Portae *Magiae naturalis sive de miraculis*, cit., I, 2, p. 3.

³³⁶ Cfr. W. Gilbert, *De magnete*, (prima ed. 1600) Sedini 1633, p. 22. Nel libro quarto ricorda come Ficino e Cardano abbiano attribuito il magnetismo all'Orsa. Cfr. Ivi, p. 151. Nessuna menzione è fatta di Della Porta in relazione alla tradizione astrologica. Ciò mi induce a ipotizzare che con ogni probabilità Gilbert conoscesse solo la seconda *Magia naturalis* di Della Porta, ignorando la prima *Magia naturalis* (dove il magnetismo è ricondotto all'Orsa) e la *Phytognomonica* (dove è ricondotto a Marte). D'altronde, prestiti e critiche riconducono tutti alla *Magia naturalis libri XX*.

³³⁷ Cfr. I.I. Pontani *de rebus coelestibus libri XIII*, cit., p. 249, pp. 128-130; pp. 226-227; Pirovano, *De astronomiae veritate*, cit., p. 288; L. Bellantii *Contra Iohannem Picum*, cit., p. 187; Cfr. I. Cardani, *De subtilitate libri XXI*, cit., liber VII, *De lapidibus*, p. 278. Si richiama all'Orsa anche Cornelio Agrippa nel *De occulta philosophia*. Cfr. C. Agrippa, *De occulta philosophia*, Liber I, cap. LXVIII. Si rifanno al potere dell'Orsa anche autori del tutto estranei al mondo degli astrologi. Cfr. Gaudenzio Merula, *Nuova Selva di varia lettione ... divisa in sei libri*, Venetia 1562, pp. 345-346, che è traduzione dell'opera latina *Memorabilia*, Novara 1546. Il potere dell'Orsa è oggetto di discussione anche in G. C. Scaligero, *Exotericarum Exercitationum lib. XV De Subtilitate ad Hieronymum Cardanum*, Francofurti MCXII, ex. 131, pp. 446-452 (prima edizione Francofurti, 1576) e in M. Mercati, *Metallotheca vaticana*, arm VII, cap. XVI, Roma 1717, p. 166. Un riferimento all'Orsa e, più precisamente, alla stella Cinosura è in Erasmo

Per comprendere i contorni di questa complessa questione, il riferimento è a un passo della *Tetrabiblos* di Tolomeo dove si sostiene che «Delle stelle poste nelle immagini settentrionali dello zodiaco, le luminose nella Piccola Orsa hanno la qualità medesima di Saturno e, in parte di Venere, mentre quelle nella Grande Orsa si accordano alla qualità della stella di Marte»³³⁸.

Nella *Magia naturalis* libri IV (1558), Della Porta spiega l'attrazione magnetica riprendendo, senza tuttavia citarlo, un passo del terzo libro del *De vita* di Ficino.

Nel *De vita coelitus comparanda* – opera in cui la dottrina della causalità propugnata dal peripatetismo astrologico medievale è trasformata alla luce del neoplatonismo tardo e dell'ermetismo – 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 – secondo Ficino – 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. Per 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, il magnete occupa nella proprietà di quest'ultima un grado superiore rispetto al ferro. In virtù di ciò il magnete attrae il metallo³³⁹.

Secondo Della Porta, il ferro si lascia tirare poiché la calamita è «molto superiora 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»³⁴⁰. In un altro luogo della stessa opera, seguendo in parte Ficino, Della Porta torna su questo problema. Nella pietra calamita – afferma il filosofo campano – spesso si trova incisa la figura della stella Cinosura, ossia della Stella Polare, che è in grado di attrarre il ferro verso di sé e di rendere l'uomo partecipe della sua virtù: «Nella pietra calamita 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»³⁴¹. In effetti, già Ficino aveva fatto riferimento a una pietra con su incisa la figura

da Rotterdam, *Adagi*, a cura e traduzione di E. Lelli, Bompiani, Milano 2013, adagi 457 e 2442, p. 485 e p. 1877, il quale riprende Marco Tullio Cicerone. Nel richiamarsi alla Cinosura, Della Porta potrebbe aver attinto da Cicerone, che ne parla in *De natura deorum* libri tres, with the commentary of G. F. Schoemann, ed. by Austin Stickney, Ginn & Co., Boston 1881, p. 111.

³³⁸ Cfr. Tolomeo, *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, cit., p. 49. Si tratta di una posizione ripresa pressoché alla lettera da Pontano in: Iovani Pontani *Commentariorum in Centum Claudij Ptolemaei sententias*, libri duo, Apud And. Cratandrum, Basileae 1531, p. 55.

³³⁹ Cfr. Ficino, *Three books on Life*, cit., pp. 314 e 316. Come ha recentemente posto in evidenza Stéphane Toussaint, secondo Ficino la simpatia è un rapporto che si crea nel cosmo tra due enti somiglianti, mentre il rapporto tra due enti contrari è l'armonia. Cfr. S. Toussaint, *Plotin, Ficin et la Sympathie. ὄσον τὸ συμπαθές (Enn. IV, 4 [28], 41)*, «Accademia», XVII - 2015, pp. 123- 131: p.130. Da ciò è possibile dedurre perché, secondo Ficino, il rapporto tra due elementi contrari, come il ferro e la calamita, non possa essere di tipo 'simpatetico'.

³⁴⁰ Porta, *Dei miracoli et maravigliosi effetti*, II, 21, cit., c. 88v; Cfr. I.B. Portae *Magiae naturalis sive de miraculis*, cit., II, 21, p. 89.

³⁴¹ Cfr. Porta, *Dei miracoli et maravigliosi effetti*, cit., IV, 25, cc. 161v-162r. I. B. Portae, *Magiae naturalis sive de miraculis*, IV, 25, p. 163.

dell'Orsa celeste (senza però specificare se stesse parlando dell'Orsa maggiore o di quella minore), attribuendo a tale pietra e figura influssi saturnini e marziali³⁴².

Alla pietra del magnete con su incisa la stella Cinosura, Della Porta attribuisce una sola virtù, quella saturnale. Nessun cenno è fatto a una sua eventuale virtù marziale (virtù che, insieme alla saturnale, le è invece attribuita da Ficino e, successivamente, anche da Agrippa). Tenendo presente che, come insegna Tolomeo, la virtù della Grande Orsa è marziale, mentre quella della Piccola Orsa (e quindi della stella Cinosura) è saturnina, la posizione di Della Porta, rispetto alla sua fonte, sembrerebbe essere maggiormente aderente alla lezione del *Quadripartitum*³⁴³. Infatti, quanto meno da una prospettiva tolemaica, la duplice virtù attribuita da Ficino all'Orsa lascia il lettore nel dubbio circa il fatto che egli si riferisca all'una o all'altra costellazione. La questione è resa ancor più complicata da un altro passaggio del *De vita coelitus comparanda*, presente nel capitolo VIII³⁴⁴. Qui la pietra calamita è collegata da Ficino alla ermetica Benenays, situata nella coda dell'Orsa Maggiore ed identificabile con la stella η ³⁴⁵.

Se questo riferimento potrebbe in un primo momento far pensare che l'Orsa a cui Ficino fa riferimento nel capitolo XV sia l'*Ursa maior*, bisogna tuttavia tener presente che, nel passo presentato nel capitolo XV (al quale anche Della Porta fa riferimento), Ficino parla semplicemente di Orsa, senza specificare, come fa nel capitolo VIII, a quale delle due costellazioni si stia riferendo. D'altro canto, sempre nel capitolo XV, Ficino fa riferimento anche a un più vago 'polo settentrionale', al quale sarebbe ordinato il magnete che attrae il ferro. L'espressione 'polo settentrionale' lascia spazio a entrambe le possibili influenze. Non è dunque peregrino supporre che il fenomeno magnetico sia riportato da Ficino alle due costellazioni dell'Orsa, la maggiore e la minore, entrambe riconducibili al polo artico. Questo spiegherebbe anche la duplice virtù, saturnale e marziale, che Ficino riconosce al magnete, salvando così il precedente riferimento alla ermetica Benenays (la stella η dell'Orsa maggiore).

Il rifarsi di Ficino a una duplice tradizione, l'ermetica e la tolemaica, porta a non poche ambiguità e forse anche per questo gran parte dei seguaci o dei lettori della dottrina ficiniana scelgono di attribuire alla sola Orsa minore la virtù magnetica e, come Della Porta, interpretano il riferimento di Ficino all'Orsa come un richiamo alla sola Orsa minore.

Della Porta sembra rendersi conto dell'equivocità insita nella posizione ficiniana sul magnetismo. Si noti per esempio come, in un passo della *Magia naturalis* del '58, in conformità con la lezione ficiniana, egli dichiara che nelle pietre preposte ad ottenere delle peculiari virtù celesti spesso è possibile rinvenire l'immagine dell'astro corrispondente. Interessante è che, nel caso del «Marte in forma di solda-

³⁴² Cfr. Ficino, *Three books on Life*, cit., liber tertius, cap. XV, p. 316.

³⁴³ Tolomeo ben distingue la virtù marziale attribuibile alla Grande Orsa, da quella saturnina della Piccola Orsa (della quale la Stella Cinosura fa parte).

³⁴⁴ Cfr. Ficino, *Three books on Life*, cit., liber tertius, cap. VIII, p. 278.

³⁴⁵ Stando a Tolomeo, l'Orsa maggiore possiederebbe virtù marziale, mentre, secondo Ficino (e secondo la sua fonte, il *De quindecim stellis, quindecim lapidibus, quindecim herbis et quindecim imaginibus* di Hermes) possiederebbe virtù venerea e lunare.

to, infiaccato, con l'hasta in mano ovvero scudo»³⁴⁶, la pietra corrispondente è la Iaspide, non il magnete³⁴⁷. In questo modo, Della Porta rimarca che, in ottemperanza alla lezione del *Quadripartitum* secondo la quale l'Orsa minore ha la qualità di Saturno, la virtù da attribuire alla pietra calamita è solo quella saturnina, e non anche quella marziale.

1.4. La Stella Polare e il pianeta Marte: ruolo direzionale e qualità dell'astro

Il quadro cambia notevolmente con la *Magia naturalis* in venti libri del 1589, dove l'attrazione del magnete sul ferro viene spiegata ricorrendo al principio della 'simpatia', senza più alcun riferimento al potere della Stella del Nord. 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 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*, edita solo un anno prima, il principio di attrazione e repulsione delle pietre come il magnete è spiegato attraverso il principio della simpatia³⁴⁸. Inoltre, il fenomeno magnetico non è più collegato alla Stella polare ma a Marte³⁴⁹. La simpatia che spiega l'attrazione del magnete sul ferro è – come Della Porta sostiene in *Phytognomonica* – la simpatia plotiniana, che egli si impegna a verificare attraverso la sperimentazione diretta³⁵⁰. Si tratta di una posizione differente rispetto a quella di Ficino, il quale aveva negato che l'attrazione magnetica fosse

³⁴⁶ Porta, *Dei miracoli et maravigliosi effetti*, cit., c. 161v; I.B. Portae, *Magiae naturalis sive de miraculis*, cit., IV, 24, p. 162. L'immagine è presente nello *Speculum lapidum* di Camillo Leonardi. Cfr. C. Leonardi, *Speculum lapidum*, liber tertius, Venezia 1502, c. LIIIv. Interessante notare come Leonardi sottolinei il fatto che le due costellazioni dell'Orsa, la minore e la maggiore, abbiano virtù astrologiche differenti. Riprendendo, senza citarlo, il *Quadripartitum* di Tolomeo, egli ricorda come l'Orsa minore abbia virtù saturnale, mentre la maggiore abbia virtù marziale e venerea. Anche Leonardi, che sembra qui seguire il capitolo XV del *De vita coelitus comparanda*, pare condividere la duplice azione dell'Orsa minore e maggiore nel caso di alcune immagini celesti, come nel caso di un'immagine serpentina che unisce entrambe le costellazioni. Cfr. Ivi, c. LIVv. Nel capitolo VI del libro II, Leonardi spiega il fenomeno magnetico richiamandosi alla lezione di Alberto Magno, dichiarando essere questa la sua posizione in materia. Cfr. Ivi, cc. XVv-XVv. Anche l'immagine del Marte soldato inciso nella Iaspide risale allo *Speculum* di Leonardi, cfr. Ivi, c. LXIVr. Leonardi cataloga anche un magnete con su inciso un uomo armato, cfr. Ivi, c. LVIIv.

³⁴⁷ Porta, *Dei miracoli et maravigliosi effetti*, cit., c. 161v. Cfr. I.B. Portae, *Magiae naturalis sive de miraculis*, cit., IV, 24, p. 162. La Iaspide è ritenuta marziale anche da Agrippa nel *De occulta philosophia libri tres*, Liber I, cap. 27, cit., p. 139. Ficino la riconnette ad Alchamet, o Arturo. Si tratta di una stella di prima grandezza nella costellazione di Boote, l'ermetico Alchimech Abramech. Cfr. Ficino, *Theree books on Life*, cit., liber tertius, cap. VIII, p. 278. Su questa pietra e le sue proprietà cfr. P. A. Matthioli, *Discorsi*, Venezia 1563, p. 726.

³⁴⁸ I.B. Portae *Phytognomonica*, cit., VII, 15, p. 285.

³⁴⁹ *Ibid.*, VIII, 4, p. 307-309. Si tratta di una dottrina che Della Porta riprende dal *De lapidibus* dello pseudo-Orfeo. Cfr. Orpheus, *De lapidibus*, Hannardo Gamerio interprete, Leodii 1578, p. 15.

³⁵⁰ I.B. Portae *Phytognomonica*, cit., VII, 15, p. 285.

spiegabile per mezzo della simpatia. Al contrario, il riferimento alla simpatia di 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 sin dalla prima *Magia*. Essendo Marte il pianeta del ferro, l'attrazione magnetica non può che dipendere da questo pianeta.

1.5. I principi di Simpatia e Antipatia e i segreti della natura: l'esperienza

Il principio di simpatia e antipatia tra le cose è il perno, la chiave di volta, della 'filosofia occulta' di Della Porta.

Nella prima *Magia naturalis*, egli dichiara che la simpatia e antipatia naturale tra le cose non è riconducibile né a ragione «probabile», né «dimostrativa». Come per le virtù occulte della natura, la negazione della possibilità di conoscere questo principio per via probabile o dimostrativa si inserisce in una polemica assai violenta che Della Porta conduce contro una certa interpretazione del lascito filosofico di Aristotele. Se è vero che la simpatia non è conoscibile secondo i parametri concettuali di una parte degli aristotelici del tempo, ciò non significa che essa non sia conoscibile affatto, né tantomeno che tale conoscenza sia perseguibile solo tramite un processo del tutto estraneo all'alfabeto della ragione peripatetica. D'altro canto, negli anni in cui Della Porta scrive la sua prima opera è già in atto un approfondimento sempre maggiore di questa nozione da parte della 'scuola' peripatetica. Un significativo esempio di questo processo è rappresentato in campo medico dal *De sympathia et antipathia rerum* (1546) di Gerolamo Fracastoro³⁵¹. Come ha scritto una sua autorevole studiosa, per Fracastoro la *sympathia* è il principio che permette di conoscere i *mirabilia* non come fenomeni da constatare in natura, ma come «fenomeni da analizzare nei meccanismi del loro funzionamento»³⁵². Egli delinea un cosmo aristotelico-simpatetico «con l'intenzione di salvare quanto più possibile Aristotele, fornendo alla medicina «una solida base di filosofia naturale su cui poggiarsi»³⁵³.

Della Porta si prefigge questo stesso obiettivo. A differenza di Fracastoro, egli non nega, ma rafforza il ruolo del piano celeste nella messa in atto delle qualità occulte naturali. 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 che 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 di-

³⁵¹ Cfr. Poma, *Magie et guérison. La rationalité de la médecine magique (XVI-XVII)*, cit., p. 259.

³⁵² C. Pennuto, *Simpatia, fantasia e contagio. Il pensiero medico e il pensiero filosofico di Girolamo Fracastoro*, Storia e Letteratura, Roma 2008, pp. 20-21.

³⁵³ *Ibid.*

struggersi insieme, e ciò non si può restringere a ragione, né probabile, né dimostrativa, né è cosa di uomo savio volerne assegnar certe ragioni, se non che la Natura si è diletтата 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 uso³⁵⁴.

Tutt'altro che limite invalicabile della scienza, la simpatia è la più grande opportunità conoscitiva che si presenta al ricercatore di segreti.

Ma cos'è questo principio ultimo che – a dire di Della Porta – regola gran parte delle relazioni tra gli enti del cosmo; e soprattutto, come agisce?

In passi che ricordano da vicino alcuni luoghi del *De occulta philosophia* di Agrippa³⁵⁵, il filosofo campano dichiara esistere: 1) una simpatia tra gli elementi terrestri e 2) un'amicizia tra i pianeti e i segni dello zodiaco. Se la simpatia elementare è quella plotiniana, l'amicizia corrisponde alla 'simpatia' o affinità tra i pianeti e i segni risalente a Tolomeo e che egli può attingere anche dal testo di Agrippa. 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, trigono, esaltazione, territorio e altre³⁵⁶. 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'influsso astrologico. Come si è visto in relazione a Pontano, secondo alcuni interpreti l'*influxus* altro non sarebbe che l'azione radiale del cielo, in grado di attualizzare quelle virtù già insite nel grembo della natura. Come già per l'umanista umbro, per Della Porta il ruolo di *medium* tra il piano celeste e quello elementare (indispensabile perché si dia un rapporto simpatetico)³⁵⁷ è svolto, scrive nel *De aeris transmutationibus*, dall'«aer», dall'aria³⁵⁸.

³⁵⁴ Della Porta, *Della Magia naturale*, cit., I, 7, p. 11.

³⁵⁵ 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. Della Porta, *Della magia naturale*, cit., I, 4, 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 lunaria, Iuppiter ad Mercurium, Mars ad Venerem; et fortior inimicitia est eorum quorum exaltationes oppositae sunt, ut Saturni et 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», Agrippa, *De occulta philosophia*, cit., p. 118.

³⁵⁶ Cfr. Tolomeo, *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, cit., I, 15-20, pp. 61-77.

³⁵⁷ Scrive Roberto Poma che «Il' n'y a pas de sympathie sans la transmission d'un principe actif (A) sur un objet passif (P) par un véhicule invisible (V) qui met en relation A et P. La condition nécessaire pour

Secondo Della Porta, le virtù occulte dei segreti naturali sono poste in essere da un *influxus* astrologico. Nella prima e nella seconda edizione della *Magia naturalis*, Della Porta afferma che ogni fenomeno naturale che noi vediamo agire nel mondo è sempre realizzato grazie all'azione degli aspetti del cielo:

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 corrompino³⁵⁹.

E ancora:

Dalla contemplazione e considerazione di questa faccia del mondo [del cielo] [...] giudichiamo che si possa imparare la scienza delli occulti segreti delle natura³⁶⁰.

Ciò che va messo in evidenza è che, nonostante in relazione alla simpatia naturale Della Porta dichiara di rifarsi a Plotino, l'interpretazione che egli ne fornisce non è completamente sovrapponibile a quella delle *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 causa³⁶¹. Plotino non nega che dagli astri, ritenuti «dei del cielo»³⁶², possa derivare una *póiesis* che si imprime nel mondo inferiore³⁶³. Egli, riprendendo il tema della simpatia universale dell'universo quale «essere vivente»³⁶⁴, 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'Anima³⁶⁵. Secondo l'interpretazione di Ficino, la simpatia avrebbe assunto anche un carattere spirituale, divenendo strumento di comunicazione col divino³⁶⁶. Si tratta di elementi messi da parte da Della Porta che, con Plotino, è disposto ad affermare semplice-

que cette transmission aboutisse est l'existence d'un rapport de *similitude*, de *convenance* ou d'*analogie*. Pour cette raison, la notion de sympathie est historiquement apparentée à celles d'amour et de compassion, de concorde et d'accord, de correspondance et de convenance, d'analogie et de similitude. Elle se manifeste sous forme d'*attraction* du semblable par le semblable ou de tension naturelle destinée à combler soit un vide physique ou psychologique, soit un manque d'ordre»: Poma, *Magie et guérison. La rationalité de la médecine magique (XVI-XVII)*, cit., pp. 223-224.

³⁵⁸ Cfr. G.B. Della Porta, *De aeris transmutationibus*, cit., Liber I, cap. III, p. 17.

³⁵⁹ Della Porta, *Della Magia naturale*, cit., I, 8, p. 14.

³⁶⁰ Ivi, I, 10, p. 20

³⁶¹ Cfr. O. Pompeo Faracovi, *Tra Ficino e Bruno: gli animali celesti e l'astrologia nel Rinascimento*, «Bruniana & Campanelliana» I, 2002, pp. 197-232: p. 207.

³⁶² Plotino, *Enneadi*, IV 4, XXX, 26, voll. II, Torino 1997, v. II, p. 622.

³⁶³ Sul tema della simpatia in Plotino cfr. S. J. Gurtler, *Sympathy in Plotinus*, in «International Philosophical Quarterly» XXIV (1984), pp. 395-406 e le pagine più recenti di Poma, *Magie et guérison. La rationalité de la médecine magique (XVI-XVII)*, cit., pp. 249-253, a cui rimando anche per una bibliografia sul tema.

³⁶⁴ Plotino, *Enneadi*, IV 4, XXXIII, 39, v. II, p. 627.

³⁶⁵ Cfr. O. Pompeo Faracovi, *Scritto negli astri*, cit., p. 156.

³⁶⁶ Cfr. Toussaint, *Plotin, Ficin et la Sympathie*, cit., p. 131.

mente che è il simile ad attrarre o a curare il simile, secondo una tendenza ben consolidata in ampi settori della medicina filosofica del XVI secolo³⁶⁷. L'osservazione delle somiglianze simpatetiche nella natura ha per Della Porta un fine pratico (elemento che egli può rintracciare anche nel *De mirabilibus* dello pseudo-Alberto), 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 mostrate³⁶⁸.

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 libri³⁶⁹.

L'apparentamento tra Marte e il ferro, risalente a una antica tradizione alchemico-astrologica³⁷⁰, è perfettamente compatibile con l'idea di simpatia proposta da Della Porta. Secondo tale impostazione di pensiero, 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 il pianee-

³⁶⁷ Cfr. Poma, *Magie et guérison. La rationalité de la médecine magique (XVI-XVII)*, cit., pp. 258-260.

³⁶⁸ Della Porta, *Della Magia naturale*, cit., I, 10, p. 20.

³⁶⁹ Ivi, I, 11, p. 22.

³⁷⁰ 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, Mondadori, Milano 2006, p. 272; Rāzī, *De aluminibus et salibus*, in Ivi, pp. 295-296. Ne è un'interessante testimonianza, coeva al Della Porta, l'opera di E. Quattrami, *La vera dichiarazione di tutte le metafore, similitudini et enimmi de gl'antichi filosofi alchimisti. Ove con un breve discorso della generatione de i metalli etc.*, Roma, 1587 p. 186. Su Quattrami 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. Margolin et S. Matton, Vrin, Paris 1993, pp.253-264: pp. 258-259.

ta rosso e non la Stella Polare il corpo celeste a cui ricondurre il fenomeno magnetico³⁷¹.

Grazie, forse, a una accresciuta attenzione nei confronti della letteratura alchemica, di cui è significativo esempio l'inserimento nella *Magia* in venti libri dell'arte della distillazione tra le materie di studio del mago naturale³⁷², 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 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 a Marte. Pertanto, se come insegna una certa tradizione alchemico-astrologica e medica, 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 il fenomeno del magnetismo sia da collegare a Marte (pianeta al quale l'elemento del ferro è sottoposto) e non alla Stella polare (come aveva fatto nella prima *Magia* richiamandosi implicitamente a Ficino).

L'idea dellaportiana sostenuta nella *Magia naturale* in venti libri, secondo la quale il ferro toccato dal diamante si volge a Settentrione, non è – come pure è atto creduto – il perpetuarsi di una diceria³⁷³, ma il coerente esito di un assunto sostenuto in *Phytognomica*. In quest'opera, Della Porta sostiene che il diamante è una sorta di calamita. Questa pietra, come la calamita, è sottoposta a Marte. Nessuna sorpresa, quindi, che nella *Magia naturalis* il diamante abbia il medesimo potere del magnete di volgere il ferro a Settentrione³⁷⁴.

Nel giustificare la scelta delle costellazioni dell'Orsa a discapito del pianeta Marte, Nicolas Weill-Parot ha messo in luce un aspetto cruciale della questione: a differenza del pianeta, che è un corpo celeste mobile, le costellazioni sono fisse e possono così essere maggiormente funzionali al loro scopo direzionale. Da qui probabilmente il favore accordato all'Orsa piuttosto che a Marte da coloro che avrebbe-

³⁷¹ Cfr. Orpheus, *De lapidibus*, cit., p. 15. Un riferimento alla natura marziale della calamita è in Francesco detto il Cieco da Ferrara, *Libro darne e damore nomato Mambriano*, Ferrara 1509: «Ritien aspetto in se di calamita Marte / e poi tutto ferreo di natura / Come ci mostra il tempio, e sua figura», p. n. Si tratta di un'interpretazione che sposerà più di un secolo dopo anche Pietro Matteacci nel suo *Dell'origine del mondo, cioè de principi delle cose*, il quale, pur non citando Della Porta, riferisce una dottrina che sembra ripresa dall'opera del filosofo campano: «Da questo comprender si può la cagione della simpatia e dell'antipatia delle cose, coniderando la lor convenienza ne' colori, ne' sapori, ne' gli odori, e nell'altre lor comuni qualità elementari. El mutuo consenso e dissenso de' pianeti, da cui esse derivano [...] Tira la calamita il ferro perché lo spirito di Marte, che abbonda nella calamita, brama d'unirsi al corpo», P. Matteacci, *Dell'origine del mondo, cioè de principi delle cose*, Venezia 1639, p. 143.

³⁷² Cfr. Della Porta, *Della Magia Naturale*, cit., I, 3, p. 4.

³⁷³ Cfr. M. Ugaglia, nota 4 a L. Garzoni, *Trattati della calamita*, a cura di M. Ugaglia, Franco Angeli, Milano 2005, p. 91.

³⁷⁴ Cfr. I.B. Portae *Phytognomica*, cit., VIII, 4, p. 309; I.B. Portae *Magiae naturalis libri viginti*, liber VII, cap. LV, Lugduni 1644 (Napoli 1589), p. 330; Della Porta, *Della magia naturale*, cit., Libri XX, pp. 232-233. Un interessante riferimento alla virtù marziale del diamante – considerata dall'autore la pietra per eccellenza sottoposta a questo pianeta, ma, a differenza di quanto creduto da Della Porta, atta ad alterare il consenso tra magnete e ferro – si trova in C. Evoli, *De causis anthipathiae et sympathiae rerum naturalium*, Venetiis 1480, c. 23rv. Della Porta nega ciò in *Magiae naturalis libri viginti*, cit., Liber VII, cap. LIII, pp. 327-328.

ro abbracciato una spiegazione astrologica del magnetismo. Da notare come per il Della Porta della *Phytognomonica* e della seconda *Magia naturalis*, tale ruolo direzionale dell'astro (accettato nella *Magia naturalis* del '58) venga meno. È l'esperienza a mostrare che l'ago della calamita volge a settentrione e tanto basta³⁷⁵. Il discorso si sposta quindi sul piano delle qualità condivise tra astro ed elemento terrestre corrispondente o somigliante con il quale esso è in simpatia.

1.6. La simpatia e la somiglianza diretta e indiretta

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 «semplicità» degli elementi naturali. Attraverso l'osservazione dell'aspetto esteriore delle cose si possono comprendere le corrispondenze, le affinità e i contrasti tra gli oggetti³⁷⁶. 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 pianeta³⁷⁷.

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»³⁷⁸: 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 somigliante³⁷⁹. 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 animali³⁸⁰. Nel corso dell'opera egli tratta 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 con-

³⁷⁵ In verità, anche quest'«esperienza» ha una giustificazione astrologica, seppur «implicita». Infatti, anche se Della Porta non ne fa alcun cenno, bisogna tener presente che la Costellazione dell'Orsa maggiore, a cui pure si attribuisce il ruolo «direzionale» dell'ago che volge a Settentrione, ha qualità simili a quelle di Marte.

³⁷⁶ Cfr. I.B. Portae *Phytognomonica*, cit., Proemio, pp. 6-8.

³⁷⁷ A questo specifico argomento viene dedicato l'ultimo libro dell'opera, l'ottavo. Cfr. Ivi, pp. 304-320.

³⁷⁸ Ivi, I, 1, p. 10.

³⁷⁹ Cfr. Ivi, I, 2, pp. 10-12.

³⁸⁰ Cfr. Ivi, I, 14, p. 22-24.

frontate con figure celesti ad esse somiglianti³⁸¹. 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 gialla³⁸².

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 (vizi) o benefiche (virtù)³⁸³. 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 similitudine³⁸⁴. 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 pianeta³⁸⁵. 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 et Medicorum calculis sancitum est, principibus duobus nostris corporis visceribus duo magna coeli sydera corrispondere, cordi et cerebro, Solem et Lunam»³⁸⁶. Successivamente Della Porta tratta della morfologia dei vari tipi di piante in relazione ai diversi pianeti. Le piante sono classificate in gioviali, veneree, saturnine, mercuriali, solari e lunari e le loro proprietà sono sempre riferite ai corpi celesti ad esse corrispondenti³⁸⁷. Della

³⁸¹ Queste tematiche, anticipate nel primo libro dell'opera, trovano una trattazione più compiuta nei libri seguenti. Cfr. I.B. Portae, *Phytognomonica*, cit., I, 9, p. 17, dove la problematica è posta in modo esplicito.

³⁸² Cfr. W. D. Müller-Lahncke, *Die Phytognomonica Giovan Battista Della Porta als medizinische Signaturenlehre*, in *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*, cit., pp. 93-99.

³⁸³ Cfr. I.B. Portae *Phytognomonica*, cit., I, 1, p. 9: «Vocamus plantae animam internam vim illam, & arcanam operandi, quasi naturae dotem. Vocamus plantae vitia lymphaticos reddere, veternum inducere, sterilitatem, & virtus, quo homines enectum iri cogantur, aliaque maleficia, que perniciem afferunt. Vocamus virtutes, febres tollere, noxios humores purgare, vulnera conglutinare, & huiusmodi talia, quae saluti hominum propinquantur».

³⁸⁴ A tal proposito si sottolineano le riflessioni presenti in A. Beguinot, *Di alcuni concetti di geografia botanica*, cit., pp. 140-150.

³⁸⁵ 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-Lahncke, *Die Phytognomonica Giovan Battista Della Porta als medizinische Signaturenlehre*, cit., p. 96.

³⁸⁶ I.B. Portae *Phytognomonica*, cit., VIII, 1, p. 305.

³⁸⁷ Ivi, VIII, 1-17, 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

Porta afferma che 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 «*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!*”»³⁸⁸.

Il discorso relativo alla somiglianza del mondo vegetale coi diversi piani del cosmo, ci è utile a comprendere il problema della somiglianza tra Marte e il ferro, il cui rapporto è esplicitato proprio in *Phytognomonica*. Di che natura è tale somiglianza? Così come stabilito in relazione al mondo vegetale, anche quella tra Marte e il ferro deve essere intesa come una somiglianza indiretta, non coinvolgendo 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 natura differente. 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 l'astro (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) e con il quale, per l'appunto, 'concorda'. Come ha precisato nella *Coelestis physiognomonica*, inserendosi sempre nella tradizione astrologica tolemaica del tempo, 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 le virtù insite nella materia, di modo che esse passino dalla potenza all'atto. Nessun influsso magico fluisce dalle stelle.

1.7. L'azione dell'astro e gli «individui»

Quando si parla di segreti della natura in Della Porta, si trascura il fatto che, tra di essi, il filosofo campano pone anche l'uomo. Su questo punto Della Porta propone una trattazione molto ampia e dettagliata nella *Coelestis physiognomonica*.

Della Porta ritiene che le qualità umane, essendo parti integranti del piano naturale, siano sempre riconducibili a quelle dei pianeti e delle costellazioni. Come già gran parte degli astrologi colti della tradizione astrologica tolemaica rinascimentale³⁸⁹, per Della Porta gli astri non agiscono per la loro forma sostanziale, cioè *forma-*

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.

³⁸⁸ A. Beguinot, *Di alcuni concetti di geografia botanica*, cit., p. 143.

³⁸⁹ Cfr. il mio *Logica e magia*, cit., pp. 39-45, dove propongo una lettura di questa posizione di Della Porta alla luce delle acquisizioni di Giovanni Pontano.

liter, ma *effective*. Non dagli astri deriva quindi la forma degli individui, ma dal temperamento. Si tratta di una dottrina che trova giustificazione già nella *Magia naturale* in venti libri, allorquando, nell'atto di giustificare l'esistenza di proprietà occulte individuali, Della Porta afferma che i comportamenti lascivi delle prostitute sono da ricondurre all'influenza degli aspetti del cielo. Questo in quanto secondo Della Porta anche i comportamenti umani rientrano tra le qualità occulte individuali proprie di alcuni individui e non della specie:

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 sopra, han forza di far altri sfacciati, 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 sfacciatezza³⁹⁰.

Alla luce di quest'affermazione non risulta scandalosa l'affermazione di Della Porta nella *Coelestis physiognomonia*:

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 poichè dalla loro fisionomia, colore, moto, quantità, bellezza e bruttezza chiaramente si conosce. La stella di Giove e di Venere, rilucente d'un amenissimo e giocondissimo splendore, in modo che l'avanza di chiarezza celeste che dinota una certa maestà di natura e promette somiglianti effetti; fa gli uomini graziosi e magnanimi, dona vita gloriosa, splendore e perpetue ricchezze, e perciò viene detta salutariferà. All'incontro, la stella di Saturno perochè è quasi livida d'un brutto e sozzo pallore, e in un certo modo offendendo gli occhi, fa gli uomini melanconici e soggetti a simili infermità. La stella di Marte, orribile e minacciosa, fa gli uomini rossi, iracondi, sanguigni e promette guerre, lepra e cose fiere e avverse, prole infelici³⁹¹.

I costumi degli individui sono il risultato delle loro predisposizioni poste in atto, ossia «messe a frutto» dagli astri. È da questa prospettiva che vanno considerate affermazioni come questa:

Noi in questo primo libro descriveremo la fisionomia de i pianeti e quai costumi dia-no, quali infermità, quai magistrati e quali fortune ed in che modo dal loro aspetto si

³⁹⁰ Cfr. Della Porta, *Della Magia naturale*, cit., I, 13, p. 26.

³⁹¹ G.B. Della Porta, *Della Celeste fisionomia*, in *Coelestis physiognomonia*, cit., p. 190.

possano conoscere, e che queste cose non derivano dall'influsso delle stelle, ma dalle stesse qualità de gli elementi³⁹².

E infatti, nel primo libro Della Porta sostiene che «la forma che gli astrologi dicono avvenir dalle stelle noi diciamo che non d'altronde avvenga che dal particular temperamento di ciascuno; e quel carattere ed indole regia non d'altra causa che dalla qualità temperata de gli elementi e dalla loro ottima proporzione»³⁹³. D'altronde, precisa il filosofo, «se essi avessero alzati gli occhi al cielo, dall'aspetto delli stessi pianeti avrebbero potuto conoscere più presto e meglio quel che hanno apparato con lunga osservazione»³⁹⁴.

Altrove, con parole assai trasparenti, afferma:

Quel grandissimo Fattore di tutte le cose, quasi con occhiuta pittura, ha dipinto le forze e proprietà occulte, accioché ognuna mostrasse benissimo le sue forze e proprietà; e lo stesso Fattore, solo, quasi in tutte le sue opre, ha osservato lo stesso ordine [...] Guardando, adunque, e attentamente contemplando gli aspetti, le figure, le grandezze, i colori, i moti e gli altri accidenti delle stelle, potrà con più verità e maggior convenienza far conietture delle figure, grandezze, colori, moti e altre cose de gli uomini³⁹⁵.

Pertanto, rimarca, «quel che gli astrologi sono andati mendicando con varie esperienze, potevano insegnarcelo subito per la fisionomia delle stelle»³⁹⁶. Tutto ciò che questi hanno conosciuto «con lunga esperienza e osservazione, potevan conseguire subito nel guardare i segni dello zodiaco».³⁹⁷ 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»³⁹⁸, in piena coerenza con i dettami esposti nella *Fisionomia*.³⁹⁹ 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 prosegue con una catalogazione puntuale di ogni segno celeste: dai singoli segni comunemente noti alle «immagini che si ritrovano fuor dello zodiaco»⁴⁰⁰, egli giunge a un'esatta descrizione dei «costumi» e delle «forme», che ogni

³⁹² *Ibidem*.

³⁹³ Ivi, p. 199.

³⁹⁴ Ivi, p. 200.

³⁹⁵ Ivi, p. 207.

³⁹⁶ Ivi, p. 104.

³⁹⁷ Ivi, p. 274.

³⁹⁸ Ivi, pp. 276-77.

³⁹⁹ Scrive, Della Porta, nella *Fisionomia dell'uomo*: «Dio creò l'uomo nobilissima creatura, ne messe segno, o costume in tutti gli animali insieme, che gl'uni, et gl'altri non abbi posto nell'uomo, per non trovarsi costume, o usanza in alcun animale, la qual paramente non si trovi nell'uomo», G.B. Della Porta, *Della fisionomia dell'uomo*, Padova MDCXXVII, p. 14.

⁴⁰⁰ Della Porta, *Della celeste fisionomia*, p. 292.

singola stella ‘significa’ nei dodici segni zodiacali⁴⁰¹. 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 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. La dottrina delle complessioni fisiche dei pianeti mostra ancora una volta come Della Porta segua da vicino la tradizione medico-astrologica rinascimentale di ispirazione tolemaica, polemizzando con un’interpretazione dell’astrologia, a suo avviso del tutto errata, tesa a ritenere che dagli astri fluisca la forma. A parere di Della Porta, attraverso lo studio delle fisionomie dei corpi celesti è possibile risalire alle caratteristiche psico-fisiche degli individui che da essi dipenderebbero. Tale dipendenza non consiste in altro che nella capacità degli astri di porre in atto le virtù occulte naturali, già in potenza nella materia, sulla base degli aspetti in cui le stelle si predispongono. È questo il principio che regola la fisiognomica celeste e che ne garantisce la validità sul piano della scienza. D’altronde, riferendosi all’astrologia, sin dal proemio Della Porta sostiene che «quanto ha in essa di verità, non l’ha [...] che dalla sola e mera fisionomia»⁴⁰². Gli astri agiscono sul piano materiale del mondo non *formaliter*, *sed effective*. 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, compreso l’uomo.

1.8. La testa parlante di Alberto Magno: un’esplicazione dei limiti del cielo astrale nella produzione dei segreti della natura e della tecnica

In un passo tanto pregnante quanto poco frequentato della *Magia naturale* in venti libri, Della Porta presenta la propria posizione circa una questione assai importante: se le statue siano in grado di parlare e, se sì, in virtù di quale ragione naturale e sperimentabile. Della Porta scrive:

Avevo letto appresso alcuni dotti, e di grande autorità, Alberto Magno aver fatto una testa che parlava, e se ben per parlar liberamente io non ho niuna fede a tal uomo per aver sperimentato quanto ha scritto, non ho ritrovato mai cosa vera se non alcune cose che avea tolte da altri. Orsù veggiamo se si può far una statua che si parli, sono alcuni che scrivono che Alberto l’abbì fatto con l’elettioni di Astrologia, cosa tanto maravigliosa. Ma, o Dio buono, come un uomo dotto si può persuader que-

⁴⁰¹ Cfr. Ivi, p. 297 e seg.

⁴⁰² Ivi, p.187.

sto? Come le stelle ponno aver forza di queste cose? Sono alcuni che credono ciò aver fatto per arte Magica. Il che crediamo meno di tutte le cose, per non essersi ritrovato niuno più adesso che avesse fatto professione di saper di tali arti se non forfanti e salt'imbanca, et uomini che vanno a torno ingannando il mondo, ingannando gl'ignoranti e le povere donnicciuole; né stimo che un frate da bene, e cristiano come egli fu, abbi possuto far professione d'arti così infami e detestabili; ma stimo, se l'ha fatto, averlo fatto per ragion di aria. Veggiamo che la voce et il suono camina per l'aria intieramente, ne va in uno istante, ma con tempo, et a poco a poco. Vedemo l'artiglieria che per forza della polvere incensiva fa così grande strepito, che stanno lontani un miglio veggiamo molto prima la fiamma che venghi la botta all'orecchie nostre, le botte dell'archibugio ancora con spatio di tempo vengono di lontano alle nostre orecchie, che è tale la natura del suono. I suoni dunque caminano con tempo et intieri e senza interompimento se non percuoteno in qualche luogo. Ne fa fede di ciò l'eco, che essendo intiera, e percotendo nelle mura ritorna indietro, e si riflette come un raggio di Sole. Oltre a ciò avemo detto un'altra volta in questo libro che le parole e le voci caminano così ordinate per l'aria, come escono dalla bocca. Essendo dunque queste cose vere, se alcuno farà canne di piombo lunghissime, di lunghezza di duecento o trecento passi, come ne ho fatto esperienza, e come avrai detto dentro quelli alcune parole, overo assai, caminano per quelli condotti come si dicono, e dall'altra parte si ascoltano, come proprio uscissero all'ora dalla bocca di chi le disse. Dunque se quella voce camina con tempo, et intiera, et se qualcuno mentre parla un altro serrerà la bocca del condotto di qua e di là, si potrà la voce serrare nel mezzo, e rinchiudere come in un carcere, e quando s'apre la bocca poi la voce vien fuori, come proprio dalla bocca di quello che la parla. Ma perché canne tanto lunghe non si ponno far senza gran fastidio, si ponno far piegate come le trombe, che si possano capire in poco spazio longhissime canne e ben rinchiusa, che quando s'aprono le bocche si possano intendere le parole. Di ciò or ne facciam l'esperienza, se la cosa prima che s'imprima lo libro ne succede, come stimiamo, lo scriveremo, se non così presto, forse piacendo a Dio in altri libri⁴⁰³.

Si tratta di un passo veramente interessante – che avrebbe attratto l'attenzione finanche di Florent Schuyl, editore e traduttore in latino del *Traité de l'homme* di Descartes⁴⁰⁴ – utile a comprendere più aspetti del pensiero dell'aportiano. Il primo, il rapporto con l'autorità di Alberto Magno, che si è visto essere autore esplicitamente ripreso da Della Porta in punti cruciali della propria opera. Come è agile riscontrare dalla lettura del passo, la critica alla credenza nel fatto che le statue possano parlare per mezzo dell'influenza magica delle stelle è riferita da Della Porta a una leggenda (raccontata da molti e stimabili autori) riguardante il maestro di Colonia, il quale, stando sempre a questi scrittori, avrebbe fabricato una testa parlante per mezzo della pratica astrologica delle elezioni. Ora, Della Porta rifiuta tale eventualità, rigettando anche l'opinione secondo la quale Alberto avrebbe fatto ciò «per arte Magica»⁴⁰⁵.

⁴⁰³ Della Porta, *Della Magia naturale*, cit., XIX, I, pp. 522-523.

⁴⁰⁴ Cfr. Renatus Des Cartes, *De Homine* figuris et latinitate donatus a Florentio Schuyl, P. Leffen, Lugduni 1662, Ad lectorem, b. 3, poi in *L'Homme* de René Descartes et un *Traité de la formation du foetus* de mesme authour avec les remarques de Louys La Forge sur le *traité de l'homme* de René Descartes et sur les figures par luy inventées, Preface de M. Schuyl, C. Angot, Paris 1664, p. 422.

⁴⁰⁵ Si tratta di un tassello interessante per comprendere la fortuna e l'interpretazione del lascito filosofico albertino nel Rinascimento: un'epoca, come è noto, nella quale al maestro di Colonia vengono attribuiti

Un frate cristiano così stimato, rimarca Della Porta, non avrebbe mai potuto dar credito a tali superstizioni. Se, pertanto, Alberto ha veramente costruito una testa parlante, ciò lo avrà fatto per mezzo dell'«aria».

Il punto su cui vale la pena insistere non è tanto la critica ad Alberto «sperimentatore» – che si configura come un *topos* della letteratura filosofica coeva⁴⁰⁶ e che si spiega probabilmente anche alla luce dei testi sugli ‘esperimenti’ necromantici attribuitigli erroneamente da molti interpreti del tempo – quanto, piuttosto, sulla rilettura ‘magica’ dell’astrologia che, come emerge dal passo suddetto, Della Porta sconfessa. Per Della Porta gli astri hanno un potere ben incardinato nel divenire fisico del mondo sublunare, un potere che non sconfinava mai nell’ambito del superstizioso, del ‘magico’. Gli astri, infatti, come insegna Alberto, regolano l’attuarsi delle virtù occulte dei segreti della natura, ma nessun ruolo giocano nei segreti della tecnica, della meccanica⁴⁰⁷, che Della Porta spiega nei casi succitati per mezzo dell’aria e in altri

vari testi spuri, molti dei quali circolanti manoscritti, relativi non solo ai *secreta naturae* che tanto avrebbero appassionato Della Porta (si pensi, su tutti, *al De miralibus mundi* pseudo-albertino letto anche da Agrippa), ma finanche ad *experimenti in arte necromantica* verso i quali il filosofo campano avrebbe assunto un atteggiamento ben più prudente. Un caso emblematico è il testo manoscritto quattrocentesco *Certi experimenti in arte necromantica truovati da uno frate Alberto Todescho*, edito ora in F. Gal, J.P. Boudet, L. Moulinier-Brogi, *Vedrai mirabilia. Un libro di magia del Quattrocento*, Viella, Roma 2017, dove, effettivamente, gli esperimenti necromantici sembrerebbero essere condotti con l’ausilio dei tempi del cielo astrale. Il volume raccoglie una quindicina di testi di astrologia e di magia tra i quali una *Necromantia* e una *Clavicula Salomonis* tradotti dal latino al volgare italiano e così contenuti nel ms. Paris, BnF, ital. 1524. Nell’*Introduzione*, i curatori segnalano la presenza nel manoscritto di un *experimento* relativo alla fabbricazione di un uovo gigante – che «ha dunque a che fare con una sorta di “illusionismo pratico”» (Ivi, p. 90) – presente anche nella *Magia naturalis libri IV* di Della Porta (II, 13). Interessante è per noi notare come l’esperimento in questione sia contenuto nella sezione *Virtuti di psalmi et molt’altre cose* del suddetto manoscritto, elemento che mostra la scivolosa permeabilità dei differenti possibili livelli di magia coi quali un autore rinascimentale di magia naturale è tenuto a confrontarsi. Per l’esperimento, cfr. Ivi, XIII. *Virtuti di psalmi et molt’altre cose*, pp. 309-351: p. 336.

⁴⁰⁶ Cfr. L. Bianchi, *Rusticus mendax: Marcantonio Zimara e la fortuna di Alberto Magno nel Rinascimento italiano*, in *Studi sull’aristotelismo rinascimentale*, Il Poligrafo, Padova 2003, pp. 209-223. Su Alberto nel Rinascimento 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 Early Sixteenth Centuries*, in *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980*, a cura di J. A. Weisheipl, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1980, pp. 537-563. Alberto è disponibile nel Rinascimento in diverse edizioni. Cfr. per esempio Divi Alberti Magni, *Naturalia ac Supranaturalia ...*, Impensa heredum quondam Domini Octaviani Scoti Modoetiensis ac sociorum, Venetiis 1517-18; *Tabula tractatum parvorum naturalium ...*, Impensa heredum quondam Domini Octaviani Scoti Modoetiensis ac sociorum, Venetiis 1517; *De animalibus libri vigintisex...*, Impensa heredum quondam Domini Octaviani Scoti Modoetiensis ac sociorum, Venetiis 1519; *De quatuor coequevis ... De homine ...*, Mandato et expensis heredum nobilis viri D. Octaviani Scoti civis Modoetiensis ac sociorum, Venetiis 1519.

⁴⁰⁷ Paola Zambelli ha messo in evidenza come la definizione del mago naturale, dalla prima alla seconda magia, si arricchisca del termine «mechanicus», cfr. *Magiae naturalis libri viginti*, cit., I, 3, nonché Zambelli, *Continuità nella definizione della magia naturale*, cit., p. 21.

passi della *Magia* e nei *Pneumaticorum libri Tres* in relazione agli effetti dell'acqua e dell'aria⁴⁰⁸.

Non bisogna perciò equivocare nel momento in cui si rappresenta il pensiero dell'aportiano come 'astrologico', in quanto, a ben vedere, non sempre, e non tutto, proviene dal cielo stellato. Se è certo che la virtù occulta e pur naturale del magnete che attrae il ferro è riferibile al pianeta Marte; se è vero che l'arte agricola altro non è che il superamento della natura tramite una profonda conoscenza delle leggi astrologiche che la regolano⁴⁰⁹; ciò non vale per i mirabili 'giochi' frutto del solo artificio umano, riconducibili alla manipolazione degli elementi da parte del Mago. È possibile far parlare la testa di un automa pe mezzo di un espediente meramente 'tecnico' che sfrutta le possibilità dell'elemento naturale dell'aria, senza alcuna necessità di scomodare l'influsso 'fisico' o 'magico' degli astri. Rinchiudendo la voce umana all'interno di un tubo, «come in un carcere», essa si conserverà fino al momento in cui la si vorrà liberare, ponendo in atto la 'meraviglia'.

1.9. Tra tecnica e natura: le immagini astrologiche

Per Della Porta, ci sono «segreti» le cui virtù occulte sono regolate dalle leggi astrologiche che governano la «natura» (è questo il caso del magnetismo), ci sono, poi, «segreti» le cui virtù (solo impropriamente definibili occulte) sono da riferirsi all'abilità «tecnica» dell'uomo nel manipolare gli elementi (è questo il caso della testa parlante di Alberto Magno), e ci sono «segreti» nei quali la produzione delle virtù occulte necessita della collaborazione della «natura» con le sue leggi astrologiche e della «tecnica» del mago. È questo il caso delle «immagini astrologiche».

I 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 spiegherebbero anche quelle «proprietà occulte individuali, conferite da puntuali influssi astrali in funzione di una materia predisposta in modo molto particolare»⁴¹⁰. Secondo tale impostazione di pensiero, che ritroviamo in questa stessa forma nella *Magia naturalis* di Della Porta, 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»⁴¹¹.

L'espressione *imago astronomica* trova la sua prima elaborazione a metà del sec. XIII, nello *Speculum astronomiae*, la cui attribuzione ad Alberto Magno divide

⁴⁰⁸ Della Porta, *Pneumaticorum libri tres*, cit., I, Cap. 1, p. 5. Su questo si vedano le importanti pagine di Trabucco, *L'opere stupende delle arti più ingegnose*, cit., pp. 129-147.

⁴⁰⁹ Porta, *De i miracoli*, cit., II, 2, c. 35r.

⁴¹⁰ Weill-Parot, *Le «immagini astrologiche»*, cit., p. 244.

⁴¹¹ *Ibid.* Su questo cfr. anche P. Zambelli, *Albert le Grand et l'astrologie*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 49, 1982, pp. 141-158; N. Weill-Parot, *Les 'Images astrologiques' au Moyen Age et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XIIe-XVe siècle)*, Honoré Champion, Paris 2002, pp. 260-278; J.-P. Boudet, *Entre science et nigromancie. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval, (XII-XV siècle)*, Publications de la Sorbonne, Paris 2006, pp. 220-227.

ancora oggi gli studiosi⁴¹². 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 Colonia⁴¹³.

Alla nozione di immagine astrologica si richiamano, pur con modalità tra loro differenti, anche i filosofi rinascimentali Ficino, Agrippa, Pomponazzi e, per l'appunto, Della Porta. Tuttavia l'unica opera specificamente consacrata all'argomento è l'*Opus praeclarum de imaginibus astrologicis* di Gerolamo Torella⁴¹⁴ (1456 – dopo il 1500), medico di Valenza formatosi anche in Italia. Riguardo al problema delle immagini astrologiche, Torella⁴¹⁵ 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 eventualità⁴¹⁶. Pur presentando la sua opera come una esposizione neutra delle due tendenze, Torella segue la linea degli albertisti.

Nel XVI secolo⁴¹⁷ 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, a parere di Weill-

⁴¹² Cfr. *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*, Springer, Kluwer 1992. L'attribuzione ad Alberto Magno sostenuta da Paola Zambelli è negata da A. Paravicini-Bagliani, *Le Speculum astronomiae. Une énigme? Enquête sur les manuscrits*, Micrologus Library 6, Firenze 2001, nonché da B. Roy, *Richard de Fournival, auteur du Speculum astronomiae?*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 67, 2000, pp. 159-180.

⁴¹³ Cfr. Weill-Parot, *Les 'Images astrologiques'*, 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 Boudet, *Entre science et nigromancie*, cit., p. 225.

⁴¹⁴ Cfr. J. Torella, *Opus praeclarum de imaginibus astrologicis*, éd. par N. Weill-Parot, Micrologus, Firenze 2008.

⁴¹⁵ 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.

⁴¹⁶ Tommaso d'Aquino ha infatti respinto qualsiasi idea di talismano astrologico. L'Aquinata 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, *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, Odile Jacob, Paris 2004.

⁴¹⁷ Cfr. Weill-Parot, *Le «immagini astrologiche»*, cit., pp. 241-254: p. 251.

Parot, la trattazione dei sigilli presente nella prima edizione della *Magia naturalis* di Della Porta⁴¹⁸.

Secondo una distinzione proposta da Weill-Parot, è possibile distinguere 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 e risalenti al *De imaginibus* di Thebit⁴¹⁹.

Della Porta, accanto ai cosiddetti sigilli di origine, pone i sigilli di scopo. Tra le sue fonti egli cita anche Tolomeo, riferendosi all'*Opus imaginum* dello pseudo-Tolomeo, che il filosofo considera opera autentica dello 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 sopra o preter naturale)⁴²⁰. D'altronde, già lo *Speculum*

⁴¹⁸Nonostante 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. Balbiani, *La Magia naturalis di Giovan Battista Della Porta*, cit., pp. 26-35.

⁴¹⁹Cfr. *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, Honoré Champion, Paris 2011, pp. 117-136.

⁴²⁰L'utilizzo della nozione di «preternaturale» necessita di una precisazione. Daston e Park, nel loro fortunato libro *Wonders and the order of nature, 1150-1750*, inseriscono Della Porta nella categoria dei cosiddetti «filosofi preternaturali». In questa categoria annoverano anche Marsilio Ficino, Pietro Pomponazzi, Cornelio Agrippa e Girolamo Cardano. Nel campo di quella che è genericamente ritenuta la «filosofia preternaturale» 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 barbute, apparizioni celesti e piogge di rane o di sangue». Cfr. L. Daston and K. Park, *Le meraviglie del mondo. Mostri, prodigi e fatti strani dal Medioevo all'Illuminismo*, Carocci, Roma 2000, p. 141. Parlare genericamente di «preternaturale» in relazione al campo di indagine di questi autori, pur avendo il merito della chiarezza espositiva, rischia di appiattire concezioni della natura (e del preternaturale) 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. 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. Egli non intende i 'miracoli della natura' alla maniera di Tommaso d'Aquino: ossia quali *mirabilia* che potrebbero essere prodotti dalla natura, ma non con le stesse modalità e rapidità con le quali potrebbero produrle i demoni. Secondo il filosofo, questa tipologia di 'miracoli' sono eventi rari e insoliti originatisi nei tempi lunghi delle congiunzioni astrali. 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 diavoli della tradizione cristiana), ne limita enormemente il ruolo nell'ambito dell'indagine naturale. Sulla nozione di natura nel Rinascimento cfr. 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, Olschki, Firenze 2008, pp. 243-267. Su Ficino, cfr. D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic. From Ficino to Campanella*, London Warburg Institute, London 1958; R. Klein, *La Forme et l'Intelligible*, Gallimard, Paris 1970, pp. 89-119; I. Culiuanu, *Eros et Magie à la Renaissance*, Flammarion, Paris 1984; M. J. B. Allen, *Marsilio Ficino: Demonic Mathematics and the Hypotheses of the Spirit*, in *Natural Particulars: Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, ed. by A. Grafton and N. Siraisi, Cambridge (Mass.) 1999, pp. 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, Somogy éditions d'art, 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?*, «Accade-

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 culturale e che l'iscrizione del fine dell'immagine non doveva essere intesa come se equivallesse a dei caratteri magici»⁴²¹. 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-Tolomeo⁴²². Sulla base di una comune interpretazione della questione, possiamo anche ragionevolmente ipotizzare che Della Porta conosca già da giovanissimo la lezione dello *Speculum astronomiae*, avendo inoltre 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 sigilli⁴²³. Il dibattito, dunque, sembra essere in questo frangente storico ancora aperto e sufficientemente libero.

Ma in che senso, e in che misura, si può parlare di un'adesione di Della Porta all'albertinismo in relazione alle immagini astrologiche?

Nel *De mineralibus* Alberto sostiene la possibilità di costruire sigilli astrologici⁴²⁴. 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 campano si dichiara convinto dell'esistenza di «ligature naturali»⁴²⁵. 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'uomo partecipe della virtù dell'uno e dell'altro». Accanto ai «ligamenti» naturali⁴²⁶, ammette tuttavia Della Porta, ci sono

mia» II, 2000, pp. 19-32. In relazione a Pomponazzi cfr. T. Dagron, *La doctrine des qualités occultes dans le De incantationibus de Pomponazzi*, «Revue de métaphysique et de morale» 49, 2006, pp. 3-20 e le pagine di Perrone Compagni, *Introduzione a Pomponazzi, De incantationibus*, cit., pp. XI-LXXI. Per un confronto delle strategie argomentative di Pomponazzi e Della Porta cfr. D. Verardi, *Logica e Magia*, cit., pp. 85-103.

⁴²¹ Weill-Parot, *Le «immagini astrologiche»*, cit., p. 250.

⁴²² Nella *Magia naturalis* l. IV, Della Porta riscrive con una certa autonomia le dottrine ricavate dalle sue fonti. Il filosofo campano muta spesso, con consapevolezza, il loro senso originario. Questo appare evidente, come si è visto, confrontando la *Magia naturalis* l. IV e il *De occulta philosophia* di Agrippa.

⁴²³ Su questo aspetto cfr. Balbiani, *La Magia naturalis di Giovan Battista Della Porta*, cit., p. 31.

⁴²⁴ Su questo punto cfr. Weill-Parot, *Causalité astrale et «science des images» au Moyen Âge*, cit.

⁴²⁵ Porta, *Dei miracoli et maravigliosi effetti*, cit., cc. 155v-160r.

⁴²⁶ 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

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 ore, tempi e segni», e ciò in linea con quanto ribadito da Tolomeo⁴²⁷, scrive, e «da nostri antichi», i quali, aggiunge, «facevano cose meravigliose componendo e descrivendo immagini»⁴²⁸. D'altronde, riprendendo un celebre aforisma del *Centiloquium* pseudo-tolomeico (*verbum* 9)⁴²⁹ assai utilizzato nel dibattito concernente le immagini astrologiche, Della Porta afferma che «le cose e le figure di questo mondo, quaggiù sono sottoposte alle figure et agli aspetti del cielo»⁴³⁰.

Ma quali sono, per Della Porta, le immagini che si ritrovano impresse nelle pietre e capaci di attrarre le virtù celesti?

Riprendendo con ogni probabilità il *De vita* di Ficino⁴³¹, Della Porta afferma che esse sono 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 «ore et tempi» nei quali le operazioni vengono compiute, e ciò affinché «più galiardamente» le virtù delle stelle «fluiscono» nelle pietre e nelle «figure»⁴³². I sigilli di scopo sono anch'essi, in qualche modo, sigilli astrologici, poiché la loro costruzione è sempre sottoposta a certe «ore e tempi». 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 Della Porta, 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 gagliardamente l'uno fortificando l'altro, potessero operare». Nel far ciò, gli antichi sapienti «fra tutte l'altre co-

questa distinzione cfr. B. P. Copenhaver, *Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the De vita of Marsilio Ficino*, «Renaissance Quarterly», 37, 1984, pp. 523-554.

⁴²⁷ Qui il riferimento è allo pseudo-Tolomeo, non al vero Tolomeo della *Tetrabiblos*.

⁴²⁸ G. Porta, *Dei miracoli et meravigliosi effetti*, c. 157v. Cfr. I.B. Portae, *Magiae naturalis sive de miraculis*, cit., IV, 24, p. 161-162.

⁴²⁹ Ps. Ptolemeus, *Centiloquium cum commento Hali*, trad. Platon de Tivoli, Venezia 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».

⁴³⁰ Su questo aspetto cfr. Weill-Parot, *Les «images astrologiques»*, cit., pp. 80-83.

⁴³¹ Ficino, *Three books on life*, cit., III, Cap. XVIII, p. 332: «Sunt bi praeterea formae quam plurimae, non tam visibiles quam imaginabiles per signorum facies, ab Indis et Aegyptiis Chaldaeisque perspectae vel saltem excogitatae». Anche le argomentazioni immediatamente successive sembrano ispirate al capitolo XVIII del *De vita coelitus comparanda*, ma vengono sviluppate con autonomia e non sono *sic et simpliciter* una riproposizione delle tesi sostenute da Ficino.

⁴³² Porta, *Dei miracoli et meravigliosi effetti*, cit., cc. 160v-163r.

se 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 salomonica (che si è vista accolta nel circolo dei Della Porta da Tafuri) 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»⁴³³). In questo passo, tra i più ambigui dell'opera, Della Porta sembrerebbe riconnettersi, pertanto, alla tradizione della magia talismanica del Quattrocento⁴³⁴. 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. Tuttavia, Della Porta sembra rendersi conto ben presto della problematicità teorica di questo passaggio e, forse 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 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 V⁴³⁵, i riferimenti alla costruzione di talismani sono pressoché inesistenti⁴³⁶. 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 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»⁴³⁷. Queste considerazioni di Della Porta inducono a ritenere possibile che nel 1589 egli possa ancora credere 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? Ammesso che Della Porta creda ancora alle immagini astrologiche, l'argomento sarebbe risultato carico di troppe ambiguità per un sorvegliato speciale

⁴³³ Cfr. Weill-Parot, *Le «immagini astrologiche»*, cit., p. 242.

⁴³⁴ Cfr. Ivi, pp. 244-247.

⁴³⁵ 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, Centro Di, Firenze 2005, v. I, pp. 135-158: p. 135.

⁴³⁶ Cfr. Weill-Parot, *Les «images astrologiques»*, cit., pp. 250-255. 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 cfr. S. Ricci, *Inquisitori, Censori, filosofi sullo scenario della Controriforma*, Salerno, Roma 2008, pp.262-267.

⁴³⁷ Della Porta, *Della Magia naturale*, cit., I, 13, p. 26.

dell'Inquisizione come Della Porta. Questo anche alla luce dell'eclettismo con il quale egli aveva trattato l'argomento nella prima *Magia naturalis*⁴³⁸. D'altro canto, ciò su cui vale la pena porre attenzione è sul fatto che una delle proibitissime fonti di Della Porta, il *De occulta philosophia* di Agrippa, ponga la trattazione delle immagini astrologiche non nel libro della magia naturale, ma in quello della magia celeste. Alla luce di questo elemento, il tentativo giovanile di Della Porta di inserire le immagini astrologiche in una trattazione totalmente riconducibile nell'alveo della magia naturale sarebbe risultato – a quest'altezza cronologica della sua vicenda intellettuale – a dir poco problematico. Se da un punto di vista meramente concettuale il richiamo alla tradizione dello *Speculum astronomiae* avrebbe potuto giustificare tale inserimento, sarebbe risultato comunque difficile convincere gli inquisitori dell'opportunità di tale operazione, specie per quelle eco, mai sopite nei testi dellaportiani, provenienti da fonti 'proibite' e sospette, come Agrippa. Anche nel *De occulta philosophia*, infatti, si fa riferimento alla possibilità, prevista poi da Della Porta, che esistano sigilli con su impressa l'immagine del fine a cui l'operazione desidera giungere. Si tratta di una possibilità che Agrippa giustifica con uno strategico richiamo allo *Speculum* di Alberto, del quale tuttavia sovverte totalmente gli esiti⁴³⁹. Quello di Agrippa è, infatti, «un progetto globale che mira a tenere insieme la magia naturale, la magia celeste e la magia cerimoniale, progetto intrinsecamente incompatibile con la nozione stessa di 'immagine astrologica'»⁴⁴⁰.

Le cautele di Della Porta – il cui obiettivo è innanzitutto vedere pubblicata la propria opera – sono premiate. La *Magia naturalis* libri XX, così rivista, riceve l'*imprimatur*, non essendo inserita, neanche negli anni a venire, nell'*Index librorum prohibitorum*⁴⁴¹.

⁴³⁸ 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 filosofo campano dichiara di affrontare l'argomento per quanto da lui stesso sperimentato. Cfr. Porta, *Dei miracoli et meravigliosi effetti*, cit., c. 158v. e c. 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, forse, non ritenuta 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 eclettismo che era forse meglio far dimenticare agli inquisitori.

⁴³⁹ Cfr. Agrippa, *De occulta philosophia libri tres*, cit., Liber II, Cap. 49, p. 370.

⁴⁴⁰ Weill-Parot, Le «immagini astrologiche», cit., p. 250. Cfr. anche V. Perrone Compagni, *Il 'De occulta philosophia' di Agrippa. Parole chiave: uomo microcosmo, 'prisca theologia', cabala, magia*, «Bruniana & Campanelliana», XIII, 2007, pp. 429-448.

⁴⁴¹ 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. Valente, *Della Porta e l'Inquisizione*, cit., pp. 415-434.

1.10. Un «maraviglioso vedere»: contro la demonologia

È ora il caso di tornare al problema dal quale si è partiti, ossia l'attrazione che il magnete esercita sul ferro, proponendone un approfondimento da un punto di vista differente.

Si è visto come la spiegazione del segreto dell'attrazione magnetica proposta da Della Porta sia mutata nel corso degli anni, passando da una soluzione tutto sommato abbastanza fedele alla lezione ficiniana a un'altra più matura e autonoma. A questo cambio di prospettiva può aver contribuito anche la critica che, in una certa letteratura tardo cinquecentesca dedicata al magnetismo, viene fatta alla lezione ficiniana. Un caso importante è costituito dai *Trattati sulla calamita* del gesuita Leonardo Garzoni (1543-1592). Dopo aver criticato la posizione di Pietro Peregrino (il quale riconduceva il moto della calamita ai Poli a una generica similitudine tra questa e il cielo), nel primo dei due trattati Garzoni sottopone la posizione di Ficino e di «alcuni altri» a severa confutazione. Secondo il gesuita, tale posizione è del tutto insostenibile, poiché, se così fosse,

Non sempre lo stile delli orologij da sole declinerebbe dal Polo Artico otto gradi verso il vento Greco, come fa di continuo, ma nel spatio di ventiquattro ore, seguendo le stelle, una volta declinerebbe otto gradi verso il vento Greco, un'altra declinerebbe altrettanto verso il vento Maestro, et due volte mirarebbe verso il Polo, quando quelle stelle, che intorno ad esso vanno facendo il suo giro, fossero hor sotto, hor sopra al Polo in quei due punti situate, nei quali il circolo che intorno a i Poli fanno viene per il dritto di essi Poli ad intersecare il nostro merediano, anzi mai starebbe nella medesima declinatione, ma ora si avvicinarebbe et ora si anderebbe allontanado dal Polo, oltre che non si potrebbe dar ragione alcuna perché quelle stelle tirassero più tosto una estremità che l'altra della calamita o del ferro acconcio con quella, essendo queste cose in tutte le sue parti omogenee, et della stessa materia composte, avendo per tutto anco la stessa forma, et ricevendo in ogni canto la medesima influenza; di più essendo la virtù che indirizza il ferro del bossolo verso il Polo, et quella che lo indirizza ancora verso la calamita (se si li mette vicina) in tutto la medesima (come più a basso si potrà vedere) seguiterrebbe che anco la calamita avesse la medesima, anzi maggior virtù, che non ha il Cielo d'influire nel ferro, poi che con tanta forza lo rivolta a sé che lo distoglie dal mirare al Polo, la qual cosa pare molto absurda, et se dicono, che è vero, che la calamita ha maggior virtù d'influire nel ferro, che non ha il Cielo stesso, ma che ricevendola da quello, per una certa riflessione simile a quella d'un specchio concavo rispetto della luce del sole, la radoppia in sé, et così radoppiata la comunica al ferro, non so come potranno rispondendo diffendersi et dimostrare il modo, nel quale la parte della calamita Settentrionale, con tutto che per forza si tenga voltata verso il Mezzogiorno in sito di ricevere le influenze meredionali sue contrarie, possi fare la riflessione delle influenze settentrionali, che li stanno, per dir così, dopo le spalle, et comunicarle al ferro, et tirarlo a sé con la medesima forza, che farebbe se riguardasse et fosse a rimpetto della regione Settentrionale, nel qual sito propriamente secondo costoro riceve la influenza, che verso a quella parte la muove?⁴⁴²

⁴⁴² Garzoni, *Trattati della calamita*, cit., pp. 114-115.

L'analisi fin qui condotta porta a non ritenere più condivisibile l'idea secondo la quale Della Porta avrebbe «scarsa dimestichezza [...] col magnetismo (e con una seria pratica scientifica in genere)»⁴⁴³. Più corretto è ritenere che l'incontro del filosofo campano con la letteratura sul magnetismo prodotta nella seconda metà del Cinquecento (e i *Trattati della calamita* di Garzoni, pur inediti, ben rappresentano questo genere letterario) abbia giocato un ruolo importante nel sollecitarlo a ripensare la propria adesione alla spiegazione ficinana.

Sul fatto che Della Porta abbia avuto un accesso diretto al testo di Garzoni, e non piuttosto agli scritti perduti di Paolo Sarpi, è possibile solo congetturare. Il fatto che non si posseggano gli scritti di Sarpi sul magnetismo, ai quali Della Porta tributa un elogio, ci impedisce di scrivere una parola definitiva sull'argomento. Né, d'altro canto, è possibile parlare di un «plagio» di Della Porta ai danni di Garzoni, in quanto – prescindendo dalle problematiche metodologiche, già evidenziate da Garin, di una ricerca così impostata⁴⁴⁴ – ad essere dubbia è l'idea stessa che possa darsi un «plagio» (così come noi oggi lo intendiamo) all'interno del dibattito scientifico rinascimentale. Non che manchino accuse in tal senso nel panorama scientifico del tempo. Gilbert, nel criticare Della Porta, accusa il filosofo campano di riprendere nella sostanza le dottrine di Sarpi. Dal canto suo, Della Porta ritorce l'accusa a Gilbert, accusandolo di aver copiato la *Magia naturalis*⁴⁴⁵.

Ciò che va posto in luce è che le dottrine sul magnetismo proposte da Della Porta nella seconda edizione della *Magia naturalis* sono ampiamente influenzate dal *milieu* culturale e scientifico nel quale si iscrivono quelle di Garzoni. Non è affatto escluso che Della Porta vi abbia potuto attingere in maniera diretta nel corso dei suoi viaggi a Venezia, magari proprio per il tramite di Sarpi. Tuttavia, a meno che non si voglia aderire a una storiografia apologetica⁴⁴⁶, atta a screditare un autore, ossia Della Porta, per sottolineare i meriti ritenuti maggiori di un altro, ossia Garzoni, tale dipendenza non può essere argomentata (o, comunque, ipotizzata) sulla base di una presunta mancanza di coerenza scientifica nell'opera del primo, essendo sufficiente, per l'appunto, un richiamo alla sua biografia, ai suoi viaggi veneti negli anni '80 del Cinquecento, durante i quali avrebbe potuto incontrare e colloquiare col secondo.

D'altro canto, per comprendere la riflessione di Della Porta sul magnetismo, è necessario tenere presente che l'interesse del filosofo campano per questo tema è ben precedente al trattato di Garzoni e di quello (purtroppo perduto) dello stesso Sarpi. Tale interesse, come si è visto, risale alla prima edizione della *Magia naturalis* ed è il frutto di una raffinata rielaborazione della lezione ficiniana su questo argomento. Dirò di più. Non è affatto peregrino supporre che sia Della Porta ad essere una 'fonte' di Garzoni (il Della Porta, ben inteso, della *Magia naturalis* del '58), essendo il filosofo campano ben inquadrabile in quel «alcuni altri» con il quale il ge-

⁴⁴³ M. Ugaglia, *Introduzione a L. Garzoni, Trattati della calamita*, cit., p. 78.

⁴⁴⁴ Cfr. E. Garin, *Prefazione a Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*, cit., p. 10.

⁴⁴⁵ Cfr. Muraro, *Giambattista Della Porta mago e scienziato*, cit., pp. 143-184.

⁴⁴⁶ Cfr. le indicazioni metodologiche di M. Torrini, *Da Galileo a Kircher: percorsi della scienza gesuitica*, «Galileiana», II, 2005, pp. 3-17.

suita appella i ‘seguaci’ della lezione di Ficino (lezione, sia detto per inciso, che Garzoni interpreta in modo affatto sovrapponibile alle dotte disquisizioni astrologiche di Della Porta).

Ma non è questo il punto su cui vale la pena di insistere. Le acquisizioni sul magnetismo riconducibili al *milieu* scientifico veneto sono da considerarsi uno stimolo esterno, utile a Della Porta – attento alle novità che gli si offrivano dinanzi durante i suoi viaggi – per ripensare l’attrazione magnetica nell’ambito della propria filosofia della natura, strutturata sulla dottrina della simpatia naturale (per cui il simile attrae il simile) e dell’amicizia celeste, secondo la quale una virtù, nel caso specifico quella attrattiva del magnete, non può essere provocata che dall’astro ad essa corrispondente. Se, in base al principio di somiglianza, il ferro nella calamita attira il ferro che all’esterno, tale virtù attrattiva non può che dipendere dal corpo celeste preposto al ferro, ossia da Marte. L’interessamento di Della Porta per il magnetismo si inquadra nell’ambito di un sistema cosmologico, di una visione del mondo, non configurandosi come un mero interesse di tipo tecnico. Esso, infatti, si inserisce nell’ambito di una missione culturale ben precisa.

In alcuni passi della *Magia*, Della Porta pone il discorso sul magnetismo – il fenomeno ‘occulto’ ma naturale per eccellenza – in relazione al problema demonologico⁴⁴⁷. L’uso ‘giocosco’ della calamita serve a mostrare come i fenomeni collegati a questa pietra non siano affatto, come taluni credono, «opra de’ demonii». Per Della Porta, che in questo percorso di liberazione del gioco non è affatto solo⁴⁴⁸, l’arte scenica «maravigliosa» attuata per mezzo della calamita non è per nulla compromessa col piano satanico. Il riferimento polemico di Della Porta è a quella schiera di demonologi che continua a sostenere che il diavolo si nasconde anche nell’innocua meraviglia⁴⁴⁹. Come ha messo in luce Jean Céard in un libro del 1977 intitolato *La nature et les prodiges. L’insolite au XVI^e siècle*, nella seconda metà del Cinquecento italiano si conosce un’esplosione sorprendente 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 demoniaque*»⁴⁵⁰. 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

⁴⁴⁷ Il dibattito è antico e trova un’autorevole testimonianza in un testo medievale come il *De secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae* di Ruggero Bacone. Ma, al tempo di Della Porta, si presenta attuale e più acceso che mai. Per un approfondimento di quest’aspetto e per le relazioni che esso ha col magnetismo e la scienza cfr. il mio *Logica e magia*.

⁴⁴⁸ Su queste tematiche, si vedano le importanti pagine di P. Castelli, *I prestigiatori del male*, «Accademia», XVI, 2014, pp. 26-47.

⁴⁴⁹ L’accusa di diabolicità avrebbe coinvolto anche la cosiddetta magia ciarlatanesca. A titolo esemplificativo, si veda la posizione di Frate Domenico Maria Guaccio, secondo il quale: «Tornando alla magia ciarlatanesca e demoniaca, va detto che a tale iniqua arte è sempre annessa, palesemente o occultamente, l’invocazione al diavolo», D. M. Guaccio, *Compendium maleficarum*, a cura di L. Tamburini, Einaudi, Torino 1992, p. 27.

⁴⁵⁰ J. Céard, *La nature et les prodiges. L’insolite au XVI^e siècle*, Librerie Droz, Genève 1977, p. 352.

l'inevitabile richiamo al soprannaturale e la cirlataneria⁴⁵¹. In questo contesto, ricorda Céard in uno studio più recente, 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 natura⁴⁵².

Ciò che da parte cattolica «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 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.

Nel capitolo XVII del libro VII della *Magia naturalis*, intitolato *Come si può vedere un esercito di arena che combatte*, Della Porta, rivolgendosi ad alcuni suoi «amici» (un sibillino richiamo alle attività dell'Accademia de' Segreti?) 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' demonii. Passava la calamita in polvere alcuna più minuta, altra più grossetta, et altra più minuta, acciòché 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'arena 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 perfezione, 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 mo-

⁴⁵¹ Cfr. *Ibid.*

⁴⁵² J. Céard, *Il simulacro illusorio del diavolo*, in *I vincoli della natura*, cit., pp. 135-150: p. 145.

La scienza e i segreti della natura a Napoli nel Rinascimento

stravano vincere, et hor di essere vinti, hor drizzavano le picche, hor l'inclinavano come più, e meno s'accostavano le calamite, e maggiormente entravano nel cerchio della loro attività. Ma questa è di maggior meraviglia, che quella apparenza, che si mostra su una tavola piana, si può mostrar pendente in aria, che par una battaglia di antipodi, che distendendo una carta in alto, o tavoletta sottile, movendo le calamite sovra la carta, mostreranno di sotto quello istesso, e se colui che essercitarà questo mestiero sarà ingegnoso, potrà far queste e maggior cose. La medesima apparenza può mostrarsi in un bacil pieno d'acqua, e che abbi le navette di sovero leggerissime con gli aghi infilzati, e movendo la calamita sotto il vaso, che non è men bello e maraviglioso, ma ponendovi alcune ballotte di sovero infilzate per mezzo con aghi che stieno perpendicolari all'acqua tocchi dalla parte Settentrionale et australe, volgendo le parti della pietra di sotto la tavola contrarie, e si volgono le ballotte sottosopra, che fa un maraviglioso vedere⁴⁵³.

Nessun inganno diabolico si cela nei 'giochi' della natura e della tecnica, ma soltanto un «maraviglioso vedere». Il richiamo alla meraviglia, oltre che il frutto di un innegabile gusto letterario sul quale spesso si è insistito, si configura in Della Porta come un'alternativa 'filosofica' al superstizioso: un'alternativa basata sul 'vedere' della lince dagli occhi penetranti, vale a dire sulle ricerche di ottica che fondano larga parte della magia naturale dellaportiana e che, negli *Éléments de la Philosophie de Newton*, saranno ricordate con rispetto anche da Voltaire⁴⁵⁴.

1.11. L'astro e la varietà dei luoghi : l'oroscopo del magnete e il metodo della ricerca

La lotta alla superstizione dei demonologi appare chiaramente uno degli obiettivi culturali più pressanti della scienza dellaportiana. È in quest'ottica che si comprende la polemica di Della Porta contro l'ossessiva ricerca delle cause (prime) in ambito naturale. Colto quest'aspetto, non sarà difficile inquadrare anche la dura reazione di Tommaso Campanella (1568-1639) contro l'approccio dellaportiano alla magia.

Il celeberrimo colloquio tra i due si svolge a Napoli nel 1589. Qui Della Porta e Campanella partecipano a 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 ha tenuto le sue lezioni e che nel 1611 diventerà la sede dell'Accademia degli Oziosi. 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. In effetti, qualche anno più tardi, Campanella avrebbe confermato di aver scritto il *De sensu rerum et magia* dopo una pubblica disputa con Della Porta, nonché in seguito alle conversazioni che ebbe

⁴⁵³ Della Porta, *Della magia naturale*, cit., VII, 17, pp. 247-248.

⁴⁵⁴ Cfr. Voltaire, *Éléments de la Philosophie de Newton*, dans *Oeuvres*, t. XXXVIII, Lefevre, Paris 1830, p. 102. Meno elogiativa l'*Encyclopédie*, Faulche, Neufchastel 1765, X, 906,b (articolo *Musique*). Sull'ottica in Della Porta cfr. *The Optics of Giambattista Della Porta: A Reassessment* (ca. 1535-1615), a cura di A. Borrelli, G. Hon, Y. Zik, Cham 2017.

con quest'ultimo sulla fisiognomica⁴⁵⁵. Nel *De sensu rerum et magia*, rievocando i termini di quella disputa, Campanella prende le distanze da Della Porta e sembra metterne in discussione le qualità filosofiche. Secondo il filosofo di Stilo, «si è forzato nondimeno il Porta studiosissimo di revocar questa scienza [la magia], ma solo storicamente, senza render causa»⁴⁵⁶. Si tratta di un'affermazione che certamente dipende da una pluralità di fattori, non ultimo il differente approccio dei due al tema della magia divina⁴⁵⁷, ma che in prima battuta può essere ricondotta al differente ruolo attribuito da Campanella alla metafisica e alla nozione di causa a essa sottesa⁴⁵⁸. Detto altrimenti, la polemica di Campanella nei confronti di Della Porta non va letta alla stregua di uno scontro tra l'approccio 'filosofico' del primo e quello 'storico' e privo di valore teoretico del secondo, ma, piuttosto, come il confronto schietto tra due visioni differenti di ciò che deve intendersi per ricerca naturale e per 'filosofia'.

Cos'è, dunque, 'filosofia' per Della Porta e in che senso essa sostiene l'indagine naturale?

Si è constatato come a Napoli, nel medesimo frangente storico in cui opera Della Porta, Storella stia lavorando a una fondazione logica della scienza del singolare, tesa a rimarcare soprattutto le acquisizioni e le esigenze 'sperimentali' della ricerca naturale. Tutto il libro VII della *Magia naturale* è volto a spiegare tramite le «esperienze» le ragioni delle 'meraviglie' della 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»⁴⁵⁹. Solo le «esperienze», rimarca Della Porta, possono fornire una spiegazione ragionevole di ogni singolo effetto della calamita, altrimenti inevitabilmente appannaggio di spiegazioni superstiziose. Infatti, le «virtù» delle «pietre» variano 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»⁴⁶⁰.

Come raccordare queste considerazioni, che parlano di una varietà di effetti prodotti dalle differenti virtù occulte delle pietre di magnete, con la spiegazione astrologica che riconduce il potere di ogni magnete a un astro ben preciso come Marte?

⁴⁵⁵ Cfr. G. Clubb, *Giambattista Della Porta. Dramatist*, Princeton 1965, pp. 29-31. 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.

⁴⁵⁶ T. Campanella, *Del senso delle cose e della magia*, a cura di G. Ernst, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 163. Per inquadrare tale *querelle* nel panorama napoletano scientifico dell'epoca si vedano anche le recenti pagine di L. Bianchi, *La magia naturale a Napoli tra Della Porta e Campanella*, in *La magia naturale tra Medioevo e prima età moderna*, a cura di L. Bianchi e A. Sannino, Sismel, Firenze 2018, pp. 203-228.

⁴⁵⁷ Cfr. il mio *Logica e magia*, cit., p. 93, nonché L. Bianchi, *La magia naturale a Napoli tra Della Porta e Campanella*, cit., pp. 205-207. Si veda inoltre, D. Miglietta, *Amour, fascination et magie chez Tommaso Campanella*, «Bruniana & Campanelliana», XXIV/1, 2018, pp. 177-188.

⁴⁵⁸ Cfr. T. Campanella, *Metafisica: universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata*, Liber I, a cura di P. Ponzio, Levante, Bari 1994.

⁴⁵⁹ Della Porta, *Della magia naturale*, cit., VII, 9, p. 242.

⁴⁶⁰ Ivi, VII, 9, p. 243.

Si è visto come, in relazione all'attuazione delle virtù occulte della natura, Della Porta abbia sostenuto con Alberto che esse dipendono sempre da un 'oroscopo', ossia dall'influsso di un astro o di un aspetto del cielo posto in relazione a un luogo ben determinato, quello in cui l'ente terrestre è collocato. La varietà delle proprietà occulte delle diverse tipologie di magneti è perciò riconducibile non a una differenziazione dell'astro corrispondente – che, per il magnete, è sempre Marte – ma al continuo variare del luogo in cui ogni singola pietra è collocata, a cui corrisponde, volta per volta, un 'oroscopo' differente. La spiegazione astrologica del magnetismo proposta da Della Porta non si configura perciò come una gabbia entro la quale imbrigliare un fenomeno per sua natura irregolare quale è l'attrazione del magnete sul ferro. La spiegazione astrologica del «segreto della natura» – fenomeno in un certo qual senso sempre irregolare poiché «singolare» – è svolta da Della Porta nel contesto di una «libera» (ma non per questo meno rigorosa) ricerca naturale volta necessariamente all'esperienza. Si tratta di un approccio perfettamente in linea con l'aristotelismo storelliano in voga a quel tempo a Napoli, alternativo alla teoria della conoscenza naturale basata su presupposti essenzialistici, propugnata, sempre in area napoletana, dagli eredi di Balduino.

La constatazione del principio della *sympathia et antipathia rerum* tra il piano celeste e quello terrestre, nonché tra i vari enti di quest'ultimo, si configura in Della Porta come una sorta di «idea regolativa» che guida la ricerca del mago, attribuendo a una pratica altrimenti frammentaria, ossia alla constatazione di virtù ed effetti sempre differenti, una propria, coerente unità metafisica.

In altri termini, constatato tramite l'esperienza che, in relazione agli «occulti segreti della natura» non può darsi che ricerca dell'individuale, e giustificata tale constatazione sul piano cosmologico per mezzo della dottrina dell'*horoscopus*, il mago, partendo (come sostenuto anche da Storella) dagli accidenti noti dei «segreti», ne individua le cause sufficienti tramite il consueto procedere logico della filosofia (il sillogismo). Il principio di simpatia e antipatia, conferendo unità ontologica al mondo circostante, «regola» tale ricerca, mentre il principio di somiglianza fornisce al mago la bussola per orientarsi correttamente nella inestinguibile varietà dei fenomeni naturali.

Capitolo 2

G.B. Della Porta. La magia naturale e la stregoneria

2.1. Della Porta, l'ossessione stregonica e la disputa sulla magia nel Rinascimento

Nel momento in cui si studiano le cosiddette discipline occulte [...] del Rinascimento [...] non si può trascurare il rapporto della magia con la stregoneria. Questa non è certamente un fenomeno filosofico, è un fenomeno della storia religiosa e sociale, però sarebbe strano immaginare che i maghi colti (questi filosofi che si dichiarano maghi) non si rendessero conto di quello che accadeva intorno a loro⁴⁶¹.

Con queste parole, nel saggio *Il mito attuale dell'ermetismo e il dibattito storiografico*, Paola Zambelli invita a non considerare le formulazioni concettuali dei filosofi-maghi del Rinascimento come estranee al contesto storico e sociale di ossessione stregonica, di *Witch Craze*, che infiamma l'Europa del tempo. Tale ossessione, come è noto, è il perno del *Malleus maleficarum*: testo redatto e pubblicato nel 1487 da due inquisitori domenicani, Jacob Sprenger e Heinrich Institor Kramer, nell'intento di fornire solide basi filosofiche, dottrinali e giuridico-procedurali alla *Summis desiderantes affectibus* (5 dicembre 1484), la bolla di Innocenzo VIII che dà avvio alla caccia alle streghe⁴⁶².

L'ossessione demonologica sottesa alla *Witch Craze* caratterizza non solo la proposta di tanti manuali, compendi e guide per inquisitori ed esorcisti, ma anche quella di alcuni raffinati intellettuali del tempo. Si pensi a Jean Bodin, teorico dello concetto moderno di sovranità eppure sostenitore della caccia alle streghe; o a Gianfrancesco Pico della Mirandola, la cui celeberrima *Strix*, pur non priva di significativi elementi di originalità, appare come «une sorte de mise en dialogue du *Malleus*»⁴⁶³.

⁴⁶¹ Zambelli, *Il mito attuale dell'ermetismo e il dibattito storiografico*, in *L'ambigua natura della magia*, cit., pp. 251-252.

⁴⁶² C. Buccolini, *Il diavolo nel Malleus maleficarum*, in *Il diavolo nel Medioevo*, Atti del XLIX Convegno storico internazionale, Todi, 14-17 ottobre 2012, Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo. Accademia Tudertina e del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale, Spoleto 2013, pp. 519-551.

⁴⁶³ A. Perifano, *Introduction a Jean-François Pic de la Mirandole, La Sorcière. Dialogue en trois livres sur la tromperie des démons*, Texte établi, traduit et commenté par A. Perifano, Brepols, Turnhout 2007, pp. 5-33: p. 14.

Dalla fine del Quattrocento e per tutto il secolo successivo e oltre, questo fenomeno fa da inquietante e problematico sfondo a tanta parte delle speculazioni di autori quali Pietro Pomponazzi, Cornelio Agrippa, Johann Wier, Della Porta, i quali, con intensità e modalità differenti, tentano di arginare questo detestabile fenomeno.

Al centro del dibattito tra le due opposte fazioni, vi è

il tema di una proposta e di una pratica di una religiosità alternativa – sia essa orfica, ermetica o con Pomponazzi stoica – oppure, da parte degli inquisitori, la difesa della credenza nei premi o pene ultraterreni e quindi della corrispettiva funzione dei demoni attivi sia in paradiso o in inferno, sia nel produrre prodigi sulla terra⁴⁶⁴.

Si tratta di punti sui quali già dai primi decenni del Cinquecento la disputa sulla magia si configura come una contrapposizione «tutt'altro che ambigua»⁴⁶⁵.

La proposta di Della Porta sulla stregoneria, risalente alla *Magia naturalis* del 1558, si inserisce in questo dibattito intriso di problematiche filosofiche e religiose.

Nella prima edizione della *Magia naturalis* finita poi all'*Indice*⁴⁶⁶, Della Porta insegna come preparare l'unguento delle streghe. Il passo relativo alla ricetta contenente il macabro ingrediente della *puerorum pinguedo*, il grasso di bambini, è presente nella prima edizione latina del '58 e nelle successive, ma viene soppresso nella traduzione volgare italiana del '60. La ricetta che Della Porta racconta di aver appreso dalla viva voce delle streghe mescola, a dire del filosofo campano, principi naturali a molte superstizioni. Ciò non toglie, prosegue, che l'effetto dell'unguento possa essere totalmente ricondotto a cause naturali. Questa la ricetta riferita da Della Porta⁴⁶⁷: le streghe fanno bollire del grasso di bambini in un vaso di bronzo e tolgono lo strato che giunge a galleggiare sull'acqua. Fanno così apprendere ciò che rimane dopo il processo di evaporazione, lo lasciano di nuovo depositare e lo conservano per il bisogno. A questo preparato mescolano appio, aconito, foglie di pioppo e fuliggine. Oppure, in una sua variante, esse mescolano sio, acoro comune, pentafillo, sangue di pipistrello, solano che induce al sonno e olio. Anche se miscelano cose tra loro alquanto differenti, continua Della Porta, l'unguento che ne ricavano viene cosperso su tutto il corpo, frizionandolo fino a produrre calore, di modo che i pori si aprano e

⁴⁶⁴ Zambelli, *Prefazione a L'ambigua natura della magia*, cit., p. XI.

⁴⁶⁵ *Ibid.*

⁴⁶⁶ Sulle vicende della *Magia naturalis*, cfr. Valente, *Della Porta e l'Inquisizione*, cit., pp. 415-434.

⁴⁶⁷ «Quae quanquam ipsae superstitionis plurium admiscunt, naturali tamen vi evenire patet intuiti: quaeque ab eis acceperim, referam. Puerorum pinguedinem ahenae vase decoquendo ex aqua capiunt, inspissando quod ex elixatione ultimum, novissimumque subsidet, inde condunt, continuoque inserviunt usui: cum ha immiscunt eleoselinum, aconitum, frondes populneas, et fuliginem. Vel ALITER sic: Sium, acorum vulgare, pentaphyllon, vespertilionis sanguinem, solanum somniferum, et oleum, et si diversa commiscunt, ab iis non parum dissidibunt, simul conficiunt, partes omnes perungunt, eas antea perfri-cando, ut rubescant, et revocetur calor, rarumque fiat, quod erat frigore concretum: Ut relaxetur caro, aperiantur pori, adipem adiungunt, vel oleum ipsius vicem subiens, ut succorum vis intro descendat, et fiat potior, vegetiorque: id esse in causam non dubium reor. Sic non illuni nocte per aera deferri videntur, convivia, sonos, tripudia, et formosorum iuvenum concubitus, quos maxime exoptant: tanta est imaginationis vis, impressionum habitus, ut fere cerebri pars ea, quae memorativa dicitur, huiusmodi sit plena: cumque valde sint ipsae ad credendum naturae pronitate faciles, sic impressiones capessunt, ut spiri-tus immutentur», I. B. Porte *Magiae naturalis sive de miraculis*, cit. II, p. 102.

l'unguento possa penetrare al loro interno. Si cospargono così di grasso o, in alternativa, di olio, affinché l'unguento agisca meglio. In questo modo, esse credono di volare nelle notti di luna e vedono banchetti, odono musiche, partecipano a feste e accoppiamenti con giovani astanti che loro desiderano ardentemente. Così forte è l'immaginazione e la qualità delle impressioni, conclude Della Porta, che la parte memorativa del cervello ne è del tutto invasa. Tuttavia, le streghe sono naturalmente inclini a lasciarsi suggestionare, assorbendo le impressioni in modo tale che gli spiriti siano modificati.

Spiegando per via naturale gli effetti di tale preparato (che egli definisce nient'altro che un sonnifero allucinogeno), Della Porta non sembra interessato a sottolineare la possibilità che tale preparato sia uno strumento del demonio per agire nelle pratiche stregonesche. Nemmeno Wier⁴⁶⁸ che, citando il passo dell'aportiano nel *De prestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis* gli avrebbe donato una durevole quanto infausta fortuna,⁴⁶⁹ si era spinto così oltre. Infatti Wier, nella pratica della stregoneria, riconosce la presenza attiva del demonio, il «maestro fraudolento»⁴⁷⁰, il quale, per realizzare i suoi nefasti disegni si serve di povere vecchierelle psicolabili⁴⁷¹.

Nella *Magia naturalis* di Della Porta sono del tutto assenti le cautele demonologiche introdotte da Wier: l'obiettivo è soprattutto quello di ricondurre le manifestazioni meravigliose (anche le più scabrose) entro l'orizzonte naturale⁴⁷².

Si tratta di un approccio agnostico nei confronti dei fenomeni straordinari della natura che Wier aveva criticato nell'epilogo del *De prestigiis*, attribuendolo ai se-

⁴⁶⁸ Cfr. M. Valente, *Johann Wier. Agli albori della critica razionale dell'occulto e del demoniaco nell'Europa del Cinquecento*, Olsckhi, Firenze 2003.

⁴⁶⁹ Cfr. Wier, *De praestigiis*, cit., l. III «De Lamiis», cap. XVII: «De naturalibus pharmacis somniferis, quibus interdum illuduntur Lamiae, de earum item unguenti set quibusdam plantis soporiferis mentemque impense turbantibus»: «Haec ne somnia videantur, libuit adducere quid solertissimus occultarum causarum indagator Iohannes Baptista Porta Neapolitanus lib. 2 cap. 26 *Magiae naturalis, sive de miraculis rerum naturalium*, scribit [...]», Id., p. 274.

⁴⁷⁰ Cfr. Ivi., p. 273.

⁴⁷¹ Su Wier e la stregoneria è da vedersi M. Valente, *Streghe o povere vecchiette? Il medico Johann Wier (1515-1588) contro la caccia alle streghe*, «Storicamente», 4, (2008), [http://www.storicamente.org/05_studi_ricerche/streghe/valente.htm].

⁴⁷² Come è stato argomentato da Michaela Valente, il *De prestigiis* è una disquisizione di rilievo che coinvolge una profonda revisione delle tre parti su cui si struttura la teoria della stregoneria, ossia il patto, il potere demoniaco e il permesso divino. Wier nega soprattutto il valore del primo: Allievo di Cornelio Agrippa e in prima linea, come già il maestro, nella lotta alla credenza della stregoneria, Wier appare ispirato da una profonda misericordia verso individui ingiustamente ritenuti streghe. La sua opera è intrisa di uno spirito di umanesimo erasmiano e indica una possibile via di uscita dal *incantamentorum labyrinthus* creato ad arte dal «Minotauro-diavolo, che, facendo leva sulla superstizione e sull'irrazionalità, suggestionava e soggiogava l'umanità». Secondo l'impostazione di Wier, la strega non può essere condannata al rogo poiché quest'atto impedirebbe la sua redenzione. Inoltre, a indurre gli uomini a non peccare non può essere il timore di incorrere in una pena terrena. Non è possibile mandare al rogo una donna, quandanche ella si dimostri colpevole di aver provocato dei danni al prossimo. Il compito del cristiano è invece quello di convincerla a redimersi. Certo, la legge deve punire chi ha la volontà di recare danno agli altri, ma nel caso della strega la volontà è corrotta dal demonio e questo deve indurre a pensare a pene meno severe rispetto agli individui sani. A ogni modo, l'obiettivo deve essere sempre quello di rieducare. Cfr. Valente, *Johann Wier*, cit., pp. 77, 85, 97-98.

guaci di Pietro Pomponazzi, il più acerrimo avversario rinascimentale della teologia morale sottesa all'ossessione stregonica⁴⁷³. Infatti, nonostante Wier condivida la battaglia sulla razionalizzazione dei fenomeni meravigliosi condotta dal Peretto nel *De incantationibus*, egli ritiene che nella sua interpretazione estrema e radicale tale battaglia conduca inesorabilmente a negare i fondamenti metafisici delle religioni, conducendo all'ateismo⁴⁷⁴. D'altronde, Wier nega anche che sia possibile una qualsivoglia forma di magia naturale. Ricostruendo la genealogia della magia, che da Porfirio e gli antichi pagani passa per Ruggero Bacone, Pietro d'Abano, Alberto Magno, Arnaldo di Villanova, Cecco d'Ascoli e giunge ai maghi del suo tempo, Wier depreca l'idea, sempre sottesa all'arte magica, di poter cambiare gli eventi e il corso della natura. Nulla, infatti, secondo Wier, avviene senza il permesso di Dio. Gli incantesimi sono illusioni prive di consistenza⁴⁷⁵. Significativo – in quanto ci dà un'idea di cosa egli intenda per magia naturale – è il fatto che Wier non inserisca Della Porta nella categoria dei «maghi», definendolo, anzi, «solertissimus occultarum indagator»⁴⁷⁶.

2.2. La disputa con Jean Bodin

Non così il celebre filosofo e giurista francese Jean Bodin che, nella *Demonomanie des sorciers*, si scaglia contro l'interpretazione naturalizzante del fatto stregonico proposto da Della Porta accusando il «grand Sorcier Naepolitain»⁴⁷⁷, come lo definisce, di essere un mago venefico, considerando la *Magia naturalis* un «livre qui mérite le feu»⁴⁷⁸.

Nella *Réfutation des opinions de Jean Wier* Bodin chiama in causa ancora una volta «l'Italian Baptiste», mettendo in discussione, da un punto di vista medico, che la ricetta presentata nella *Magia naturalis* sia quella di un semplice sonnifero. Secondo l'Angioino, si tratterebbe di un veleno ben più pericoloso (da qui l'accusa di mago venefico) non trovandosi conferma nelle fonti mediche antiche né delle virtù soporifere degli ingredienti presentati da Della Porta, né della pratica da lui prevista di applicare l'unguento sul dorso, sulle cosce, sulla schiena o sulle braccia⁴⁷⁹.

⁴⁷³ Cfr. Zambelli, *Prefazione a L'ambigua natura della magia*, cit., p. XI.

⁴⁷⁴ Cfr. Valente, *Johann Wier*, cit., p. 84. Cfr. anche Zanier, *Ricerche sulla diffusione e fortuna del De incantationibus*, cit., pp. 57-58.

⁴⁷⁵ Cfr. Valente, *Johann Wier*, cit., pp. 194-195.

⁴⁷⁶ Cfr. Wier, *De praestigiis*, cit., p. 274.

⁴⁷⁷ Bodin, *De la démonomanie des sorcieres*, cit., *Preface de l'auteur*, p. 62.

⁴⁷⁸ «Nous en avons une histoire de recente memoire de la *Magie naturelle* Neapolitain, lequel recite avoir fait preuve d'une Sorciere qui se frotta de gresses toute nue, puis tomba pasmee sans aucun sentiment, et trois heures apres retourna en son corps disant nouvelles de plusieurs pays, qui furent averees. Vray est que l'Autheur du livre qui merite le feu, montre les moyens de le pratiquer», Ivi, p. 239.

⁴⁷⁹ «Car les herbes soporatives sont la Mandragore, le Pavot, le Solatre mortifere, le hioscyame ou hanebane, la cigue, et neantmoins il ne se trouva onc medicin Grec, Arabe, ou Latin, qui ait appliqué des unguents, sur le dos, sur les bras, sur les cuisses, pour endormir si bien la personne qu'elle ne sent douleur quelconque. Et s'il applique quelque chose exterieurement, c'est quelque fronteau sur la teste de semences froides corrigees par mistions, et fusions. Et quand à la gresse, c'est un precepte de medicine, qu'elle est chaude, et inflammative. Comment donc serviroit elle pour endormir, applique eau dos, ou sur le bras?», Ivi, pp. 459-460.

In verità, l'accusa di Bodin nei confronti di Della Porta si rivela alquanto tendenziosa. Va notato, infatti, come l'unguento stregonico dellaportiano non abbia il solo scopo di provocare il sonno (come sembra credere Bodin), ma anche di alterarlo, rendendolo 'oscuro'. Non è un caso che nel passo del secondo libro della *Magia naturalis libri IV* relativo a come fare sogni belli o mostruosi (immediatamente precedente a quello dell'unguento delle streghe), gli ingredienti proposti da Della Porta siano proprio appio, aconito, foglie di pioppo (per i sogni belli), e la fuligine (per i sogni tetri), tutti ingredienti presenti nella ricetta immediatamente successiva dell'unguento delle streghe. Riguardo agli ingredienti che sono collegati all'elemento del sangue come il sio che – si legge nel *Dioscoride* di Pietro Andrea Mattioli – secondo Galeno provocherebbe il mestruo⁴⁸⁰, o riguardo al classico ingrediente del sangue di pipistrello, è da notare come i sogni delle streghe siano sogni a sfondo sessuale e come il tipo sanguigno, secondo la classificazione della medicina umorale, sia collegato proprio a comportamenti lascivi. Stando a questo assunto, un accrescimento del sangue nelle streghe provocherebbe di fatto i loro sogni lussuriosi.

Per di più, il succo di appio, di aconito e di pentifillo sono, insieme al frumento, ingredienti di un'altra celebre ricetta relativa all'unguento delle streghe, quella presentata da Girolamo Cardano nel *De subtilitate*, opera di otto anni precedente alla prima *Magia naturalis*. Nonostante le due ricette non siano totalmente sovrapponibili⁴⁸¹, non è da escludere che Della Porta abbia consultato anche l'opera di Cardano. Va posto in evidenza come già Cardano inserisca la ricetta dell'unguento stregonico in un contesto onirico. Essa si chiude con un richiamo al mondo dei sogni. Secondo Cardano, tutto ciò che le streghe immaginano che stia loro accadendo, in realtà avviene *velut in somnis*, come in un sogno⁴⁸².

Ma è su un altro punto, il secondo che Bodin imputa a Della Porta, che la distanza tra i due si fa più marcata. Abbandonando le argomentazioni mediche, Bodin ricorda come per essere trasportate in volo alle streghe sia sufficiente saltare a cavallo di una scopa o di un paralume. Nella maggior parte dei casi noti in Italia esse raccontano di montare su di una capra, senza bisogno di ungersi con grasso alcuno. Ma, prosegue l'Angiovinò, quandanche le streghe facessero uso dell'unguento allucinogeno riferito da Della Porta, si tratterebbe comunque di estasi diabolica e non di un fenomeno naturale. Infatti, in taluni casi ai diavoli è permesso da Dio di separare l'anima dal corpo. È questo ciò che avviene nel caso delle streghe, la cui anima viene trasportata *realiter* nei luoghi in cui si tiene il Saba⁴⁸³.

⁴⁸⁰ P. M. Mattioli, *I Discorsi ne i sei libri della materia medicinale di Pedacio Dioscoride Anazarbeo*, Vincenzo Valgrisi e Baldassar Costantini, Venezia 1557, II, cap. CXVI, p. 265.

⁴⁸¹ Cfr. Balbiani, *La Magia Naturalis di Giovan Battista Della Porta*, cit., p. 58.

⁴⁸² «Lamiarum unguentum. Iuvantur ergo haec unguento, quo se totas perungunt. Constat ut creditur, puerorum pinguedine à sepulchris eruta, succisque apij, aconitique tum pentaphylli, siligineque. Incredibile dictu quanta sibi videre persuadeant: modo laeta, theatra, viridaria, piscationes, vestes, ornatus, saltationes, formosos iuvenes, concubitusque eius generis quales maxime optant reges quoque et magistratus cum satellitibus, gloriamque omnem ac pompam humani generis, multaue alia praeclara, velut et in somniis», Cardano, *De subtilitate*, lib. XVIII, cit., p. 639. Il richiamo all'elemento onirico *risale al Formicarius* di Nider, cfr. infra, p. 129.

⁴⁸³ Cfr. Bodin, *De la démonomanie des sorcieres*, cit., pp. 459-461.

Nella sua replica posta in apertura alla seconda edizione della *Magia naturalis* del 1589 e presente anche nell'edizione definitiva in volgare, il filosofo campano sceglie di non rispondere agli insidiosi dubbi di Bodin e si limita a ritorcere al proprio interlocutore l'accusa di eresia. Bodin è un eretico sfuggito per un soffio alla notte di S. Bartolomeo, meritevole – egli sì, qualora non si fosse convertito – della fine che auspicava per la *Magia naturalis*⁴⁸⁴.

La storiografia è oramai incline a escludere che sia l'opera del francese ad attirare l'attenzione dell'Inquisizione nei confronti di Della Porta⁴⁸⁵. La critica di Bodin coglie comunque nel segno, in quanto va a toccare un nervo scoperto della proposta dell'aportiana. Difatti, il passo incriminato dell'unguento non è certo passato inosservato in ambito cattolico se nelle edizioni volgari della *Magia naturalis libri IV* esso è stato prudentemente soppresso e l'opera messa all'*Indice*.

Riguardo al passo dell'unguento, nella *Magia naturalis* del 1589 Della Porta tratta l'affermazione presente nella prima edizione dell'opera, secondo la quale la ricetta della *pinguedo* gli sarebbe stata data dalle streghe. Egli dichiara ora di aver semplicemente riportato quanto già sostenuto nel *Malleus maleficarum*. Si tratta di una dichiarazione che, però, non trova riscontro dalla comparazione dei due testi.

Certo, il *Malleus* fa riferimento all'unguento in più luoghi. In una pagina assai macabra, gli inquisitori Institoris e Sprenger riportano un brano del *Formicarius* dell'inquisitore domenicano Johannes Nider (1380-1438) nel quale una strega svizzera confessa l'uccisione di bambini nelle culle per elaborare la *pinguedo*. Secondo la ricetta riferita dalla strega, i corpicini dei neonati, di preferenza non battezzati, sarebbero bolliti fino a farne staccare le carni dalle ossa. Dalla parte più solida esse ricaverebbero l'unguento atto ai loro trasporti. La parte liquida, invece, sempre secondo il racconto della *striga*, se bevuta con l'aggiunta di alcune cerimonie sarebbe in grado di rendere gli uomini sapienti e maestri della loro setta⁴⁸⁶. Nessun cenno ad

⁴⁸⁴ «Un certo Francese in un certo libro di Negromantia chiama me Mago, ò Negromante, e giudica questo mio libro impresso primieramente quando ero putto di quattordici anni, per hauer posto l'unguento delle streghe, quale io descrissi a dimostrar le frodi del Demonio, e delle Streghe, che queste cose che vengono per virtù naturali ci inserissero le superstizioni, il quale io ho trascritto da libri di Teologi lodatissimi del *Malleus maleficarum*. Di grazia in che ho io peccato? perché mi attribuisce quel nome di Mago? Ma io hauendo dimandato molti Cavallieri Christiani, e Principi Francesi, i quali per cortesia venendo in Napoli mi vengono a visitare, che huomo fusse costui, mi risposero essere un'Heretico, il quale nella festa di S. Bartolomeo, nel qual giorno volevano uccider tutti, si buttò per una finestra per non essere ucciso, e scampò dal periglio: io intanto, facendo quell'ufficio, che ad un gentil'huomo, e Christiano par mio si conviene, per questa ingiuria pregherò l'altissimo DIO, che tal'huomo rivolto alla Chiesa Romana Cattolica, convertito, non sia egli brusciato vivo, come egli condannava il mio libro», Della Porta, *Della magia naturale*, prefazione dell'Autore, cit., p. n.

⁴⁸⁵ M. Valente, *Bodin in Italia. La Démonomanie des sorcieres e le vicende della sua traduzione*, Centro Editoriale Toscano, Firenze 1999, p. 44.

⁴⁸⁶ «Modus iste est. Nam infantibus, nondum baptizatis precipue, insidiamur, vel etiam baptizatis, presertim quando signo crucis non muniuntur et orationibus. Lector, aduerte quod ideo non baptizatis precipue insidiantur instinctu diaboli, vt non baptizentur. Sequitur: "Hos in cunabulis vel ad latera iacentes parentum cerimonijs nostris occidimus, quos, postquam putantur oppressi esse vel aliunde mortui, de tumulo clam furto recipimus et in caldari decoquimus, quousque euulsis ossibus tota caro efficitur pene potabilis. De solidiore materia vnguentum facimus nostris voluntatibus et artibus ac transuectionibus accomodum. De liquidiore vero humore flasconem, vt vtrem, replemus, de quo is qui potatus fuerit additis paucis cerimonijs statim conscius efficitur et magister nostre secte», Henricus Institoris, O. P., Jaco-

altri ingredienti oltre al grasso di bambini né, soprattutto, alle modalità del suo utilizzo.

In un altro luogo, dedicato al trasporto delle streghe, il *Malleus* torna sull'argomento. Gli inquisitori riferiscono che esse preparano l'unguento col grasso di bambini non ancora battezzati e che usano tale preparato spalmandolo su una sedia o su un pezzo di legno, oggetti a bordo dei quali compiono il loro volo magico. L'unguento, precisano ora i due inquisitori, ha il solo scopo diabolico di privare i bambini della salvezza ed è il diavolo che compie il prodigio del volo, come prova il fatto che tale trasporto avviene anche senza unguento. Talvolta, proseguono, il maligno trasporta le streghe con animali immaginari, ossia diavoli sotto mentite spoglie, o semplicemente per mezzo di un potere operativo a lui intrinseco⁴⁸⁷.

Nessuna traccia della dettagliata ricetta riferita da Della Porta, né del possibile utilizzo dell'unguento per contatto col corpo delle streghe. D'altronde, nel *Malleus* i due inquisitori sembrano propendere per un'interpretazione del volo delle streghe quale volo reale operato per mezzo di diavoli.

In effetti, l'idea che l'unguento agisca per contatto sul corpo delle streghe (e non su oggetti esterni quali una sedia o un pezzo di legno) è rintracciabile non nel *Malleus*, ma nel *De strigibus* dell'inquisitore Bartolomeo Spina⁴⁸⁸, testo che, come ha dimostrato Alfredo Perifano⁴⁸⁹, ha presente anche Gianfrancesco Pico della Mirandola nell'atto di redigere la sua *Strix*. Come è emerso dalla nostra indagine, un riferimento all'unguento applicato per contatto sul corpo delle streghe, precedente a quello di Spina, è rintracciabile nel *De situ Japygiae* di Galateo, autore operoso a Napoli e laureatosi in Medicina a Ferrara, città, quest'ultima, nella quale Spina svolge il ruolo di vicario dell'Inquisitore Antonio Beccari nel biennio 1518-1520, vale a dire in anni assai prossimi alla lavorazione del *De strigibus*.

Riguardo poi all'idea (anch'essa accolta da Gianfrancesco Pico nella *Strix*) che l'unguento provochi un volo non reale, ma immaginario, il testo a cui guardare non è, ancora una volta, il *Malleus*, ma – volendo restare nell'ambito della letteratura demonologica a cui pure il *Malleus* attinge – il *Formicarius* di Nider. In questo ma-

bus Sprenger, O. P., *Malleus maleficarum*, edited and translated by Christopher S. Mackay, 2. Voll, Cambridge University Press, Cambridge 2006, vol. I, II, 2, p. 397. Il brano è una fedele trascrizione di un passo di J. Nider, *Formicarius*, Impensis Pauli Zeisingii, Typis Salomonis Schnorri, Helmeftadii MDCXCII, V, 3, p. 546.

⁴⁸⁷ «Modus autem transferendi talis est. Nam vt ex precedentibus patuit, vnguentum ex membris puorum, precipue interemptorum ab eis ante baptismum, conficere habent et ad demonis instructionem sedile aliquod aut lignum inungere, quo facto statim in aera feruntur, et hoc siue de die siue de nocte, visibiliter seu etiam, si id volunt, inuisibiliter secundum quod demon et obstaculum alicuius corporis alterum corpus occultare potest, vt in prima parte tractatus de prestigiosa apparitione operum demonum patuit. Verum licet demon per tale vnguentum vt plurimum huiusmodi practicat in finem vt baptismi gratia infantes priuat et saluatione, tamen et absque his pluries efficere visus est, vbi per animalia que vtique non animalia vera sed demones sub formis illis existentes ipsas transuexerunt, aut etiam sine aliquo exteriori adminiculo solummodo demonis virtute inuisibiliter operante interdum transferuntur», Institoris, O. P., Sprenger, O. P., *Malleus maleficarum*, cit., II, 3, p. 408.

⁴⁸⁸ B. Spina, *Quaestio de strigibus: unacum tratatu de praeeminentia S. Theologiae et quadruplici Apologia de Lamiis contra Ponzinibium*, In Aedibus Populi Romani, Roma 1576, cap. XVIII, p. 51.

⁴⁸⁹ Cfr. Pic de la Mirandole, *La Sorcière*, cit., pp. 169-171, note 49 e 50.

nuale, sulla scorta della lezione del *Canon episcopi*, il volo delle streghe è spiegato alla luce di un delirio onirico⁴⁹⁰.

Resta ora da chiedersi: perché Della Porta dichiara di rifarsi al *Malleus maleficarum*, nonostante ciò non trovi nessun effettivo riscontro nei suoi testi? Perché non argomentare e difendere la propria posizione in materia di stregoneria riprendendo quella letteratura demonologica che pure sarebbe risultata utile a tale scopo?

In verità, il Della Porta della maturità – trovandosi a operare in un clima abbastanza complesso come quello controriformista – avrebbe utilizzato altre volte una strategia argomentativa incline a ricorrere a una falsa *auctoritas*. Della Porta fa questo, per esempio, nella *Coelestis physiognomonìa*, allorquando, nel tentativo di giustificare la possibilità di prevedere razionalmente, tramite una tecnica umana, il futuro degli individui (possibilità messa al bando dalla bolla *Coeli et terrae* di Sisto V nel 1586), sceglie di inserire nel proprio discorso un curioso elogio dell'acerrimo nemico dell'astrologia predittiva, Giovanni Pico della Mirandola, del quale poi ribalta punto per punto le tesi.

Riguardo al perché Della Porta scelga di dichiarare platealmente di essersi rifatto al *Malleus*, nonostante ciò non trovi alcun riscontro testuale, si può ragionevolmente sostenere che egli voglia innanzitutto far dimenticare ai suoi primi lettori, ossia agli inquisitori, tanto lo scabroso richiamo della prima *Magia naturalis* alla frequentazione diretta delle streghe («ero putto di quattordici anni»), quanto l'interpretazione naturalista e a-demonica della stregoneria (da qui, l'affermazione: «io ho trascritto da libri di Teologi lodatissimi del *Malleus maleficarum*»). In altre parole, Della Porta, come farà anche nella successiva *Coelestis physiognomonìa*, sta cercando di cancellare le tracce delle scabrose origini del proprio percorso intellettuale. Ciò al fine di rendere pubblicabile – siamo nel 1589 – la seconda edizione della *Magia naturalis*⁴⁹¹.

In effetti, il giovanile richiamo alla frequentazione delle streghe nel momento della preparazione dell'unguento, proprio se riletta alla luce del *Malleus maleficarum* – e, ben inteso, della fama di Mago (con tutte le ambiguità che questo appellativo porta con sé nel maturo Cinquecento) di cui gode Della Porta – avrebbe gettato su di lui un'ombra a dir poco sinistra.

Nel *Malleus*, le streghe avevano insinuato qualcosa circa la presenza di alcuni individui durante i loro rituali. Costoro, stando al loro racconto, bevendo la parte liquida dell'unguento da esse preparato sarebbero divenuti maestri della loro setta. La frequentazione diretta delle streghe raccontata da Della Porta, se riletta alla luce di questo passo del *Malleus*, avrebbe potuto portare il malizioso inquisitore all'identificazione di Della Porta stesso con uno dei «maestri» frequentatori delle sette stregoniche. Da qui, probabilmente, la necessità del filosofo campano (proprio alla luce della fama di «grande stregone» alimentata da Bodin) di rimarcare la sua estraneità a questa tipologia di consuetudini: 1. affermando di aver semplicemente trascritto quanto riportato dal *Malleus*, nonché, 2. riconducendo l'episodio dell'incontro con le streghe all'ingenua vanteria di un ragazzino.

⁴⁹⁰ Cfr. Nider, *Formicarius*, cit., II, 4.

⁴⁹¹ Cfr. Valente, *Della Porta e l'Inquisizione*, cit., pp. 415-34.

D'altronde, tornando alla *querelle* tra Bodin e Della Porta, ciò che appare evidente è che essa si presenta come uno scontro tra due visioni antitetiche della natura e dell'uomo. L'inquietante riferimento dell'aportiano alla frequentazione delle streghe, pur non secondario, resta sullo sfondo di un dibattito che ha ben altre problematicità.

Bodin si rende conto del reale obiettivo di Della Porta: negare l'azione diabolica nel fenomeno stregonico riconducendolo al piano naturale. Ciò che il francese non può assolutamente accogliere è questa naturalizzazione integrale della stregoneria prospettata nella *Magia* del '58 e che, in effetti, già il *Malleus maleficarum* aveva ritenuto improponibile⁴⁹².

D'altro canto, come ha posto in evidenza Germana Ernst⁴⁹³, l'oggetto del contendere è anche il significato da attribuire alla nozione di *veneficium*. Della Porta era stato chiamato in causa da Bodin in questa scottante questione poiché fonte esplicita di Wier, secondo il quale i *veneficia* non sarebbero stati altro che pratiche detestabili e da punire, ma pur sempre naturali (il riferimento è alla possibilità per le *veneficae*, che sono altro dalle *lamiae*, vecchie, ignoranti e illuse, di procurare dei danni a persone o animali per mezzo di veleni). Per Bodin, invece, i *veneficia* sono pratiche compiute sempre all'interno di un'alleanza con forze diaboliche. Dal canto suo, Della Porta dichiara che in natura vi è tanto il buono quanto il cattivo⁴⁹⁴, propugnando così una sorta di «agnosticismo naturalistico» del tutto incomprensibile per chi, come Bodin (ma l'ombra del *Malleus* è sempre incombente)⁴⁹⁵ scorge nella natura il

⁴⁹² «Tantummodo hec sufficient aduersus illos qui huiusmodi corporales transuentiones aut omnino negant aut quod solummodo imaginarie et fantastice fiant affirmare conantur, qui vtique in suo errore si relinquerentur, parum esset, imo nec aduertendum, dummodo in fidei contumeliam ipsorum error non vergeret. Attento autem quo dillo errore non contenti, etiam alios inserere et publicare in maleficarum augmentationem et fidei detrimentum non verentur, dum asserunt quod omnia maleficia que eis iuste tanquam instrumentis demonum vere et realiter imputantur, eis tantummodo imaginarie et illusorie tanquam innoxix esse imputanda, sicuti et ipsa transuectio fantastica, vnde et pluries impune in magnam creatoris contumeliam et grauissimum iam ipsorum augmentum remanserunt, nec argumenta etiam a principio eis adducta suffragari possunt. Nam primum cum allegant capitulum "Episcopi" (xxvi q. v), vbi asseritur quod tantum fantastice et imaginarie transferantur, quis tam insipiens qui velit concludere quod non possint etiam corporaliter transferri?», Institoris, O. P., Sprenger, O. P., *Malleus maleficarum*, cit., p. 409.

⁴⁹³ 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*, a cura di M. Torrini, Guida, Napoli 1990, pp. 167-97: p. 177.

⁴⁹⁴ «Praeterea multa sunt noxia et malefica, quae in manus impiorum improborumque hominum peruenientia, damnum alicui inferre possent. Quid igitur faciendum? Profligetur, reiiciatur invidia, vincat posteris iuvandi voluptas, augustissimae Naturae magnalia non occultanda, non reticenda, ut in eis summa Dei potestas, benignitas et sapientia laudetur, colatur et veneretur», I. B. Portae *Magiae naturalis libri viginti*, cit., Ad lectorem praefatio, p. 2.

⁴⁹⁵ L'avversione a ogni forma di agnosticismo naturalista è elemento che appare comune al *Malleus maleficarum* e alla *Démonomanie*. Nella sua ampia trattazione riguardante la ricezione della *Démonomanie* di Bodin in Italia, Michaela Valente fa tuttavia notare come la *Démonomanie* sia portatrice di una visione della superstizione in parte differente da quella del *Malleus Maleficarum*. Nel *Malleus*, per esempio, «si consiglia ai giudici di procurarsi sale benedetto, reliquie di santi, di farsi il segno della croce, di interrogare le streghe di spalle, di bere cera benedetta e altre precauzioni che la *Démonomanie* non prevede perché sarebbero segni di superstizione e di idolatria. Bodin ha una visione della fede tale per cui le pratiche dettate dalla superstizione pagana non devono corromperla». Si tratta di idee che probabilmente

teatro di forze spirituali buone o malvagie cui Dio, il solo detentore del potere sulle cose del mondo, dà la possibilità di agire⁴⁹⁶. Pertanto, secondo l'impostazione di Bodin, nessuno spazio è concesso all'azione autonoma del mago sulla natura, come invece sostiene Della Porta, né, tantomeno, è possibile sostenere un qualsivoglia approccio indifferentista nell'ambito della ricerca naturale: elemento, ben inteso, estraneo tanto a Wier, quanto alle proposte di quei demonologi secondo i quali, pur essendo il viaggio stregonico una mera illusione, resta centrale il ruolo del patto (sia esso esplicito o implicito) col demonio. Secondo il francese, il mago può soltanto allearsi con l'una o con l'altra delle forze spirituali in campo. In un'azione evidentemente malvagia come la stregoneria, l'alleato non può essere che il diavolo⁴⁹⁷.

Siamo di fronte a una posizione totalmente altra rispetto a quella di chi, come Della Porta, tende costantemente a ridurre il male a un maleficio e il bene a un beneficio attingibili dal seno della natura. Il «morso del diavolo», col suo rievocare nel nome l'azione del maligno, o la «spina santa» che, secondo la tradizione popolare avrebbe trafitto il capo di Gesù sulla croce, non sono altro, per Della Porta, che i nomi di erbe curative dotate dal cielo astrale di virtù naturali proprie, in una visione neutra, agnostica di quella che il filosofo chiama significativamente «la grande machina del mondo»⁴⁹⁸.

L'impressione è che, in questa «machina» ben congegnata che è la natura, Della Porta non conceda ai diavoli che il vano e nominale ruolo di autori di inganni illusori. Ma si tratta, per l'appunto, di una concessione puramente fittizia se è vero che, fin dalla prima *Magia naturalis*, i fenomeni meravigliosi e finanche l'illusione stregonica sono spogliati da ogni orpello demonologico e ricondotti puntualmente a un discorso razionale. Ma Della Porta fa di più. Nella *Magia naturale* in venti libri, nell'atto di trattare la questione dei 'giochi' naturali solitamente attribuiti a torto al piano diabolico, egli afferma che si tratta sempre di un'arte scenica 'meravigliosa', di un «maraviglioso vedere»⁴⁹⁹ frutto della tecnica e dell'ingegno del mago naturale⁵⁰⁰. I diavoli sembrano tramutarsi, tanto è marginale il loro ruolo nelle cose del mondo, in mere illusioni.

Il passo, forse, non è compiuto, ma è certamente breve.

2.3. Un *Malleus rovesciato*? Piante, pietre e amuleti nel *Criptologiae liber primus*

La scivolosa equivocità di un argomento tanto scabroso come quello demonologico – sepolta sotto gli «scrupoli di probità tecnica» che avrebbero contraddistinto tanta parte della produzione matura di Della Porta, ma anche sotto i timori per

hanno «concorso a segnare il destino dell'opera all'*Indice*», Valente, *Bodin in Italia*, cit., p. 96. Cfr. infra, p. 134.

⁴⁹⁶ Ernst, *I poteri delle streghe tra cause naturali e interventi diabolici*, cit., p. 179.

⁴⁹⁷ Ivi, p. 181.

⁴⁹⁸ G.B. Della Porta, *Della Taumatologia libro Quinto*, in *Taumatologia e Criptologia*, a cura di R. Sirri, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2013, pp. 11-12.

⁴⁹⁹ Della Porta, *Della magia naturale*, cit., VII, 17, pp. 247-248.

⁵⁰⁰ Su questo mi sia permesso di rimandare a D. Verardi, *Arti magiche e Arti liberali nel Rinascimento*, cit., pp. 135-137.

un’Inquisizione sempre più vigile⁵⁰¹ – sarebbe tornata a velare molte pagine superstiti della tarda e solo abbozzata *Taumatologia*.

L’incompletezza e la disomogeneità dei materiali a noi pervenuti – disomogeneità che si palesa anche nel bilinguismo, latino e volgare, dei testi a nostra disposizione – hanno indotto Oreste Trabucco a sottolineare il rischio di disegnare la struttura della *Taumatologia* «*ex post*»⁵⁰². Le sollecitazioni dello studioso inducono ad approcciare questo materiale con molta prudenza. D’altronde, anche Raffaele Sirri, dalle pagine introduttive al volume di *Taumatologia e Criptologia* apparso per le sue cure presso l’edizione nazionale delle opere di Della Porta, afferma che «lo stato delle carte consiglia cautela»⁵⁰³. Ciò non toglie che, con le opportune accortezze, sia possibile individuare in queste pagine alcuni elementi utili a illuminare taluni aspetti della magia naturale dell’aportiana. Uno tra questi è il controverso rapporto che essa instaura con le tesi sostenute nel *Malleus Maleficarum* (ampiamente recepite nei trattati demonologici del primo Seicento) circa la magia naturale⁵⁰⁴.

Nel prologo di *Criptologia*⁵⁰⁵, nel quale è possibile avvertire tutta la drammatica contorsione del pensiero controriformista, Della Porta afferma che lo scopo del libro è quello di insegnare il maggior numero possibile di fenomeni mirabili che riguardano le erbe, le pietre e tutti i restanti semplici, facendo a meno di ogni elemento superstizioso, di ogni rito magico. Le cause occulte dei fenomeni straordinari sono celate nel grembo della natura e solo apparentemente esse si generano *contra naturae*

⁵⁰¹ R. Sirri, *Introduzione* a G.B. Della Porta, *Taumatologia e Criptologia*, a cura di Raffaele Sirri, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2013, pp. IX-XL: p. XIX.

⁵⁰² O. Trabucco, *Edizioni dell’aportiane antiche e nuove*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana» III, 2015, pp. 497-534: p. 499.

⁵⁰³ Cfr. Sirri, *Introduzione* a Della Porta, *Taumatologia e Criptologia*, cit., p. XVII.

⁵⁰⁴ Le pagine della *Taumatologia* mostrano come Della Porta aderisca ai dubbi che le élites colte europee, dopo la pubblicazione del *De prestigiis* di Wier, iniziano a nutrire nei confronti di quell’ossessione demonica sottesa al fenomeno della caccia alle streghe. Nonostante non si registri una univocità nelle rispettive reazioni, è possibile individuare due fronti e che prescindono dall’appartenenza al cattolicesimo o alla Riforma. Contro Wier si schierano Bodin, Erasto, Peter Binsfeld e Martin Delrio, mentre a favore si schierano Ewich, Godelmann, Hermann Witekind (Lercheimer) e Cornelius Loos. Cfr. Valente, *Johann Wier*, cit., p. 250.

⁵⁰⁵ «Huius praesentis voluminis scopus est docere quamplurima herbarum, lapidum, reliquorumque simplicium mirabilia, nulla interveniente caeremonia, omni explosa superstitione: quorum occultae causae cum penitiorae naturae gremio delitescant, contra naturae normam generari et supra humanae mentis videntur [captum]. Haec vero a daemonibus mortalibus manifestata sunt, quae divino ictu percita, etsi gratuita dona, non tamen naturalia perdidierunt, scilicet rerum naturae virtutes cognoscendi. Daemonia igitur, veritatis et bonitatis nescia, non ut hominibus obsequantur, sed ut eos in abyssum detrahant et in sempiternum religent, et ut ceremoniis et Ecclesiae sacramentis abutantur, naturalibus rebus verba, superstitiones et sacra ingerunt, ut effectus, quos per se naturaliter res praestant, ex verbis et characteribus provenire existiment ut homines sub specie recti facilius fallant, incognita verba, quae blasphemiae et maledictiones sunt, sanctorum et Dei nominibus immiscent, qui postea, necessitate vel curiositate coacti, ea operando peccent. Quod cum saepius mecum ipse animadverterem, coepi medicorum volumina typis excussa et manuscripta devolvere quae caeremoniis et futilibus verbis plena erant; et novi effectus ex naturalibus causis provenire, et ea simpliciter experiendo ac veritatem nanciscendo, fraudem et demoniacam astutiam detexi. Nec parum mecum exsulto septuaginta annorum spatium (etsi non aliud) hoc solum cognovisse et ut aliis ansam experiendi praebeam, quae cognovi perutilia et mirabilitate plena demonstrabo», Della Porta, *Criptologiae liber primus, Proemium*, in *Taumatologia e Criptologia*, cit., p. 101.

normam. I demoni, che conoscono tali virtù occulte, le hanno rivelate agli uomini ammantandole di superstizioni, di riti, di formule del tutto inefficaci, al solo scopo di farli dannare. In verità, questi effetti meravigliosi dipendono da cause del tutto naturali, come prova l'esperienza. La più grande scoperta che Della Porta si gloria di aver fatto in settant'anni di laboriosa ricerca è l'aver dimostrato, sperendoli, che quegli effetti possono verificarsi anche senza i rituali superstiziosi di cui, secondo una certa letteratura medica, si sarebbe dovuto fare uso. In questo modo, Della Porta sintetizza quello che è stato il suo contributo allo sviluppo del sapere naturale, ossia l'aver ricondotto le virtù occulte dei fenomeni straordinari alle regole della natura.

Il bersaglio dichiarato sono i libri «medici» che danno credito alle sporcizie rivelate dai demoni, ma non è peregrino scorgervi tanta parte della letteratura demonologica del tempo che, richiamandosi al *Malleus Maleficarum*, contribuisce – per dirla con Wier – alla crescita «satanae tyrannis»⁵⁰⁶. D'altronde, a riprova di quanto sia frastagliato il fronte dei demonologi, va posto in luce come anche Bodin, nemico giurato delle posizioni di Wier e di Della Porta (a loro volta non sovrapponibili), nella *Démonomanie* auspichi il ritorno a una fede scevra da quegli elementi superstiziosi che caratterizzano l'impostazione dei seguaci del *Malleus maleficarum*. L'Angevinò ben poco ha da spartire col *Malleus* allorquando i due inquisitori consigliano ai giudici di proteggersi dalle streghe con sale benedetto e reliquie di santi, raccomandandosi di interrogarle di spalle e di bere cenere benedetta. Questi e altri elementi scaramantici, secondo Bodin, sono superstizioni pagane che corrompono la fede⁵⁰⁷.

Pur da un versante non sovrapponibile né a quello del *De prestigiis* di Wier, né a quello della *Démonomanie* di Bodin, anche il *Criptologiae liber primus* è teso a ribaltare alcune tesi sostenute nel *Malleus* e largamente condivise dalla trattatistica demonologica controriformista dei primi del Seicento. Ciò che è interessante notare è come ciò avvenga anche tramite la riproposizione implicita delle tesi sostenute in uno dei più celebri e autorevoli trattati di demonologia, fonte esso stesso del *Malleus*, vale a dire il *Formicarius* di Nider.

Addentrandosi nella trattazione dell'aportiana si scorge chiaramente come l'obiettivo polemico di Della Porta siano, nello specifico, le tesi accolte dai demonologi riconducibili soprattutto alla *Quaestio V* della Prima Parte del trattato di Institoris e Sprenger. Vediamole nel dettaglio.

Nella *Malleus* è possibile ritrovare un'ampia e assai trasparente argomentazione circa l'improponibilità nella credenza nel potere naturale di erbe, amuleti e armonie. Nella *Questio V* della Parte prima, dopo aver negato che le stregonerie si compiano per mezzo della voce e delle parole per il concorso delle virtù delle stelle (elemento, questo, che risale alla dottrina del *De radix* di Al-kindi), i due inquisitori sostengono

⁵⁰⁶ Wier, *De prestigiis*, cit., p. 20. Su questo cfr. Valente, *Johann Wier*, etc., cit., pp. 82-83, nonché Valente, *Bodin in Italia*, cit., p. 96.

⁵⁰⁷ Su questo cfr. Valente, *Bodin in Italia*, cit., p. 96. Questa concezione della fede, insieme alla critica aperta ad Aristotele, al culto delle immagini, al favore accordato a una religiosità scevra da cerimonie e da pratiche esteriori e al riconoscimento dell'Ebraismo, è tra i motivi che spiegano la condanna e la censura del testo da parte delle autorità ecclesiastiche romane. Si tratta, infatti, di elementi che contrastano con le idee della Chiesa di Roma. Cfr. Ivi, p. 71.

che piante e virtù naturali non impediscono l'azione dei diavoli, né si sostituiscono a essi. Stesso discorso è possibile fare per le armonie, per i canti e per l'uso improprio degli amuleti in medicina, su cui grava la condanna di Sant'Agostino:

Certum est autem quod herbe et armonie multum possunt immutare dispositionem corporis et ex consequenti motus sensualitatis. Hoc patet de herbis, cum quedam inclinant ad leticiam, quedam ad tristiciam, et sic de alijs. Hoc etiam patet de armonijs per philosophum viij *Politicorum*, vbi vult quod diuerse armonie habent prouocare diuersas passiones in homine. Hoc etiam refert Boecius in *Musica* sua et autor *De Ortu Scientiarum*, vbi loquens de vtilitate musice dicit quod valet ad curandum vel alleuiandum diuersas infirmitates, et ita patere potest quod ceteris paribus sit vexatio debilior.

Non autem video quomodo herbe vel armonie possint in homine dispositionem aliquam causare propter quam homo nullo modo posset a demone vexari, si tamen permitteretur, quia diabolus mouendo solum motu locali vapores et ipsos spiritus inordinato motu posset hominem multarum vexare. Herbe autem vel armonie nullam dispositionem causare possent in homine sua naturali virtute per quam prohibetur demon predictam commotionem facere. Contingit tamen quandoque quod diabolo non permittitur hominem vexare nisi vexatione ita parua quod per aliquam fortem dispositionem ad contrarium tolleretur totaliter, et tunc alique herbe vel armonie possent corpus hominis ita ad contrarium disponere quo dilla vexatio totaliter ammoueretur. Verbi gratia, diabolus quandoque posset hominem vexare vexatione tristicie ita debiliter quod per aliquas herbas vel armonias que haberent causare dilatacionem et diffusionem spirituum qui sunt motus contrarij tristicie totaliter ammoueretur illa tristicia. Contra autem Augustinus (li. j. *De doctrina Christiana*) condemnat ligaturas et quedam alia de quibus ibi diffusius scribit, hoc attribuens arti magice, hoc est quantum ad illud quod non possunt ex sua naturali virtute, quod patet ex hoc quod dicit sic: "Ad hoc genus pertinent omnes ligature atque remedia que medicorum condemnat disciplina," in quo satis patet quo dilla condemnat quantum ad vsum respectu cuius non habent aliquam efficaciam ex sua naturali virtute⁵⁰⁸.

Si tratta di elementi la cui legittimità è strenuamente difesa nelle pagine di *Criptologia*. Ciò che è interessante notare è come Della Porta preservi l'impostazione magico-naturale non tanto, o non solo, richiamandosi alla letteratura classica sull'argomento, ma anche alle medesime fonti utilizzate dai detrattori di quest'arte, con una speciale predilezione per Sant'Agostino e per le Sacre Scritture:

Dominus Augustinus libro De spiritu et anima probat in humano spiritu, post corporis extabescenciam, eandem substantiam inesse, quae sensualibus rebus subiaceat, ut igni aliisque rebus. Exemplum in sacra pagina habemus, aliisque doctissimis authoribus. Sexto Tobiae capite, Raphaelis angeli iussu, partem iecoris cuiusdam piscis super prunas assatam, illius fumo daemonium e Sarra deiecit. Eodemque angelo praecipiente, partem eiusdem piscis ustulatam posse a viris et mulieribus spiritus fugare⁵⁰⁹.

⁵⁰⁸ Institoris, O. P., Sprenger, O. P., *Malleus maleficarum*, cit., p. 280.

⁵⁰⁹ Della Porta, *Criptologiae liber primus*, in *Taumatologia e Criptologia*, cit., p. 102.

La figura dei demoni-diavoli tratteggiata nelle pagine dell'aportiane ben si concilia con la proposta di Psello, a cui aderiscono in modi diversi i maghi naturali Cardano, Campanella, Fludd, Agrippa e, con finalità differenti, Wier. Psello, disponibile nel Rinascimento tramite la traduzione affatto fedele di Ficino che ne accentua quest'aspetto, degrada il demone dal livello spirituale a quello materiale, rendendolo sia capace di procurare danno, che di essere esso stesso sensibile alla sofferenza fisica⁵¹⁰. Tuttavia, una medesima impostazione è possibile rintracciarla nel *Formicarius* di Nider, dove, tramite le medesime autorità bibliche poi utilizzate da Della Porta, si sostiene la possibilità che erbe e preparati naturali possano agire contro le allucinazioni demoniache.

Questa materializzazione del demone-demonio conduce Della Porta a sostenere che le stesse possessioni non sono poi così diverse dall'epilessia, essendo curabili tramite il medesimo procedimento naturale. D'altronde, «Kirannides, fel inunctum, fel inunctum oculis, albuginem curat et iecur liberat ab epilepsia, nec epileptici a daemoniacis multum absunt»⁵¹¹.

È quindi fuor di dubbio, secondo Della Porta, che le erbe curino dalle possessioni e finanche dai malefici diabolici. In un passo del terzo capitolo, cruciale per comprendere il suo discorso, Della Porta precisa cosa debba intendersi per demone:

Multae sunt herbae contra maleficia pollentes, quibus in variis eius afflictionibus uti poterimus et contra daemones. Daemonia vocabant antiqui, et lemures non autem, odioso et infecto hoc nomine, malignos spiritus vocamus, hominumque inimicos et vexatores et seductores sive noctu sive interdium occursaculis et peniculamentis nobis observantur⁵¹².

Il discorso è chiaro. I demoni che è possibile curare con le erbe sono proprio i diavoli della tradizione cristiana e non le anime dei morti, come ritenevano gli antichi. D'altronde, rimarca Della Porta, sono ben note alla letteratura classica (Dioscoride, Plinio, Marcello, Ovidio), nonché alla cultura popolare, le virtù di alcune erbe capaci di curare dai malefici diabolici. Si pensi al «rhamnus», che Marcello chiama «herbam salutarem» e che il popolo denomina «spinam sanctam», in quanto avrebbe trafitto il capo di Gesù Cristo in croce, e che ha proprietà curative riguardo alle affezioni della milza. Si tratta di una virtù conferitale dal cielo contro i demoni. Essa infatti ha potere contro i venefici. La «Scyllam», se posta sulla porta, allontana il pericolo di fattura. Anche la «ruta», o la pianta detta «clematis» e che il popolo chiama «flammullam» o anche «morsum diaboli», sono odiate dai demoni in virtù del loro odore.

⁵¹⁰ Si tratta di posizioni perentoriamente condannate dalla demonologia agostiniana del *Malleus* e dai *Disquisitionum magicarum* (che, non a caso, disapprovano l'opera di Psello).

⁵¹¹ Della Porta, *Criptologiae liber primus*, in *Taumatologia e Criptologia*, cit., p. 106.

⁵¹² *Ibid.* Sulla complessa vicenda della demonologia rinascimentale e sulla distinzione tra il demone (buono) della tradizione neoplatonico-ficiniana e i demòni della tradizione cristiana cfr. A. Maggi, *Angeli, demoni, diavoli*, in *I vincoli della natura*, cit., pp. 119-134 e, dello stesso, *Satan's Rhetoric. A Study of Renaissance Demonology*, University of Chicago Press, Chicago 2001, nonché *In the Company of Demons. Unnatural Beings, Love, and Identity in the Italian Renaissance*, University of Chicago Press, Chicago 2006.

Il discorso di Della Porta – che sembra riprendere ancora una volta una suggestione del primo libro del *De occulta philosophia* di Agrippa⁵¹³ – si estende anche al potere naturale degli amuleti, che vengono tuttavia depauperati dei caratteri e delle formule previsti dalle ricette originali tramandate dagli antichi. Argomento di trattazione non sono soltanto gli amuleti atti a curare affezioni del corpo, come quello proposto da Marcello atto a curare i dolori del colon⁵¹⁴ e che il *Malleus* sembra tollerare, ma anche quelli che non hanno nulla da spartire con la medicina, quali gli amuleti (per lo più pietre) in grado di favorire l'amore coniugale⁵¹⁵ o quelli capaci di curare l'impotenza maschile (per lo più parti di animali, come i testicoli del gallo)⁵¹⁶. Della Porta prevede un rimedio anche contro l'amuleto che fa impazzire gli uomini soggiogandoli alle loro amanti, ossia il magnete bianco, cui le fattucchiere aggiungono riti e formule del tutto inefficaci. Il potere della pietra, spiega Della Porta, è completamente naturale, e tra le sue virtù vi è anche quella opposta, ossia quella di riunire i mariti alle legittime consorti. Inoltre, qualora l'uomo porti con se un cuore di cornacchia maschio e la donna un cuore di cornacchia femmina, ciò favorirà la loro unione⁵¹⁷.

Se, inoltre, le concubine rendono folli d'amore gli uomini facendo loro bere un filtro composto dal proprio mestruo, è possibile curarli con un preparato fatto di terra di Lemno in acqua di maggiorana, insieme a unguento di muschio, mentre si agitano nella mano chiroteche e palline, e si prega «ut a cerebro maligni subrecti halitus amoveantur et animales spiritus recreentur»⁵¹⁸.

⁵¹³ Agrippa, *De occulta philosophia libri tres*, cit., Liber I, Cap. 40, pp. 158-159.

⁵¹⁴ «Aliud reperis remedium ad coli dolorem apud Marcellum. Scribere debes in lamella aurea, et graphio aureo inscribes characteres, luna vigesima prima, et laminam ipsam mitte intra tubulum aureum et desuper operire; vel involve tubulum ipsum pelle caprina et caprina conigra ligare in pede dextro si dextra pars colo laborabit, aut in sinistra si ibi causa fuerit habere debebit. Sed dum utitur, quis hoc prae-ligamine absteinat a Venere, ne mulierem aut praegnantem contingat aut sepulchrum ingrediatur, omnia servare debebit. Sed caprae membra colo medentur et praesertim coitus abstinentia, idque per multos dies; nec carmina nec characteres prosunt quicquam», Della Porta, *Criptologiae liber primus*, in *Taumatologia e Criptologia*, cit., pp. 110-111.

⁵¹⁵ «Proinde, cum sint in herbis atque lapidibus vires et dissolutivae et rursus congregativae, sintque multo maiores in rebus naturisque maioribus, potest cuique ad coitum nixus intendere; eius modi rebus adhibitis atque ab his ipsis sine artis opera amor accendi tractusque fieri», Ivi, p. 113.

⁵¹⁶ «Sed ad remedia veniamus. Picus apud Kirannidem, et pica apud Arnaldum assa elixave comesta incantatione ligatos solvit et sanat, et ego periculum vidi. Testiculi galli lecto suppositi efficiunt ut coeant in lecto sponsi», Ivi, p. 112.

⁵¹⁷ «Est magnes albus apud mulierculas et effascinatrices infames ad amores conciliandos. Illis adnectendo infames caeremonias et diras imprecationes quas non ego varias apud varias mulieres conspicerem, animo concepi a daemone eius virtutem occultam sciri, sed additus ab eo caeremonias et verba ad homines pessummandos et ad Gehennam pessummandos, unde album eligendo et maxime carni adhaerentem, ut vix violentem avellatur, optime molitur ad dragmae pondere assumptum. Tum sanguine illius, cuius amore deperitur, admixtus sui digiti anularis sinistrae manus adeo ut madeat eo pulvis, mox resiccatus esculentis vel poculentis admiscetur (sanguis enim in sui amoris cogit) ut transglutierit, in amorem trahitur. In sinistrae manus anularis digito vena est qua illuc purissimus sanguis a corde ducitur et veritatem inveni, seda liquando ardentur, aliquando leviter, cuius causa ignoro, tractatur hic enim de aliciendo libera hominis voluntate et quoscumque parvum magnum est. Marbodeus Gallus: conciliare potest uxoribus ipsa maritos si vir cor cornicis portet, mulier foeminae propensus inter eos erit amor ex kirannide», Ivi, pp. 114-115.

⁵¹⁸ Ivi, p. 116.

2.4. Il potere dei numeri e della musica nel *Taumatologiae liber secundus*. Il confronto 'occulto' coi *Disquisitionum magicarum libri sex* di Martin Delrio

Nel *Taumatologiae liber secundus*, dedicato al potere dei numeri, Della Porta continua il discorso intrapreso in *Criptologia*, sostenendo stavolta la legittimità naturale del potere attribuito ai numeri e alla musica.

Interessante notare come questo potere sia negato in una celebre opera demonologica, edita pochi anni prima che Della Porta si accinga a lavorare alla *Taumatologia*. Si tratta dei *Disquisitionum magicarum libri sex* di Martin Delrio. In questo libro, che possiamo considerare a buon diritto l'approfondimento più ampio e autorevole proveniente dal fronte dei demonologi in materia di magia, sono usate parole assai dure nei confronti di pitagorici e platonici: colpevoli, a dire di Delrio, di aver attribuito ai numeri un potere naturale o soprannaturale che essi non hanno⁵¹⁹.

Di avviso diametralmente opposto è Della Porta che già nel *Taumatologiae liber primus* sostiene di voler riprendere e riaffermare, riguardo al potere dei numeri, le tesi riconducibili ai «platonici e pitagorici ed ai più segreti theologi, cioè cabalisti»⁵²⁰. Si tratta di un'argomento su cui Della Porta torna nel dettaglio nel *Taumatologiae liber secundus*. Come è noto, il potere cabalistico dei numeri, ricondotto da Della Porta in modo generico «a platonici e pitagorici»⁵²¹, è da attribuire nello specifico a Giovanni Pico della Mirandola, che Della Porta in effetti cita tra le *auctoritates* del *Taumatologiae liber secundus*. Tale dottrina⁵²², che trova ampia trattazione anche nel *De occulta philosophia* di Agrippa⁵²³, si presenta come una delle possibili alternative alla visione del mondo dei demonologi e Della Porta, con un *coup de théâtre* che ha spiazzato alcuni interpreti⁵²⁴, non esita a ricorrervi. Al pitagorismo

⁵¹⁹ Cfr. M. Delrio, *Disquisitionum magicarum libri sex*, sumptibus Petri Henningii (Moguntiae), 1617, pp. 37-48. Il potere dei numeri non è il solo bersaglio polemico di Delrio. Egli è fortemente critico nei confronti di chi crede, sulla base delle dottrine degli antichi (tra i quali Delrio cita esplicitamente Psello), che gli aspetti e l'influsso del cielo, aiutati da caratteri, figure e numeri, conferiscano effetti magici alle cose. Costoro ritengono anche che le immagini dello zodiaco possano influire tramite il principio di simpatia sul piano sublunare, «sed haec omnia vt stolida, ita falsa et periculosa» (Ivi, p. 11). Nel cielo non vi è nulla di tutto ciò che essi immaginano esserci, né orsi, né leoni, né altre immagini fantasiose. Netta anche la condanna per l'uso di immagini, di sigilli e di anelli (Cfr. Ivi, pp. 34-37).

⁵²⁰ Della Porta, *Taumatologia e Criptologia*, cit., p. 14-15.

⁵²¹ Ivi, *liber secundus*, p. 31.

⁵²² Cfr. V. Perrone Compagni, *Pico sulla magia: problemi di causalità*, 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 M. Bertozzi, Olschki, Firenze 2008, pp. 95-115: p. 99. Su questo cfr. anche D. Rutkin, *Magia, cabala, vera astrologia*, in *Nello specchio del cielo*, cit., pp. 31-45: pp. 36-37. Sul cabalismo di Pico cfr. il classico C. 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*, Éditions de l'éclat, Paris-Tel Aviv 2007 [Orig. *Pico della Mirandola's encounter with Jewish mysticism*, Harvard University Press, Cambridge & London 1989] e il recente Giovanni Pico e la cabalà, a cura di F. Lelli, Olschki, Firenze 2016, a cui rimando anche per una dettagliata bibliografia.

⁵²³ Cfr. Agrippa, *De occulta philosophia libri tres*, cit., Liber sII, cap. 3-cap.22, pp. 253-309.

⁵²⁴ Si vedano in proposito le feconde riflessioni di A. Maggi, *Magia e demonologia nelle opere di Della Porta*, in *La mirabile natura*, cit., pp. 201-208.

Della Porta affianca una serie di dottrine tratte dalla tradizione neoplatonica e da quella orfica, rilette anche alla luce dell'autorità di Aristotele.

Pertanto, in pagine che ribaltano le posizioni di Delrio, Della Porta sostiene che

In veterum medicorum libris legimus naturaliter numeros multas virtutes polliceri, ut in herba pentaphyllon. Haec enim quinary numeri virtute venenis resistit, demonia pellit, confit expiationi eius folium bis quotidie unum vino sumptum curat ephemeram, tria tertiam, quatuor quartana⁵²⁵.

E, proseguendo, riguardo al potere della musica, precisa:

Operationes quae in humanis corporibus ex musica videntur, non ex mercatorio numero sed ex naturali et harmonico proveniunt. Clare enim videmus in duobus instrumentis, nervis in unum unisonis, quod ad tactum unius, alter nervus movetur et sonat, et haec animae nostrae concordantia cum musica, idest cum numeris, effectus corporis animae consequuntur⁵²⁶.

Dunque, si domanda Della Porta rifacendosi ai *Problemi* pseudoaristotelici, in relazione alla vibrazione «Cur consonantiis gaudemus?». E prosegue:

In consonantiis sunt motus secundum naturam, signum quod quaeri illico gaudent. Gaudemus numero propter motum et ordinem. Ordo secundum animam est signum, quia ordinate comedentes et bibentes augemus naturam et virtutem, inordinate corumpimus et stupefacimus. Aegritudine non ex inordinatis corporis motibus gaudemus consonantiis, quia est contrariorum proportio, utriusque extremis ex aequali potentia habet in consonantia proportio⁵²⁷.

In verità, con queste affermazioni, non si è di fronte a una sostanziale novità, in quanto si tratta di posizioni che Della Porta assume anche nella *Magia naturalis libri XX* allorquando, nel capitolo settimo del ventesimo libro, si sofferma sulle virtù mirabili della musica, individuando il motivo per cui il suono agisce nel rapporto simpatetico che vi è tra il suono che emette lo strumento musicale e il materiale di cui esso è fatto. Secondo il racconto di Cicerone, Pitagora col suono dello spondeo ridusse alla calma un giovinetto ubriaco che voleva dar fuoco alla casa del suo rivale in amore. Ciò, precisa poco dopo Della Porta, è avvenuto poiché «quell'istrumento era di hedera, o di mandorla, e principalmente selvaggia. Perché è un gran rimedio contro l'imbriachezza»⁵²⁸. O ancora, sempre per il principio di simpatia e antipatia, «le corde fatte di budelle de' capretti, con le corde fatte di budelle di lupi in uno

⁵²⁵ Della Porta, *Taumatologiae liber secundus*, in *Taumatologia e Criptologia*, cit., p. 27.

⁵²⁶ Ivi, p. 29.

⁵²⁷ Ivi, p. 29.

⁵²⁸ Della Porta, *Della magia naturale* cit., LXX, 7, p. 544. Io. Baptistae Portae *Magiae naturalis libri viginti*, cit., liber XX, cap. VII, p. 299.

strumento non si ponno mai accordare; ma fanno strepito, e fanno ogni consonanza discorda, come dice Pitagora»⁵²⁹.

In *Taumatologiae liber secundus*, Della Porta si limita perciò a ribadire – sempre con Pitagora – che è questa armonia mostrata dalla musica, strutturata sulla connessione numerica, a disciplinare, quasi fosse una legge universale, i rapporti tra il mondo e l'uomo e tra l'anima e il corpo, regolando e provocando il movimento⁵³⁰.

2.5. L'oroscopo del Mago e i suoi poteri: l'*actio in distans*

In *Criptologia*, 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 scopetta si raccoglie velocemente la terra nell'orma. Versata in un bicchiere pieno d'acqua, la si fa bere all'avvelenato⁵³¹. 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

⁵²⁹ Della Porta, *Della magia naturale libri XX*, cit., XX, 7, p. 533. Io. Baptistae Portae *Magiae naturalis libri viginti*, liber XX, cit., cap. VII, p. 299.

⁵³⁰ «Phytagoras mundi animam et homines per numerorum connexionem ineffabilis Dei fabricatoris providentia instituit. Ob id causam mundani motus ostendit, quam solus animae praestat impulsus et necessitatem musicae concinentiae, quam motui a se facto inserit animam innatam sibi ab origine, quod numeri in corpus et animam agant ostendit musica. Nam consonantiae ex numeris constant, quae corpus et animam movent», Della Porta, *Taumatologiae liber secundus*, cit., p. 29.

⁵³¹ Cfr. Della Porta, *Criptologia*, cit., pp. 192-193: «Quomodo venetati, omnium venenorum 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 significabant, 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 reduze, reputa sanum, Emmanuel, paraclitus. Periculo mox terram ubi verba inscripta erant è vestigio verrebam, colligebam, et collectam in cyatho aequo pleno imponebam, ac patienti, vel nuncio potui propinabam. Vix aquam absorbebat, ut illico à veneno liber euaserat omni venenorum genere. Dum Apuliae essem, omnes messorum à tarantula morsos illico sanitati restitui. Sed vir euasus, superstitionem formidans, Theologum, et maximum Dei servum adivi, rogans secretum utrum superstitiosum foret. Ita respondit. Deus incorporeus et aeternum caro factus est, et caruze, homo aeger, est caruncula Dei, ut dixit Laban caro de carne mea. Sanum redize, idest a pristina sanitate 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, quae 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 efficacem remedium simili modo operatur. Sinistrum pedem nudum supra caprificum ponit, qui splenem dolorem patietur et corticem, quantum pes eius presserit incidat, deinde tribus horis supra splenem cum fascia costringe, et sublatam fumarum suspendat, nec ipse removeat, nec ab aliquo removeri permittat, donec sanabitur».

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 a una causa naturale. 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 morsicato⁵³². Su come si verifichi questa azione a distanza Della Porta non ritiene di doversi dilungare. Il passo in questione, 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 Arti⁵³³. 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 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 avi-

⁵³² Sull'importanza della nozione di simpatia anche per le filosofie aristoteliche del XVI secolo cfr. Nardi, *Naturalismo e Alessandrismo nel Rinascimento*, cit., pp. 112-113.

⁵³³ Cfr. V. Perrone Compagni, «Artificiose operari». *L'immaginazione di Avicenna nel dibattito medioevale sulla magia*, in *Immaginario e immaginazione nel Medioevo*, a cura di M. Bettetini e F. Paparella, con la collaborazione di R. Furlan, Brepols, Louvain-La-Neuve 2009, pp. 271-296.

cenniana che il fascinatorio può imprimere la forma immaginata sull'anima di altri individui *per philosophiam probari vix posset*⁵³⁴. Il suo potere, per Alberto, va fatto risalire ai corpi celesti. Come il maestro di Colonia afferma nel *De motibus animalium*⁵³⁵, una configurazione stellare eccezionale dona all'individuo che nasce sotto quel cielo una proprietà occulta individuale. Ma non si tratta, per Alberto, di un'azione a distanza *sine medio*, poiché, come ha posto in evidenza 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 sinistra⁵³⁶.

Su questo tema Della Porta si sofferma per la prima volta nella *Magia naturalis libri IV*. In relazione al problema della *fascinatio*, riprendendo un tema affrontato in termini assai simili anche da Agrippa⁵³⁷, Della Porta scrive:

L'affascinamento benchè assai volte si faccia per contatto e con mestiere, non dimeno con gli occhi piglia la sua perfezione, percioche 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, caldo, 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 rosci⁵³⁸.

Citando il classico esempio dello specchio di Aristotele⁵³⁹, 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. Aristote-

⁵³⁴ Cfr. Albertus Magnus, *De somno et vigilia*, III, II, 6, p. 107a.

⁵³⁵ Cfr. Albertus Magnus, *De motibus animalium*, I, I, 3, p. 112 a-b.

⁵³⁶ Perrone Compagni, «Artificiose operari». *L'immaginazione di Avicenna nel dibattito medievale sulla magia*, cit., pp. 290-291. Il riferimento è a Albertus Magnus, *De motibus animalium*, I, I, 3, p. 112a.

⁵³⁷ Agrippa, *De occulta philosophia libri tres*, cit., Liber I, Cap. 50, pp. 180-182.

⁵³⁸ Porta, *De i miracoli et maravigliosi effetti*, cit., III, 26, cc. 100v-101r. Cfr. I.B. Portae, *Magiae naturalis sive de miraculis*, cit., III, 26, pp. 105-106.

⁵³⁹ Cfr. Aristotele, *De somniis*, 2, 459b27-460a11, in *Omnia quae extant opera*, VI, f. 28F: «In speculis enim valde nitidis, cum mentruis advenientibus mulieribus, inspiciunt in speculum, fit superficies speculi ut nubes sanguinea [...] Oculi igitur rationabiliter, cum fiunt menstrua, afficiuntur, sicut et alia pars quaelibet corporis: etenim natura existent pleni venarum. Ideo, cum fiunt menstrua 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».

le dice che si macchia lo specchio delle donne menstrose, 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 cose⁵⁴⁰.

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 morte⁵⁴¹.

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»⁵⁴². Secondo Della Porta, l'azione a distanza non avviene in virtù di un'immaginazione in grado di agire *in corpore alieno sicut in proprio* in forza di una superiorità ontologica dell'anima, come riteneva Avicenna⁵⁴³. Dell'immaginazione 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 molti altri segreti – al potere degli astri. In 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 tale segreto della natura sia una proprietà occulta individuale dipendente dall'azione astrologica del cielo. Per spiegare ciò, Della Porta era ricorso 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*. Vediamo in che senso.

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. Il composto va trasmutato all'interno dell'orma del piede del messaggero, così da poter curare 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 tra-

⁵⁴⁰ Porta, *De i miracoli et maravigliosi effetti*, cit., c. 101r.

⁵⁴¹ Ivi, c. 101v. Cfr. I.B. Portae, *Magiae naturalis sive de miraculis*, cit., III, 26, p. 106.

⁵⁴² Ivi, c. 102r. Cfr. I.B. Portae, *Magiae naturalis sive de miraculis*, cit., III, 26, p. 106.

⁵⁴³ Cfr. 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.

smutare il composto elementare e di poter agire, tramite questo *medium*, sull'ammalato distante. 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 studio⁵⁴⁴. Il potere 'straordinario' di alcuni guaritori (proprio di alcuni individui e non della specie) – su cui, tra l'altro, si era soffermato già Agrippa nel capitolo dodicesimo del primo libro del *De occulta philosophia*⁵⁴⁵ – non consiste in nient'altro che nel collaborare con la natura, vale a dire con il cielo astrale, nel trasmutare un composto elementare seguendo le leggi astrologiche (ossia il rispetto del 'tempo' 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. 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'uomo 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, avendo solamente bisogno dell'uso del crescere, e per questa virtù diciamo che vivono⁵⁴⁶.

Si è visto come su molti aspetti la magia naturale dellaportiana appaia legata alla proposta del mago di Nettlesheim, quasi che Della Porta scriva le sue opere tenendo costantemente accanto il *De occulta philosophia*. Ciò è vero soprattutto da un punto di vista 'ideologico'. Accantonata l'idea che la magia naturale del Rinascimento si configuri come un fenomeno unitario dal punto di vista cosmologico, la sua unità riemerge nel suo proporsi più o meno esplicitamente come alternativa alla religione e alla morale dei demonologi. Liberatisi da un'interpretazione leggendaria di Agrippa quale negromante, si è potuto constatare come la lotta di Della Porta alle spiegazioni 'superstiziose' di molti segreti della natura – non ultima quella alla credenza nella stregoneria – sia in fondo riconducibile alla stessa esigenza di riforma morale

⁵⁴⁴Cfr. Porta, *De i miracoli et maravigliosi effetti*, cit., I, 2, c. 3r: «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 nettare 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». Cfr. I.B. Portae, *Magiae naturalis sive de miraculis*, cit., I, 2, pp. 2-3.

⁵⁴⁵ Cfr. Agrippa, *De occulta philosophia libri tres*, cit., Liber I, Cap. 12, pp. 108-109.

⁵⁴⁶ Porta, *Dei miracoli et maravigliosi effetti*, cit., I, 5, c. 7r. Cfr. I.B. Portae, *Magiae naturalis sive de miraculis*, cit., I, 5, p. 6.

Donato Verardi

già avvertita da Agrippa. Si tratta di un'urgenza 'culturale' che in Della Porta si configura in un incessante impegno scientifico atto a spiegare i fenomeni occulti della natura altrimenti appannaggio di soluzioni demonologiche. Da qui, con ogni probabilità, il carattere essenzialmente «agnostico» che assume la sua proposta. È per mezzo della scienza, piuttosto che tramite sottili disquisizioni giuridiche o espliciti appelli a una riforma religiosa e morale, che si misura l'impegno 'culturale' dellaportiano nella lotta alla credenza nella stregoneria.

Conclusioni

Alla luce dell'indagine fin qui condotta, l'immagine del mago dellaportiano appare oramai lontana da quella 'faustiana' propostaci da alcuni interpreti del secolo scorso⁵⁴⁷. A essere confermato, e maggiormente delineato in taluni suoi aspetti, è invece il ritratto di un filosofo ben inserito nel variegato contesto dell'aristotelismo 'eclettico' del proprio tempo.

Non che Della Porta abbia scarsa frequentazione con grimori e testi proibiti di magia, frequentazione che, tra l'altro, si è vista essere diffusa in diversi settori dell'aristotelismo rinascimentale. Tutt'altro. Ciò che appare evidente è che, sin dalla prima *Magia* del '58, l'obiettivo di Della Porta è quello di una radicale 'naturalizzazione' di ogni elemento sovra o preter-naturale rintracciabile nelle sue fonti 'magiche' proibite, secondo una concezione di «natura» assimilabile a quella di molti aristotelici, contemporanei e non, che accettano la cosmologia e la fisica implicita nel *Quadripartito* di Tolomeo. In questa prospettiva, si è individuato un vero e proprio 'aristotelismo magico' rinascimentale di area napoletana, dalla chiara caratterizzazione astrologico-tolemaica e con storia e caratteristiche proprie.

La presenza di richiami alla tradizione neoplatonica rinascimentale tra le fonti di Della Porta, da un punto di vista concettuale, risulta mitigata da una dichiarata adesione del filosofo campano alla lettura 'albertina' del principio astrologico che regola l'attuazione delle virtù occulte dei segreti della natura, lettura che sia Della Porta, sia l'anonimo volgarizzatore della prima *Magia naturalis*, ritengono essere la più adeguata interpretazione della magia naturale in relazione alle acquisizioni della fisica e della cosmologia degli astrologi.

⁵⁴⁷ Cfr. P. Rossi, *Il metodo induttivo e la polemica antioccultistica in Gerolamo Fracastoro*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 1954, pp. 485-499: p. 491, secondo il quale il principio di simpatia in Della Porta darebbe luogo «a ricerche varie di curiosità d'esperienza e di spirito faustiano, [...] assolutamente arbitrarie, indeterminate e sterili di risultati». Cfr. inoltre Corsano, *Per la storia del pensiero del Tardo Rinascimento*, cit., p. 111, che scrive: «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. Uffizio, 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». Su questa scia, si pongono anche le differenti interpretazioni della lezione di Corsano proposte da Dobrowolski, *Giovambattista Della Porta e la sua concezione della scienza utile in pratica*, cit., e da 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: pp. 113-114.

Dal punto di vista cosmologico, l'impressione è che Della Porta conduca una profonda rilettura e riscrittura in chiave peripatetica delle acquisizioni della magia naturale di Ficino e di Agrippa alla luce, soprattutto, di un approfondimento del lascito di Tolomeo e dei suoi interpreti rinascimentali.

L'immagine assai complessa che Della Porta ha di Alberto Magno va inquadrata storicamente⁵⁴⁸, alla luce dell'attribuzione al maestro di Colonia, nei secoli XV-XVI, del *De mirabilibus*, opera nella quale il tema del «segreto» risulta centrale, dello *Speculum astronomiae* e di altri testi pseudoepigrafici.

L'importanza di Alberto in Della Porta non stupisce affatto se si pensa al ruolo, pur non privo di oscillazioni e ambiguità, che tale *auctoritas* gioca lungo tutto il Rinascimento⁵⁴⁹ e non solo in relazione al *De mirabilibus*. Si è visto come già il più grande degli aristotelici del Rinascimento, Pietro Pomponazzi, abbia ricondotto a un discorso coerentemente peripatetico il problema delle virtù occulte della natura anche attraverso il cruciale recupero di alcune tesi sostenute da Alberto nel *De natura loci* e nel *De mineralibus*. Echi della sua lezione potrebbero essere penetrati nel contesto napoletano anche per mezzo di alcuni aristotelici operanti a Napoli, non ultimo Francesco Storella⁵⁵⁰. Della Porta, tuttavia, potrebbe aver avuto accesso alle tesi di Pomponazzi e seguaci e, per il tramite di questi, alle tesi albertine, nel corso dei suoi soggiorni a Venezia e a Padova, senza tralasciare la possibilità che egli abbia presenti le edizioni delle opere di Alberto realizzate, proprio in ambiente meridionale, da Marcantonio Zimara: professore a Salerno negli anni 1518-1522 e a Napoli negli anni 1522-1523⁵⁵¹. D'altro canto, si è visto come Alberto sia autorità ampiamente citata da autori peripatetici di area napoletana quali Abioso da Bagnolo, Giovan Camillo Maffei, Cesare Rao e lo stesso Storella. Tuttavia, non può essere trascurata l'ipotesi che alcune dottrine albertine giungano a Della Porta anche per il tramite di Agrippa. Come è emerso nel corso della presente ricerca, il mago di Nettesheim sembra fornire sovente il viatico per mezzo del quale Della Porta giunge alle sue fonti e in alcuni casi ciò vale anche per Alberto⁵⁵².

Riguardo a Storella, bisogna precisare come egli conduca il proprio discorso relativo alla scienza dei 'singolari' verso esiti solo impliciti nella lezione pomponaz-

⁵⁴⁸ Sulla necessità di leggere l'influenza della letteratura dei segreti medievale, compreso il lascito pseudo-albertino, alla luce delle mediazioni possibili in un contesto profondamente mutato, si vedano le riflessioni di A. Sannino, *Nigromatia secundum physicam, nigromantia imaginum: Arte e immagine in Guglielmo d'Alvernia*, in *La magia naturale tra Medioevo e prima età moderna*, cit., pp. 81-130.

⁵⁴⁹ Cfr. 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*, cit.; Mahoney, *Albert the Great and the Studio Patavino in the late Fifteenth and Early Sixteenth Centuries*, cit.; Bianchi, *Rusticus mendax: Marcantonio Zimara e la fortuna di Alberto Magno nel Rinascimento italiano*, cit.

⁵⁵⁰ Molte tesi pomponazziane sono largamente attingibili a Napoli anche tramite le lezioni univitarie del Peretto, i cui manoscritti sono conservati al tempo presso la Biblioteca dei Cappuccini della Concezione di quella città. Cfr. P. Pomponazzi, *Corsi inediti dell'insegnamento padovano*, 2 voll., a cura di A. Poppi, Antenore, Padova 1966-1970; M. Chianese, *Il corso pomponazziano del 1503-1504: testimonianze manoscritte e problemi di datazione*, «Bruniana & Campanelliana», 1, 2016, pp. 105-116.

⁵⁵¹ Cfr. L. Bianchi, *Rusticus mendax: Marcantonio Zimara e la fortuna di Alberto Magno nel Rinascimento italiano*, cit.

⁵⁵² Cfr. a titolo esemplificativo la trattazione dellaportiana relativa alla *fascinatio infra*, pp. 140-141.

ziana, accentuando, soprattutto in virtù delle nuove esigenze della scienza del tempo, nonché sulla scorta di una peculiare rilettura dell'occamismo, il carattere sperimentale della ricerca naturale⁵⁵³. Si tratta di una sensibilità che, va da sé, gioca un ruolo fondamentale anche nella formulazione della proposta dellaportiana relativa alla possibilità che possa darsi scienza di ciò che di raro e insolito si ritrova in natura.

Se, in relazione ai «segreti della natura», la magia naturale dellaportiana sembra fare proprie molte acquisizioni dell'albertismo rinascimentale (rilette, evidentemente, alla luce di un contesto in profondo mutamento), in relazione ai «segreti» della «tecnica» essa deve molto a quel ritorno alla tradizione scientifica antica e classica che innerva buona parte della produzione intellettuale di Della Porta. Significativo è che, nel rileggere la leggenda relativa ad Alberto Magno costruttore di un automa parlante, Della Porta ne interpreti l'esperienza alla luce di quella nuova sensibilità che egli acquisisce grazie al confronto con i testi scientifici dell'antichità e dell'età classica, come per esempio con l'opera di Erone di Alessandria⁵⁵⁴.

Da questo versante, è possibile inquadrare anche i limiti di una lettura eccessivamente 'astrologizzante' del pensiero di Della Porta, il quale, contrapponendosi a coloro che riconducono tutte le «maraviglie» all'azione 'magica' degli astri, spiega molte di esse rapportandole all'abilità tecnica dell'uomo nel manipolare gli elementi naturali⁵⁵⁵.

In effetti, nella proposta di Della Porta è possibile individuare per lo meno tre tipologie di «segreti della natura»: 1) i «segreti» le cui virtù occulte sono regolate dalle leggi astrologiche che governano la «natura»: come, per esempio, l'attrazione del magnete sul ferro; 2) i «segreti» le cui virtù sono da ricondurre all'abilità «tecnica» dell'uomo nel manipolare gli elementi naturali. È questo il caso della testa parlante di Alberto Magno, le cui virtù sono solo impropriamente definibili «occulte», in quanto perfettamente spiegabili tramite un meccanismo che si serve dei quattro elementi, nel caso specifico, dell'aria; 3) i «segreti» nei quali la produzione delle virtù occulte necessita della contributo della «natura», con le sue leggi astrologiche, e della «tecnica» umana. Esempio è il caso delle «immagini astrologiche» (presenti nella prima edizione della *Magia naturalis* ma non nella seconda), fabbricate dal mago sulla base dei «tempi» del cielo astrale.

Solo nella prima e nella terza tipologia di «segreti» il mago può ben dirsi un manipolatore di virtù occulte naturali e in entrambi i casi la radice di tali virtù occulte è da ritenersi «astrologica», ossia prodotta da un astro specifico o da una particolare configurazione del cielo sulla base di un *horoscopus*. Nella seconda tipologia di «segreti», quelli prodotti dalla tecnica sulla base di una manipolazione degli elementi, le virtù sono tutt'altro che occulte e nulla hanno perciò a che fare col piano astrale. L'estensione del campo dei segreti è quindi ben più ampia di quella propria

⁵⁵³ Si è visto come Pomponazzi resti convinto che una disposizione individuale, in quanto irriducibile all'*ut in pluribus*, «non est syllogizabile». Cfr. Perrone Compagni, *Introduzione* a P. Pomponazzi, *De incantationibus*, cit., p. XXVIII.

⁵⁵⁴ Cfr. Trabucco, *L'opere stupende delle arti più ingegnose*, cit., pp. 130-131.

⁵⁵⁵ Una netta critica nei confronti di un'interpretazione magica dell'astrologia è presente nella commedia dellaportiana *Lo astrologo*, da me presa in esame in *Arti magiche e arti liberali*, cit., pp. 24-30.

dell'occulto naturale e in tal senso si può convenire con l'osservazione generale di Weill-Parot che ritiene occulto e segreto nozioni non identificabili⁵⁵⁶.

Per tutte e tre le tipologie di segreti incontrate nel corso della nostra indagine è possibile parlare di uno loro disvelamento. Tuttavia, solo per la seconda tipologia di segreti, ossia per i ritrovati della tecnica atti ad agire sugli elementi, ci si può esprimere nei termini di un totale annientamento dell'occulto.

Una volta disvelato l'occulto meccanismo dell'automa parlante, e ricondotto al potere dell'elemento naturale in grado di provocarlo (nel caso specifico, l'elemento dell'aria), esso non è più occulto. Per quanto concerne la prima e la terza categoria di segreti, invece, a essere disvelato è l'effetto prodotto dall'*influxus* occulto del cielo che, sulla base degli «aspetti», contribuisce a porre in atto la forma sostanziale del «segreto».

Ma come è possibile parlare di disvelamento di un «segreto» quando la causa che pone in atto la sua forma sostanziale è «occulta»?

Come si è visto, Della Porta propone una riforma delle nozioni di causa e sostanza, distanziando il proprio approccio da quello dei metafisici. Della Porta non mette in discussione tali nozioni, ma semplicemente dichiara che non è su di esse che si fonda la ricerca del mago naturale. Il compito del cacciatore di segreti non è quello di attardarsi sulla forma sostanziale di tali fenomeni, in quanto essa è in sé occulta. Della Porta rimarca che ciò che interessa al mago naturale è *in primis* il piano degli effetti della sostanza naturale, constatati nel corso dell'indagine scientifica e giustificati, in seconda battuta, tramite la ricerca razionale delle loro «cause prossime» e «sufficienti». In questo modo, i segreti sono sì occulti in relazione alla loro forma sostanziale, ma sono disvelati e inquadrati in un discorso razionale che ha come punto di partenza la constatazione empirica dei loro effetti e, come punto di arrivo, l'individuazione della loro causa sufficiente.

Chi è, dunque, il mago naturale per Della Porta?

Egli è colui che, dotato dal cielo di nascita di particolari capacità, mette in relazione, anche tramite un'adeguata preparazione teorico-pratica, gli astri e il mondo corruttibile della materia sublunare. A distinguerlo dal filosofo naturale troppo impegnato nelle ricerche 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 logica, delle qualità occulte dei segreti della natura. Come già per Pomponazzi, questa eziologia dell'evento magico è incardinata da Della Porta in un rigoroso ordine astrologico di ascendenza albertina⁵⁵⁷ che regola a livello teorico (cosmologico) un'attività, quella dell'uomo di scienza, tutta tesa verso l'«esperienza».

⁵⁵⁶ Cfr. N. Weill-Parot, *La science et l'occulte dans la nature au Moyen Âge*, in *L'Homme et la Science*, Textes réunis par J. Jouanna, M. Fartzoff et B. Bakhouché, Paris 2011, pp. 523-531 e, dello stesso, *Points aveugles de la nature*, cit., pp. 33-35, il quale delimita il suo discorso al periodo della Scolastica medievale.

⁵⁵⁷ 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 intellet-

In un cosmo ordinato da un «divino Fattore», alla «sembianza» delle cose naturali potrà corrispondere sia l'immagine della causa astrologica sufficiente delle virtù occulte (in questo caso, la somiglianza sarà «indiretta»), sia quella dell'oggetto o organo sul quale, per «simpatia», l'ente di natura, detentore di una particolare virtù occulta, produrrà il suo effetto. In quest'ultima evenienza, la somiglianza sarà «diretta».

L'assidua frequentazione del ricercatore con l'esperire, frutto di un'esigenza sempre crescente nel corso del XVI secolo, lo porta ad acquisire la consapevolezza che, per mezzo della tecnica, sorta di «seconda natura», egli è in grado di costruire nuovi segreti, 'forzando' la natura stessa. Ma si tratta, pur sempre, di un forzare 'ragionato', risultato di una profonda conoscenza delle leggi del cosmo, dei suoi «tempi».

In questa prospettiva, il Mago, inserendosi nella logica della natura (di cui egli stesso è parte integrante) configura il suo operare come un prolungamento attivo e razionale delle leggi del mondo naturale che lo circonda.

È in questo «innesausto» ricorso all'esperienza 'ragionata' del ricercatore che va individuata l'anima più intima e innovativa della proposta scientifica dellaportiana relativa ai *secreta naturae*. Il mago, «scrutando tutte le cose»⁵⁵⁸, conosce e svela l'occulto meccanismo degli infiniti «segreti della natura» e, inserendosi in una prospettiva 'storica' della ricerca, appare consapevole della finitezza del suo operare individuale. Per questo, al termine di un lungo percorso esistenziale, Della Porta consegna significativamente il testimone a coloro che, venendo dopo di lui, vorranno perseguire la medesima missione 'culturale', il medesimo interminabile cammino⁵⁵⁹.

tiva, ma come la natura dell'uomo nella sua totalità»: Perrone Compagni, *Introduzione* a P. Pomponazzi, *De incantationibus*, cit., p. XXIII.

⁵⁵⁸ «Se mai uomo ebbe grandissimo desiderio, che fussero al mondo manifesti gli occulti segreti della natura, posso veramente confessare che son quell'io, che con tutto l'animo e con tutto il mio ingegno ho rivolto i libri de' nostri antichi, se avessi trovato in quelli alcune cose segrete e nascoste, per raccontarle et sperimentarle [...] Onde con non mai stanchevol animo, con ostinata esperienza di notte e di giorno sono stato sperimentando le cose lette et udite quali fussero, o false o vere, non lasciando cosa che non tentassi, e ricordandomi sempre delle parole di Cierone che dice che conviene a coloro che desiderano scrivere all'umana generazione cose eccellenti et utilissime, scrutar tutte le cose [...] Orsù, mandisi via questa invidia e vinca la voglia di giovar alla posterità», Della Porta, *Della Magia naturale*, cit., p. n.n.

⁵⁵⁹ «Trattasi in questo libro 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 dai miei libri, da me falsi et abhorriti. Ma gli ignoranti filosofi quando per i principij di Aristotele non ne possono 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 sarebbono 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'oprono 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 inesausti tesori di Dio si manifestano», Della Porta, *Taumatologia e Criptologia*, cit., pp. 11-12.

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 maravigliosi 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 [*De humana physiognomonia*, a cura di A. Paoletta, vol. 1., Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2011].

Della Fisonomia dell'huomo [...] Libri Sei, per T. Longo, Napoli, 1598.

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 quivis 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 superaukti, 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. Marimum et J. Aubrium, Francofurti, 1592.

Donato Verardi, *La scienza e i segreti della natura a Napoli nel Rinascimento. La magia naturale di Giovan Battista Della Porta*, ISBN 978-88-6453-788-7 (print), ISBN 978-88-6453-789-4 (online) CC BY 4.0, 2018 Firenze University Press

La scienza e i segreti della natura a Napoli nel Rinascimento

- 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 [*Coelestis physiognomoniam*, a cura di A. Paoletta, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1996].
- Della Celeste Fisionomia libri sei*, per L. Scoriggio, Napoli, 1614.
- Pneumaticorum libri tres. Quibus accesserunt curvilinearum Elementorum libri duo*, apud J. J. Carlinum, Neapoli, 1601 [*Pneumaticorum libri tres*, a cura di O. Trabucco, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2008].
- 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 Circuli 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, Olschki, 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, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2013.
- Metoposcopia*, a cura di G. Acquilecchia, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli, 1990.

Opere di altri autori (fino al 1850)

Ab Indagine Johannes, *Chiromantia. 1 Physiognomia, ex aspectu membrarum Hominis. 2 Periaxiomata de Faciebus SIGNORVM. 3 Canones Astrologia, de iudiciis AEgritudinum. 4 ASTROLOGIA NATVRALIS. 5 Complexionum notitia, iuxta dominium planeta-ru[m]*, apud Pedrum Regnault, Colonia, 1543.

Abiosus Johannes Baptista, *Dialogus in astrologiae defensionem cum vaticino a diluvio usque ad Christi annos 1702*, Apud Franciscum Lapidam, Venetiis, 1494.

- *Divinus tractatus terrestrium et celestium trutina artem exhibens*, Gerardus de Flandria, Tarvisii, 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 Cornelio, *De occulta philosophia libri tres*, ed. by V. Perrone Compagni, Brill, Leiden-New York, 1992.

Divi Alberti Magni, *Naturalia ac Supranaturalia ... Impensa heredum quondam Domini Octaviani Scoti Modoetiensis ac sociorum*, Venetiis, 1517-18;

- *Tabula tractatum parvorum naturalium ...*, Impensa heredum quondam Domini Octaviani Scoti Modoetiensis ac sociorum, Venetiis, 1517.
- *De animalibus libri vigintisex...*, Impensa heredum quondam Domini Octaviani Scoti Modoetiensis ac sociorum, Venetiis, 1519.
- *De quatuor coequevis ... De homine ...*, Mandato et expensis heredum nobilis viri D. Octaviani Scoti civis Modoetiensis ac sociorum, Venetiis, 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., Laterza, Bari, 1973.

Fisiognomica, trad. it. di M. F. Ferrini, Bompiani, Milano, 2007.

La scienza e i segreti della natura a Napoli nel Rinascimento

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 Ruggero, *De secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae*, Opera J. Dee Londinensis e pluribus exemplarum castigata olim, et ad sensum integrum restituta, Hamburgi, 1618.

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

- *Expositio aurea in libros aliquot physicorum Aristotelis, & Auerrois super eisdem commentationem*, Venetiis, MDLXXIII .

Bellant Lucio, *De astrologica veritate liber quaestionum. Astrologiae defensio contra Joannem Picum Mirandulanum*. Jacobus Parcus, Basileae, 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 Tommaso, *Poesie filosofiche*, a cura di G. Gasparre Orelli, Ruggia, Lugano, 1834.

- *Syntagma de libris propriis et recta ratione studendi*, a cura di V. Spampinato, Bocca, Milano, 1927.
- *Metafisica: universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata, Liber I*, a cura di P. Ponzio, Levante, Bari, 1994.
- *Disputatio an bullae SS. Pontificum Sixti V et Urbani VIII contra iudicarios 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, Laterza, Roma-Bari, 2007.

Cardano Gerolamo, *De subtilitate libri XXI*, apud Bartholomæum Honoratum, Lugduni, 1580.

Donato Verardi

- *Il libro dei segreti*, a cura di D. Giavina, Mimesis, Milano-Udine, 2017.
- Cicerone Marco Tullio, *De natura deorum libri tres*, with the commentary of G. F. Schoemann, ed. by Austin Stickney, Ginn & Co., Boston, 1881.
- Cieco da Ferrara, *Libro darne e damore nomato Mambriano*, Ferrara, 1509.
- Cocles Bartolomeo, *Chyromantiae et Physionomiae Anastasis cum approbatione magistri Alexandri de Achillinis, Bononiae*, 1504.
- Columella: Varronis: Catonisque: nec non Palladii: cum Philippe Beroalde. excriptionibus. *G. Philippi Beroaldi: & commentaris quae in aliis impressionibus non extat*, Benedicti Hectoris, Bologna, 1494.
- *Libri De Re Rustica ... Additis Nuper Commentariis Iunii Pompo. Fortunati in Librum De Cultu Hortorum*, Cum Adnotationibus Philippi Beroaldi... Filippo Giunta, Firenze, 1521.
- *De rustica*, appresso Nicolò Beuilacqua, Venezia, 1564.
- Commentarii Collegi Conimbricensis Societatis Iesu. In octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae Secunda Pars*, Lugduni, Sumptibus Horatii Cardon, Ex Typografia Hugonis Gazaei, 1602.
- Delrio Martin, *Disquisitionum magicarum libri sex*, sumptibus Petri Henningii (Moguntiae), 1617.
- Des Cartes Rénatus, *De Homine* figuris et latinitate donatus a Florentio Schuyt, P. Leffen, Lugduni 1662 [*L'Homme de René Descartes et un Traité de la formation du foetus de mesme auteur avec les remarques de Louys La Forge sur le traité de l'homme de René Descartes et sur les figures par luy inventées*, Preface de M. Schuyt, C. Angot, Paris 1664].
- *Œuvres de Descartes*, éd. par Adam et Tannery, Léopold Cerf, Paris, 1908, X.
- Erasmus da Rotterdam, *Adagi*, a cura e traduzione di E. Lelli, Bompiani, Milano, 2013.
- Evoli Cesare, *De causis anthipathiae et sympathiae rerum naturalium*, Venetiis, 1480.
- Ficino Marsilio, *Theree books on Life*. A Critical Edition and Traslation, ed. and tr. by C. V. Kaske and J. R. Clark, NY, Binghamton, 1989.
- Scritti sull'astrologia*, a cura di O. Pompeo Faracovi, Bur, Milano, 2000.
- (Galateo) De Ferrariis Antonio, *Expositione sopra l'Oratione Dominicale cioè il Pater Noster fatta da Antonio Galateo alla Regina di Bari* 1504, Cod. 72 della Biblioteca Provinciale 'S. e G. Capone' di Avellino.
- *Opuscoli*, Tipografia salentina, Lecce, 1871.

La scienza e i segreti della natura a Napoli nel Rinascimento

- *De dignitate disciplinarum ad Pancratium*, in *La disputa delle arti nel Quattrocento*, testi raccolti da E. Garin, Vallecchi, Firenze, 1947, pp. 126-157.
- *La Iapigia (Liber de situ Japygiae)*, Prefazione di F. Tateo, introduzione, testo, traduzione e note di D. Defilippis, Congedo, Galatina, 2005.
- *Della gotta (De podagra)*, a cura di V. Zacchino, Il Grifo, Lecce, 2016.

Garzoni Leonardo, *Trattati della calamita*, a cura di M. Ugaglia, Franco Angeli, Milano, 2005.

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

Gilbert William, *De magnete*, (prima ed. 1600) Sedini, 1633.

Grimaldi Costantino, *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 discernerele*, Nella Stamperia di Pallade Appresso Niccolò e Marco Pagliarini Mercanti di Libri e stampatori a Pasquino, Roma, MDCCLI.

Grossatesta Ruggero, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros*, ed. P. B. Rossi, Firenze, 1981. [*Commentaria Roberti Linconiensis in libros posterior*, Sumptibus Octavianiani Scoti, Venetiis, 1494; Per Magistrum Otium Papiensem, Venetiis, 1497; Per Gregorium de Gregoriis, Venetiis, 1514 e 1552].

Guaccio Francesco Maria, *Compendium maleficarum*, a cura di L. Tamburini, Einaudi, Torino, 1992.

Index librorum prohibitorum ..., Apud Paulum Manutium, Romae, 1564.

Index librorum prohibitorum ..., Apud Impressores Camerales, Romae, 1596.

Henricus Institoris, O. P., Jacobus Sprenger, O. P., *Malleus maleficarum*, edited and translated by Christopher S. Mackay, 2. Voll, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

Leonardi Camillo, *Speculum lapidum*, liber tertius, Venezia, 1502.

Lullo Raimondo, *Tractatus novus de astronomia*, in *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* LXXIX, ediderunt M. Pereira et Th. Pindl-Büchel, Brepols, Turnholt, MCMLXXXIX.

Delle lettere del Giovanni 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*, Raymundo Amato, Napoli, 1562.

- *Scala naturale ovvero Fantasia dolcissima*, Lucio Spineda, Venetia, MDCCI.

P. Matteacci, *Dell'origine del mondo, cioè de principi delle cose*, Venezia, 1639.

Mattioli Pietro Andrea, *I Discorsi ne i sei libri della materia medicinale di Pedacio Dioscoride Anazarbeo*, Vincenzo Valgrisi e Baldassar Costantini, Venezia, 1557.

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

Mercati Michele, *Metallotheca vaticana*, arm VII, cap. XVI, Roma, 1717.

Nider Johannes, *Formicarius*, Impensis Pauli Zeisingii, Typis Salomonis Schnorri, Helmestadii MDCXCII.

Augustini Niphi Suessani medici ac astrologi excellentissimi *de diebus criticis seu Decretoriis, aureus liber ad Vicentium Quirinum patritium Venetus: nuper editus & maxima cum diligentia impressus Bernardi Georgii P.V. Carmen ad emptorem. Sydereos motus morborum qui[que] medellas Callere: exacta cognitione cupis Niphi docta legas praesentia opuscula adunguem. Vtraque] qui mira sub breuitate docet. Cum Priuilegio Atque] Gratia Excelsi dominij Ueneti ne quis ad decennium opus hoc preter Alexandrum Calcedonium Imprimere nec imprimi facere audeat.*, Bern, 1504.

- *De nostrarum calamitatum causis liber*, 1505.
- *Ad Syluium Pandonium Bouiani episcopum Eutichi Augustini Niphi philophei Suessani Ad apotelesmata Ptolomaei eruditiones*, Pietro Maria DeRichis, Napoli, 1513.
- *In libris Aristotelis meteorologicis commentaria*, apud Hieronymum Schottum, Venetia, 1551.

Orpheus, *De lapidibus*, Hannardo Gamerio interprete, Ex Officina Gualtieri Morberij, Leodii, 1578.

Pico della Mirandola Giovanni, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, a cura di Eugenio Garin, voll. II, Vallecchi Editore, Firenze, 1946.

Pico della Mirandola Gianfrancesco, *De rerum praenotione Opera Omnia*, Enrico Pietro, Basilea, 1573.

Pietro d'Abano, *Problemata*, Paulus Johannes de Puzbach Almanus, Mantue, 1475.

- *Conciliator*, Luceantonii de Giunta, Venezia, 1520.
- *Lucidator dubitabilium astronomiae*, a cura di G. Federici Vescovini, Programma e 1+1, Padova, 1988 [seconda ed. Edizioni Programma, Padova, 1992].

Gabriele Pirovano, *Defensio astronomiae habita per clarissimum philosophum Gabrielem Pirovanum patritium mediolanensem*, Alexandro Minutio, Milano, 1507.

- *De astronomiae veritate*, Basileae, MDLIII.

La scienza e i segreti della natura a Napoli nel Rinascimento

Pizimentionio 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*, Apud Simonem Galignarum, Patavii, MDLXXIII.

Omnia Platonis Opera, Venise, 1513.

Plotino, *Enneadi*, 2 voll., Utet, Torino, 1997.

Pontano Giovanni, *De rebus coelestibus libri XIII*, Basileae, 1530

- *Commentariorum in Centum Claudij Ptolemaei sententias*, libri duo, Apud And. Cratandrum, Basileae 1531.

Pomponazzi Pietro, *De incantationibus*, a cura di V. Perrone Compagni, Olschki, Firenze, 2011.

- *Le Incantazioni*, a cura di V. Perrone Compagni, Edizioni della Normale, Pisa, 2014.
- *Corsi inediti dell'insegnamento padovano*, 2 voll., a cura di A. Poppi, Antenore, Padova, 1966-1970.

Sollazzevol Convito del Raho, nel quale si contengono molti leggiadri motti, et piacevoli ragionamenti. Di nuovo Ristampato, Appresso Girolamo Bartoli, Pavia, 1562.

- *L'argute e facete lettere, Di nouo ristampate & corrette, con l'aggiunta d'alcune altre lettere bellissime & non più vedute*, Pavia, 1573 [*L'argute, e facete lettere* di Cesare Rao di Alessano Metropoli Città della Leucadia. Nella quali si contengono molti leggiadri Motti, e sollazzevoli Discorsi, Appresso Lisandro Bozzola, In Bressa, 1562].
- *De Eloquentiae laudibus* Chaesaris Rahi Alexanensis Philosophi *Oratio*, Apud Oratium Salvianum, Neapoli, 1577.
- *Dell'origine de' Monti*. Opera di Cesare Rao di Alessano. All'illustre Sig. Don Scipione de' Monti. Con licenza de Superiori, Appresso Oratio Salviani, Napoli, 1577.
- *Meteori* 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*, Appresso Giovanni Varisco et Compagni, Venetia, 1582, [Appresso Giovanni Varisco et Compagni, Venetia, 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, Appresso Daminano Zenaro, Vinegia, 1587.

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

Salutati Coluccio, *De nobilitate legum et medicinae e De Veracundia*, a cura di E. Garin, Vallecchi Editore, Firenze, 1947.

- *De fato et fortuna*, a cura di Concetta Bianca, Olschki, Firenze, MCMLXXXV.

Savonarola Girolamo, *Opera singolare del reverendo padre F. Ieronimo Savonarola contra l'astrologia divinatrice, in corroborazione de le refutationi astrologice del S. Conte Giovanni Pico de la Mrandola*, Nella Contrada di Santa Maria Formosa al segno de la Speranza, In Venetia, MDLVI.

Scaligero Giulio Cesare, *Exotericarum Exercitationum lib. XV De Subtilitate ad Hieronymum Cardanum*, Francofurti, MCXII.

Constitutio S.D.N.D. Sixti Papae 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 Collegij 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.

- *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 camerali, Roma, 1586, poi, per Alessandro Benaci, Bologna, MDLXXXVI.

Spina Bartolomeo, *Quaestio de strigibus: unacum tratatu de praeeminentia S. Theologiae et quadruplici Apologia de Lamiis contra Ponzinibium*, In Aedibus Populi Romani, Roma, 1576.

Storella Francesco, *Conclusiones publices disputande*, Patavii, 1549.

- *Explanatio in digressionem undecimi commentii Averrois*, apud C. Allifanum, Neapoli, 1553.
- *Secretum secretorum Aristotelis ad Alexandrum Magnum*. Matthiam Cancer, Neapoli, 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.
- *Stimulus philosophorum, In Marsilii Ficinus, Stimulus Nonus*, in *Asclepii ex voce Ammonii Hermeae in methaphysicam Aristotelis praefatio, interprete Marcello Peppio. Dantis Alagherii profundissima quaestio de figura elementorum ... Francisci Storellae adnotationes in praefationem Asclepii. Eiusdem stimulus philosophorum*.

La scienza e i segreti della natura a Napoli nel Rinascimento

Eiusdem prima lectio, dum in gymnasio Neapolitano librum De ortu, et interitu agressus est, apud Horatium Saluianum, Neapoli, 1575.

- Francisci Storellae Alexanensis Philosophi ... *Catalogus ac censura operum quae an Aristotelea sint est dubitatum. Enumeratio librorum Aristotelis qui perierunt vel nondum in lucem venerunt. Observationes ex Graecis super Aristotelis commentariis.* Ambr. S. 79 sup. Sec. XVI, cart., misc., ff. 219r-249v.

Tafuri Matteo, *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 Claudio, *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, a cura di S. Feraboli, 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, Lugduni, 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 Jeronimo, *Opus praeclarum de imaginibus astrologicis*, éd. par N. Weill-Parot, Sismel, Firenze, 2008.

Vanini Giulio Cesare, *Opere*, a cura di F. P. Raimondi e M. Carparelli, Bompiani, Milano, 2010.

Voltaire, *Éléments de la Philosophie de Newton*, dans *Oeuvres*, t. XXXVIII, Lèfevre, Paris 1830.

Wier John, *De praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis libri sex*, in *Opera omnia*, Amstelodami, 1660.

Zabarella Jacopo, *Opera logica*, sumptibus Lazari Zetzneri, Coloniae, 1597.

Zimara Marcantonio, *Theoremata*, Venetia, 1653.

Studi su Giovan Battista Della Porta

- Amabile Luigi, *Il Santo Officio della Inquisizione a Napoli*, voll. II, Tip. S. Lapi, Città di Castello, 1892.
- Aquilecchia Giovanni, *Appunti su G.B. Della Porta e l'Inquisizione*, «Studi Secenteschi», IX, 1968, pp. 3-31, ora in *Schede di Italianistica*, Einaudi, Torino, 1976, pp. 219-254.
- Badaloni Nicola, *I fratelli Della Porta e la cultura magica e astrologica a Napoli nel '500*, «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 Laura, *La ricezione della Magia Naturalis di Giovan Battista Della Porta*, «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 Augusto, *Di alcuni concetti di geografia botanica nell'opera Phytognomica di Giovan Battista Della Porta*, «Bullettino della Società Botanica Italiana», XI, 1902, pp.140-50.
- Belloni Speciale Gabriella, *La ricerca botanica dei Lincei a Napoli*, in *Galileo e Napoli*, a cura di F. Lomonaco e M. Torrini, Guida, Napoli, 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, Centro Internazionale di Studi Umanistici, Roma, 1982, pp. 45-101.
- Caputo Cosimo, *G.B. Della Porta e il Portorealismo nella storia della semiotica*, «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)*, «Il Protagora», XXII, 1982, pp. 63-102.
 - *Un manuale di semiotica del Cinquecento: Il De humana Physiognomonica 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, Guida, Napoli, 1990, pp. 69-91.
- Castelli Patrizia, *I prestigiatori del male*, «Academia», XVI, 2014, pp. 26-47.
- Clubb Louise George, *Giambattista Della Porta Dramatist*, Princeton University Press, Princeton, 1965.
- *Ideologia e politica nel teatro dellaportiano*, in *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*, cit., pp. 419-438.

La scienza e i segreti della natura a Napoli nel Rinascimento

- Corsano Antonio, *Per la storia del pensiero del tardo Rinascimento, III G.B. Della Porta*, «Giornale critico della filosofia italiana», XXXVIII, 1959, pp. 76-97, ora in *Per la storia del tardo Rinascimento*, a cura di E. De Bellis, Congedo Editore, Galatina, 2002, pp. 91-114.
- De Vivo Raffaella, *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.
- *Giambattista Della Porta e l'arte di costruire fortezze: una fucina di idee tra saperi antichi e nuove conoscenze*, in *Giovan Battista Della Porta nel IV centenario della morte (1535-1615)*, Atti del Convegno, Piano di Sorrento, 27 febbraio 2015, a cura di A. Paoletta, Scienze e Lettere, Roma, 2015, pp. 13-29.
- Dobrowski Józef A., *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*, «Bollettino di Storia della Filosofia dell'Università degli Studi di Lecce», XI, 1990, pp. 37-48.
- Eamon William, *Natural magic and Utopia in the Cinquecento: Campanella, the Della Porta circle, and the revolt of Calabria*, «Memorie Domenicane», 26, 1995, pp. 369-402.
- Ernst Germana, *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 Graziella, *L'ottica italiana nel XVI secolo: Francesco Maurolico e Giambattista Della Porta*, in *Storia della scienza, La civiltà islamica*, v. III, Istituto della Enciclopedia Italiana, Marchesi Grafiche Editoriali, Roma, 2002, pp. 700-701.
- Fiorentino Francesco, *Della vita e delle opere di Giovan Battista De La Porta*, «Nuova Antologia», XXI, 1880, pp. 251-294, ora in *Studi e ritratti della Rinascenza*, Laterza, Bari, 1911, pp. 294-323.
- Fulco Giorgio, *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 Giuseppe, *Giovan Battista Della Porta Linceo*, «Giornale critico della filosofia italiana», VIII (1927), pp. 360-97 e 423-31, poi in *Contributi alla storia dell'Accademia dei Lincei*, 2 voll., Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1989, pp. 635-685.
- *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. 206-77.
 - *Spigolature dellaportiane*, «Rendiconti dell' Accademia Nazionale Dei Lincei», Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, VII, 1935, pp. 491-517.

- Garin Eugenio, *Prefazione a Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*, cit., pp. 7-11.
- González Manjarrés Miguel Ángel, *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, Fabrizio Serra, Pisa-Roma, 2016, pp. 71-79.
- Ingegno Alfonso, *Cardano e Della Porta: alcune premesse per un confronto*, in *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*, cit., pp. 229-242.
- Luigia Laserra, *Disiecta membra colligere: chirurgia testuale della Villa*, in *Giambattista Della Porta in Edizione Nazionale*, cit., pp. 72-73.
- Maggi Armando, *Magia e demonologia nelle opere di Della Porta*, in *La mirabile natura*, cit., pp. 201-208.
- Muraro Luisa, *Giambattista Della Porta mago e scienziato*, Feltrinelli, Milano, 1978.
- Müller-Jahncke Wolf-Dieter, *Die Phytognomonica Giovan Battista Della Porta als medizinische Signaturenlehre*, in *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*, cit., pp. 93-99.
- Napolitani Pier Daniele, *La matematica nell'opera di Della Porta*, in *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*, cit., pp. 114-166.
- Orsi Laura, *Giovan Battista Della Porta (1535-1615): his works on Natural Magic, Oeconomics and Physiognomy*, voll. II, Ph. D. The Warburg Institute, London, 1997.
- Paoletta Alfonso, *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. Bucciantini 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, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma, 2004, pp. 19-41.
- Parascandolo Gaetano, *Notizie autentiche sulla famiglia e sulla patria di Gio: Battista della Porta. Con Appendice delle famiglie nobili e degli uomini illustri di Vico Equense*, Officina tipo-litografia E. Paperi, Napoli, 1903.
- Peruzzi Enrico, *Aspetti della medicina nell'opera di Della Porta*, in *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*, cit., pp. 101-112.
- Piccarì Paolo, *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

La scienza e i segreti della natura a Napoli nel Rinascimento

- 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 Luana, *La concezione dei signa rerum nel pensiero di Matteo Tafuri e di Giovan Battista Della Porta*, «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 Raffaele, *L'attività teatrale di Giovan Battista Della Porta*, De Simone, Napoli, 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 Francesco, *Arte e scienza della Villa*, in *L'edizione nazionale dell'opera di G.B. Della Porta*, cit.
- Torrini Maurizio, *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 Oreste, *Il corpus fisiognomico dellaportiano tra censura ed autocensura*, in «Rinascimento», XLIII, 2003, pp. 569-99.
- *Storia del testo. Dalla Magia ai Pneumaticorum libri tres*, in G.B. Della Porta, *Pneumaticorum libri tres*, cit.
 - *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 Vincenzo, *Giovan Battista Della Porta nell'editoria napoletana dell'Ottocento*, in *La mirabile natura*. cit., pp. 315-323.
- Valente Michaela, *Della Porta e l'Inquisizione. Nuovi documenti dell'Archivio del Sant'Uffizio*, «Bruniana & Campanelliana», V, 1999, pp. 415-434.
- Vasoli Cesare, *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 Donato, *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 physiognomia 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 e le «immagini astrologiche»*, «Bruniana & Campanelliana», I, 2015, pp. 143-154.
- *Giovan Battista Della Porta. Il dibattito italiano sull'occulto naturale e l'astrologia (sec. XV-XVI)*, in *La mirabile natura*, cit., pp. 241-250.
- *Logica e Magia. Giovan Battista Della Porta e i segreti della natura*, Agorà & Co., Lugano, 2017.
- *Arti magiche e Arti liberali nel Rinascimento. Da Ariosto a Della Porta*, Agorà & Co., Lugano, 2018.

Vigh Eva, *Moralità e segni fisiognomici nel Della fisonomia dell'huomo di Giovan Battista Della Porta*, in *La mirabile natura*, cit., pp. 111-123.

Altri studi

Agrimi Jole, *Ingeniosa scientia nature. Studi sulla fisiognomica medievale*, Sismel, Firenze, 2002.

Allen Michael 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, pp. 121-137.

Amabile Luigi, *Il Santo Ufficio della Inquisizione a Napoli*, voll. II, Tip. S. Lapi, Città di Castello, 1892.

Ambrose Pack Roger, *A pseudo-Aristotelian chiromancy*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age», 36, 1969, pp. 189-241.

Antonaci Antonio, *Francesco Storella, filosofo salentino del Cinquecento*, Editrice Salentina, Galatina, 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*, Editrice Salentina, Galatina, 1971.

Ricerche sull'aristotelismo del Rinascimento: Marcantonio Zimara, vol. II: *Dal periodo salernitano al secondo periodo padovano*, Editrice Salentina, Galatina, 1978.

La scienza e i segreti della natura a Napoli nel Rinascimento

- Arnould Colette, *La stregoneria. Storia di una follia profondamente umana*, Dedalo, Bari, 2011.
- Azzolini Monica, *The duke and the stars. Astrology and politics in Renaissance Milan*, Harvard University Press, London, Cambridge, Massachusetts, 2013.
- Bacchelli Franco, *Appunti sulle concezioni religiose di Giovanni Pontano, Antonio Galateo, Mario Equicola e Pier Andrea da Verrazzano*, in *Il pensiero simbolico nell prima età moderna*, a cura di A. Angelini e P. Caye, Olschki, Firenze, 2007, pp. 21-57.
- Balbiani Laura, *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. Gligioni, Carocci, Roma, 2012, pp. 99-115.
- Baldini Ugo – Spruit Leen, *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. Proserpi, V. Lavenia, J. Tedeschi, Edizioni della Normale, Pisa, 2010.
- Barbierato Federico, *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, Centro Di, Firenze, 2005, v. I, pp. 135-158 .
- Bassi Simonetta, *L'incanto del pensiero. Studi e ricerche su Giordano Bruno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2014.
- Bertelli Sergio, *Abioso, Giovan Battista*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, I, 1960.
- Berti Enrico, *La classificazione aristotelica delle scienze in Pietro d'Abano*, «Trans/Form/Ação», 37, 2014, pp. 17-32.
- Bertozzi Marco, *La tirannia degli astri: gli affreschi astrologici di Palazzo Schifanoia*, Sillabe, Livorno, 1999.
- Bezza Giuseppe, *Scripta minora*, a cura di E. Ciampi e O. Pompeo Faracovi, Agorà & Co., Lugano, 2016.
- Bianca Concetta, *Introduzione a C. Salutati, De fato et fortuna*, a cura di C. Bianca, Olschki, Firenze, 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 C. Bianca, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2010.
- Bianchi Lorenzo, *Signatura rerum. Segni, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1987.
- *La magia naturale a Napoli tra Della Porta e Campanella*, in *La magia naturale tra Medioevo e prima età moderna*, a cura di L. Bianchi e A. Sannino, Sismel, Firenze, 2018, pp. 203-228.

Bianchi Luca, *Studi sull'aristotelismo rinascimentale*, Il Poligrafo, Padova, 2003.

- *I contenuti dell'insegnamento: arti liberali e filosofia nei secoli XIII-XVI*, in *Storia delle Università in Italia*, voll. 3, a cura di G. P. Brizzi, P. del Negro e A. Romano, Sicania, Messina, 2007, v. II, pp. 117-141.

Biard Joël, *Quante tipologie di dimostrazione? Origini incrociate nella tradizione degli Analitici secondi*, «Schede Medievali», 52, 2014, pp. 71-78.

Blum Paul Richard, *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.

Burnett Charles, *The earliest Chiromancy in the West*, «JWCI», 50, 1987, pp. 189-195.

- *Magic and divination in the Middle Ages: texts and techniques in the Islamic and Christian worlds*, Aldershot, Great Britain; Brookfield, Vt., USA, Variorum, 1996.

Boudet Jean-Patrice, *Entre science et nigromancie. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval, (XII-XV siècle)*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2006.

- *Magie et illusionnisme entre Moyen Âge et Renaissance: Les Annularum experimenta attribué à Pietro d'Abano*, in *Médecine, astrologie et magie entre Moyen Âge et Renaissance: autor de Pietro d'Abano*, textes réunis par J.-P. Boudet, F. Colard et N. Weill-Parot, Sismel, Firenze, 2013, pp. 247-294.

Boureau Alain, *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, Odile Jacob, Paris, 2004.

Bottin Francesco, *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, Antenore, Roma-Padova, 1992, pp. 33-55.

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

Carmody Francis, *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1956.

Caroti Stefano, *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, Accademia nazionale dei Lincei, Roma, 1979, pp. 545-685.

- *L'astrologia in Italia*, New Compton editori, Roma, 1983.

La scienza e i segreti della natura a Napoli nel Rinascimento

- *Le fonti medievali delle Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, 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, Olschki, Firenze, 2008, pp. 67-93
- Cavini Walter, *Un inedito di Giovan Francesco Pico della Mirandola: la 'quaestio de falsitate astrologiae'*, «Rinascimento», n.s., XIII, 1973, pp. 137-171.
- Céard Jean, *La nature et les prodiges. L'insolite au XVI^e siècle*, Librairie Droz, en France, Genève, 1977.
- *Il simulacro illusorio del diavolo*, in *I vincoli della natura*, cit., pp. 135-150.
- Celaschi Massimiliano – Gregori Antonella, *Da Girolamo Ruscelli a Alessio Piemontese. I Secreti dal Cinque al Settecento*, Vecchiarelli, Manziana, 2015.
- Chenu Marie-Dominique, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Vrin, Paris, 1969.
- Chianese Massimiliano, *Il corso pomponazziano del 1503-1504: testimoni manoscritti e problemi di datazione*, «Bruniana & Campanelliana», 1, 2016, pp. 105-116.
- Ciliberto Michele, *Pensare per contrari: disincanto e utopia nel Rinascimento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2005.
- Clarke Desmond M., *Occult Powers and Hypotheses: Cartesian Natural Philosophy under Louis XIV*, Clarendon Press, Oxford, 1989.
- Copenhaver Brian P., *Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the De vita of Marsilio Ficino*, «Renaissance Quarterly», 37, 1984, pp. 523–554.
- Corbini Amos, *La teoria della scienza nel XIII secolo. I Commenti agli Analitici Secondi*, Sismel, Firenze, MMVI.
- Corsano Antonio, *L'originalità di A. De Ferraris, il Galateo*, in *Studi su Antonio De Ferraris Galateo*, Atti delle giornate galateane, 15-16 novembre 1969, Domus Galateana, Galatone, pp. 1-12.
- Corsi Cesare, *Maffei, Giovanni Camillo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, (vol. 67), 2006, pp. 234-235.
- Corvaglia Luigi, *Le opere di Giulio Cesare Vanini e le loro fonti*, voll. 2, Congedo, Galatina, 1990.
- Couzinet Marie Dominique, *Le De secretis (1562) de Jérôme Cardan, ou l'art des secrets, dans D'un principe philosophique à un genre littéraire: les «secrets»*, actes du colloque de la Newberry Library de Chicago, 11-14 septembre 2002, éd. par D. de Courcelles Champion, Paris, 2005, pp. 133-157.

Crisciani Chiara, *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.
- *Il Secretum secretorum in Occidente: tre casi*, in *Appropriation, interpretation and Criticism: philosophical and theological exchanges between the arabic, hebrew and latin intellectual traditions*, edited by A. Fidora and N. Polloni, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Barcellona-Roma, 2017, pp. 231-260.

Culianu Ioan Petru, *Eros et Magie à la Renaissance*, Flammarion, Paris, 1984.

D'Alverny Marie-Thérèse, *Pietro d'Abano traduttore de Galien*, «Medioevo», II, 1985, pp. 19-64.

- *Avicenne en Occident*, Vrin, Paris, 1993.

Dagron Tristan, *La doctrine des qualités occultes dans le De incantationibus de Pomponazzi*, «Revue de métaphysique et de morale», 49, 2006, pp. 3-20.

Daston Lorraine – Park Katharine, *Le meraviglie del mondo. Mostri, prodigi e fatti strani dal Medioevo all'Illuminismo*, Carocci, Roma, 2000.

Defilippis Domenico, *Città ideale e città celeste nella riflessione ideologica di A. De Ferraris Galateo*, in *Atti del congresso internazionale su 'L'umanesimo di Sant'Agostino'*, Levante, Bari, 1988, pp. 479-481

De Bellis Ennio, *Il pensiero logico di Agostino Nifo*, Congedo, Galatina, 1998.

- *Nicoletto Vernia e Agostino Nifo. Aspetti storiografici e metodologici*, Congedo, Galatina, 2003.
- *Nicoletto Vernia. Studi sull'aristotelismo del XV secolo*, Olschki, Firenze, 2012.
- *La prima riflessione metodologica di Galileo Galilei: la Question An detur regresus demonstrativus*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 2, 2016, pp. 465-490.

De Carli Manuel, *La teoria dell'intelletto e il confronto con Simplicio nel commento al De anima di Teofilo Zimara*, «Rinascimento Meridionale» IV, 2013, pp. 123-140.

- *Appunti sulla medicina nelle lezioni manoscritte 'Super primo de Anima' di Marcantonio Zimara*, «Rinascimento Meridionale» VII, 2016, pp. 79-91.

Del Soldato Eva, *Simone Porzio. Un aristotelico tra natura e grazia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2010.

- *Aristotele mediatore. Un'immagine ambigua tra Gemistio Pletone e Simone Porzio*, in *Di Aristotele si dice in molti modi*, «Lo Sguardo», 2011, a cura di M. Caciolini, pp. 125- 132.

La scienza e i segreti della natura a Napoli nel Rinascimento

Dell'Anna Giuseppe, *Marcantonio Zimara e l'aristotelismo. Il problema della scienza nei 'Teoremata'*, in *Platonismo e aristotelismo nel Mezzogiorno d'Italia (sec. XIV-XVI)*, cit., pp. 55-77.

De Nichilo Mauro, *I poemi astrologici di Giovanni Pontano. Storia del testo*, Dedalo, Bari, 1975.

Dimitri Gino Luigi, *Le ricerche su Matteo Tafuri, mago ed eretico salentino. Bilancio degli studi recenti*, «Aprosiana», IX, 2001, pp. 147-158.

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

Ernst Germana, *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.

- *Astrologia e critica del soprannaturale in Vanini*, in *Religione, ragione e natura*, cit., pp. 220-236.
- *Tommaso Campanella*, Laterza, Roma-Bari, 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., Olshki, Firenze, 2007, vol. 2, pp. 589-611.
- *Il Rinascimento: magia e astrologia*, in *Storia della scienza*, Treccani, pp. 667-684.

Federici Vescovini Graziella, *Studi sulla prospettiva medievale*, Giappichelli, Torino, 1965.

- *Astrologia e Scienza. La crisi dell'aristotelismo sul cadere del Trecento e Biagio Pelacani da Parma*, Vallecchi, Firenze, 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, Antenore, Padova, MCMLXXXIII, v. II, pp. 661-684.

- *'Arti' e filosofia nel secolo XIV. Studi sulla tradizione aristotelica e i 'moderni'*, Vallecchi, Firenze, 1983.
- *L'astrologia all'Università di Ferrara nel Quattrocento*, in *La rinascita del sapere*, a cura di P. Castelli, Marsilio, Venezia, 1991, pp. 293-306.
- *Introduzione a Pietro d'Abano, Trattati di astronomia*, Editoriale Programma, Padova, 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, Antenore, Padova, 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, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 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 medievalis. Mélanges offerts au Père L. E. Boyle a l'occasion de son 75e anniversaire*, ed. J. Hamesse, t. I., Brepols, 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, Edizioni Associate, Roma, 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, Olschki, Firenze, 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, Bull, Leiden, 1999, pp. 395-480.
- *L'espressività del cielo di Marsilio Ficino, lo Zodiaco medievale e Plotino*, «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, J. Biard, Peeters, Lovanio, 1999, pp. 236-255.

La scienza e i segreti della natura a Napoli nel Rinascimento

- *Le teorie della luce e della visione ottica dal IX al XV secolo. Studi sulla prospettiva medievale e altri saggi*, Morlacchi, Perugia, 2003.
- *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, Olschki, Firenze, 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, Istituto veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia, 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*, Brepols, Turnhout, 2006, 107-136.
- *Medioevo Magico. La magia tra religione e scienza nei secoli XIII e XIV*, Utet, Torino, 2008.
- *Le Moyen Âge magique. La magie entre religion et science aux XIII^e et XIV^e siècles*, Vrin, Paris, 2011.
- *Coluccio Salutati e Paolo Dagomari sull'astrologia delle scelte (elezioni)*, in *Le radici umanistiche dell'Europa. Coluccio Salutati cancelliere e politico*, Edizioni Polistampa, Firenze, 2012, pp. 369-384.
- *Circolazione dei saperi nel Mediterraneo. Filosofia e scienze (Secoli IX-XVII)*, a cura di G. Federici Vescovini e A. Hasnawi, Cadmo, Fiesole, 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.
- *I sistemi del mondo. Il cammino dell'astrologia da Tolomeo a Copernico*, Agorà & Co, Lugano, 2018.

Ferrone Vincenzo, *I profeti dell'Illuminismo*, Laterza, Roma-Bari, 1989.

Figorilli Maria Cristina, *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*, Liguori, Napoli, 2008, pp. 151-236.

Forlivesi Marco, *La filosofia universitaria tra XV e XVII secolo*, CLEUP, Padova, 2013.

Fornero Giovanni, *Ateismo*, in *Dizionario di filosofia* di Nicola Abbagnano, terza edizione aggiornata ed ampliata da Giovanni Fornero, Utet, Torino, 1998, p. 95.

Foucault Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966.

Frajese Vittorio, *Nascita dell'Indice. La censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Contro-riforma*, Morcelliana, Brescia, 2006.

Gal Florence, Jean-Patrice Boudet, Laurence Moulinier-Brogi, *Vedrai mirabilia. Un libro di magia del Quattrocento*, Viella, Roma 2017.

Garfagnini Giancarlo, *La polemica antiastrologica del Savonarola ed i suoi precedenti tomi-stici*, in *Filosofia, scienza e astrologia nel Trecento europeo: Biagio Pelacani Parmense*, a cura di G. Federici Vescovini e F. Barocelli, Il Poligrafo, Padova, 1992, pp. 155-179.

- *La questione astrologica tra Savonarola, Giovanni e G. F. Pico*, in *Nello Specchio del cielo*, cit., pp. 117-141.

Garin Eugenio, *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, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2009, v. I, pp. 1-32.

- *La disputa delle arti nel Quattrocento*, a cura di E. Garin, Vallecchi Editore, Firenze, 1947.
- *L'Umanesimo italiano*, Laterza, Roma-Bari, 2004 [1959].
- *Lo Zodiaco della vita*, Laterza, Bari, 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, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1988, p. 3-20.
- *Umanisti artisti scienziati. Studi sul Rinascimento italiano*, Editori Riuniti, Roma, 1989.

Gatto Romano, *La meccanica a Napoli ai tempi di Galileo*, La Città del Sole, Napoli, 1996.

Giglioli Guido, *Magia e filosofia naturale*, in *La filosofia del Rinascimento*, a cura di G. Ernst, Carocci, Roma, 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 C. Burnett, J. Meirinhos, J. Hamesse, Brepols, Louvain-La-Neuve, 2008, pp. 89-112.

Gilly Carlos, *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 Franco, *Aspetti del pensiero di Pietro Pomponazzi nelle opere e nei corsi del periodo bolognese*, «Annali dell'Istituto di filosofia. Università di Firenze», I, 1979, pp. 110-120.

La scienza e i segreti della natura a Napoli nel Rinascimento

Gregory Tullio, *Astrologia e teologia nella cultura medievale*, in *Mundana Sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1992, pp. 291-328.

- *Principe di questo mondo. Il diavolo in Occidente*, Laterza, Roma-Bari, 2013.

Gurtler Gary M., *Sympathy in Plotinus*, «International Philosophical Quarterly», XXIV, 1984, pp. 395-406.

Henry John, *Occult Qualities and the Experimental Philosophy: Active Principles in Pre-Newtonian Matter Theory*, «History of Science», 24, 1986, pp. 335-381.

Hutchison Keith, *What Happened to Occult Qualities in the Scientific Revolution?*, «Isis», 73, 1982, pp. 233-253.

- *Dormitive Virtues, Scholastic Qualities, and the New Philosophies*, «History of Science» 29, 1991, pp. 245-278;

Jacob André, *Un nouveau manuscrit des Hymnes orphiques et son copiste, François Cavoti de Soletto*, «L'Antiquité Classique» 52, 1983, pp. 246-254.

Klein Robert, *La Forme et l'Intelligible*, Gallimard, Paris, 1970.

Lavenia Vincenzo, *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, Viella, Roma, 2011, p. 203-230.

- *La medicina dei diavoli: il caso italiano, secoli XVI-XVII*, in *Médecine et religion: compétitions, collaborations, conflits (XIIe-XXe siècles)*, École française de Rome, Roma, 2013, pp. 163-194.

Lelli Fabrizio, (a cura di), *Giovanni Pico e la cabbalà*, Olschki, Firenze, 2016.

Liboni Gionata, *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.

Lopez Pasquale, *Inquisizione, stampa e censura nel regno di Napoli tra '500 e '600*, Edizioni del Delfino, Napoli, 1974.

Lucentini Paolo – Perrone Compagni Vittoria, *I testi e i codici di Ermete nel Medioevo*, Polistampa, Firenze, 2001.

Lucentini Paolo, *Platonismo, ermetismo, eresia nel Medioevo*, Fidem, Lovanio la Nuova, 2007.

Maggi Armando, *Angeli, demoni, diavoli*, in *I vincoli della natura. Magia e stregoneria nel Rinascimento*, a cura di G. Ernst e G. Giglioni, Carocci, Roma, 2012, pp. 119-134.

- *Satan's Rhetoric. A Study of Renaissance Demonology*, University of Chicago Press, Chicago, 2001.
 - *In the Company of Demons. Unnatural Beings, Love, and Identity in the Italian Renaissance*, University of Chicago Press, Chicago, 2006.
- Mahoney P. Edward, *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.
- Mignucci Mario, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele*, Commento agli Analitici secondi, I, Antenore, Padova, 1975.
- Napolitani Pier Davide, *Maurolico e Commandino*, in *Il meridione e le scienze (secoli XVI-XIX)*, Atti del convegno di Palermo, 14-16 maggio 1985, a cura di P. Nastasi, Istituto Gramsci siciliano, Palermo, 1988, pp. 281-316.
- *Francesco Maurolico*, in *Storia della scienza, Medioevo Rinascimento*, v. IV (2001), cit., pp. 842-844.
- Nardi Bruno, *La dottrina d'Alberto Magno sulla «inchoatio formae»*, in *Studi di Filosofia Medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1960, pp. 69-101.
- *Studi su Pietro Pomponazzi*, Le Monnier, Firenze, 1965.
 - *Naturalismo e Alessandrismo nel Rinascimento*, a cura di M. Sgarbi, Edizioni Torre d'Ercole, Travagliato-Brescia, 2012.
- Mandosio Jean-Marc, *Problèmes et controverses: à propos de quelques publications récentes sur la magie au Moyen Âge et à la Renaissance*, «Aries, Journal for the Study of Western Esotericism», 2007, 7, pp. 207-225.
- Miglietta Deborah, *Amour, fascination et magie chez Tommaso Campanella*, «Bruniana & Campanelliana», XXIV/1, 2018, pp. 177-188.
- Minieri-Riccio Camillo, *Cenno storico delle Accademie fiorite nella città di Napoli*, «Archivio storico per le province napoletane», V, 1880, pp. 131-157.
- Ottaviani, Alessandro – Trabucco Oreste, *Theatrum naturae. La ricerca naturalistica tra erudizione e nuova scienza nell'Italia del primo Seicento*, La Città del Sole, Napoli, 2007.
- Paladini Alba, *Il pensiero psicologico e gnoseologico di Marco Antonio Zimara*, Congedo, Galatina, 2002.
- *Il pensiero logico di Francesco Storella*, Congedo, Galatina, 2009.
- Papuli Giovanni, *Girolamo Balduino. Ricerche sulla logica della scuola di Padova nel Rinascimento*, Lacaida, Manduria, 1967.

La scienza e i segreti della natura a Napoli nel Rinascimento

- *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*, Congedo, Galatina, 1972, pp. 129-151.
- *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, Congedo, Galatina, 1990, pp. 48-55.
- *Le aspirazioni e le delusioni di Cesare Rao*, in *Platonici salentini del tardo Rinascimento*, Besa, Nardò, 2001, pp. 9-44.
- *Il primo insegnamento napoletano del Nifo: una monarchia filosofica*, in *Filosofia, scienza, cultura: studi in onore di Corrado Dollo*, Rubbettino, Catanzaro, 2002.
- *Studi Vaniniani*, Congedo, Galatina, 2006.

Paravicini Bagliani Agostino, *Le Speculum astronomiae. Une énigme? Enquête sur les manuscrits* (Micrologus Library 6), Sismel, Firenze, 2001.

Pastore Stocchi Manlio, *Pagine di storia dell'umanesimo italiano*, Franco Angeli, Milano, 2014.

Pennisi Ninni, *Cortese, Giulio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 29, 1983.

Pennuto Concetta, *Simpatia, fantasia e contagio. Il pensiero medico e il pensiero filosofico di Girolamo Fracastoro*, Storia e Letteratura, Roma, 2008.

Pereira Michela, *Il Tractatus novus de astronomia del Lullo*, «Medioevo» 2, 1976, pp. 169-277.

Alchimia, a cura di M. Pereira, Mondadori, Milano, 2006.

Perifano Alfredo, *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. Margolin et S. Matton, Vrin, Paris, 1993, pp.253-264: pp. 258-259.

- *Considérations autour de la question du paracelsisme en Italie au 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.

- *Introduction* a Jean-François Pic de la Mirandole, *La Sorcière. Dialogue en trois livres sur la tromperie des démons*, Texte établi, traduit et commenté par A. Perifano, Brepols, Turnhout, 2007, pp. 5-33.
- *Pline l'Ancien à la Renaissance*, «Archives Internationales d'Histoire des Sciences», 61, 2011, éd. par A. Perifano, pp. 1-167.

Perrone Compagni Vittoria, *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, Olschki, Firenze, 2008, pp. 243-267.
- *Abacadabra: le parole nella magia (Ficino, Pico, Agrippa)*, «Rivista di Estetica», 42, 2002, pp. 105-130.
- *Ermetismo e Cristianesimo in Agrippa. Il De triplici ratione cognoscendi Deum*, Polistampa, Firenze, 2005.
- *Circe, la «virtus loci» e il determinismo nel De incantationibus di Pomponazzi*, «Annali del Dipartimento di Filosofia (Nuova Serie)», XII, 2006, pp. 5-32.
- *Il 'De occulta philosophia' di Agrippa. Parole chiave: uomo microcosmo, 'prisca theologia', cabala, magia*, «Bruniana & Campanelliana», XIII, 2007, pp. 429-448.
- *«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 Gregorio, *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, Antenore, Padova, MCMLXXXIII, v. II, pp. 843-859.

Poma Roberto, *Magie et guérison. La rationalité de la médecine magique (XVI-XVII)*, Orizons, France, 2009.

- *Les erreurs de la main. Regards croisés sur la chiromancie naturelle de Giambattista della Porta*, in *Die Hand. Elemente einer Medizin und Kulturgeschichte*, Hrsg. M. Gadebusch Bondio, LIT, Berlin, 2010, pp. 117-133.

Pompeo Faracovi Ornella, *Scritto negli astri. L'astrologia nella cultura dell'Occidente*, Marsilio, Venezia, 1996.

La scienza e i segreti della natura a Napoli nel Rinascimento

- *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, Brill, Leiden-Boston, 2014, pp. 87-98.
 - *Giovanni Pico della Mirandola e la riforma dell'astrologia*, in *Medieval and renaissance astrology*, cit., pp. 93-109.
- Poppi Antonio, *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*, Antenore, Padova, 1970.
 - *La dottrina della scienza in Giacomo Zabarella*, Antenore, Padova, 1972.
- Porro Pasquale, *Il diavolo nella teologia scolastica: il caso di Tommaso d'Aquino*, in *Il diavolo nel Medioevo*, cit., pp. 77-99.
- *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.
- Raimondi Francesco Paolo, *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*, Istituti Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma, 2005.
- Ricci Saverio, *Inquisitori, Censori, filosofi sullo scenario della Controriforma*, Salerno Editrice, Roma, 2008.
- Rizzo Luana, *Durata, esistenza, eternità in Marsilio Ficino*, Pensa Multimedia, Lecce, 2005.
- *Il pensiero di Matteo Tafuri nella tradizione del Rinascimento meridionale*, Aracne, Roma, 2014.
 - *Giovanni Abioso e il Dialogus in astrologiae defensionem*, «Bruniana & Campanelliana», XX, 2, 2014, pp. 655-661.
- Romanello Marina, (a cura di), *La stregoneria in Europa (1450-1650)*, Il Mulino, Bologna, 1981.

- Romeo Giovanni, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Sansoni, Firenze, 1990.
- Rashed Roshdi, *La notion de science occidentale*, in *Entre arithmétique et algebra, Recherches sur l'histoire des mathématiques arabes*, Les Belles Lettres, Paris, 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*, «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, UTET, Torino, 1989, pp. 7-36.
 - *Il tempo dei maghi. Rinascimento e modernità*, Cortina Raffaello, Milano, 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, Brepols, Turnhout, 1995, pp. 57-61.
- Roy Bruno, *Richard de Fournival, auteur du Speculum astronomiae?*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 2000, 67, pp. 159-180.
- Rugge Daniela, *La dottrina logica di Marco Antonio Zimara*, Congedo, Galatina, 2004.
- Rutkin Darrel, 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.
- Sannino Antonella, *Nigromatia secundum physicam, nigromantia imaginum: Arte e immagine in Guglielmo d'Alvernia*, in *La magia naturale tra Medioevo e prima età moderna*, cit., pp. 81-130.
- Schmitt Charles 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, University of London, London, 1982, pp. 124-131.
- Siraisi Nancy, G. *Avicenna in Renaissance Italy. The Canon and Medical Teaching in Italian Universities after 1500*, Princeton University Press, Princeton (N. J.), 1987.
- Sirri Raffaele, *Sul Teatro del Cinquecento*, Morano, Napoli, 1989.

La scienza e i segreti della natura a Napoli nel Rinascimento

Sorabji Richard, (a cura di), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, Bloomsbury, Londra, 2016.

Soranzo Matteo, *Astrologia ed alchimia in un codice 'ritrovato' di G.A. Augurelli. Il MS. Mellon 22 della Beinecke Library di Yale University*, in *Dialogo. Studi in memoria di Angela Caracciolo Aricò*, Centro Cicogna, Venezia, 2017, pp. 329-352.

Sturlese Loris, *Saints et magiciens: Albert le Grand en face d'Hermès Trismégiste*, «Archives de philosophie», 43, 1980, pp. 615-634.

- *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo. Il secolo XIII*, Olschki, Firenze, 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 Sturlese Loris, *Eckhart, Tauler, Suso. Filosofi e mistici nella Germania medievale*, Le Lettere, Firenze, 2010, pp. 37-51.

Tateo Francesco, *I nostri umanisti. Il contributo pugliese al Rinascimento*, Sceda, Fasano, 2002.

Thorndike Lynn, *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.

Torrini Maurizio, *Da Galileo a Kircher: percorsi della scienza gesuitica*, «Galileiana», II, 2005, pp. 3-17.

Toussaint Stéphane, *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.

- *Plotin, Ficin et la Sympathie. ὄσον τὸ συμπαθές (Enn. IV, 4 [28], 41)*, «Accademia», XVII - 2015, pp. 123-131.

Trabucco Oreste, *L'opere stupende delle arti più ingegnose. La recezione degli Πνευματικά [Pneumatikâ] di Erone Alessandrino nella cultura italiana del Cinquecento*, Olschki, Firenze, 2010.

Valente Michaela, *Bodin in Italia. La Démonomanie des sorcières e le vicende della sua traduzione*, CET, Firenze, 1999.

- *Johann Wier. Agli albori della critica razionale dell'occulto e del demoniaco nell'Europa del Cinquecento*, Olschki, Firenze, 2003.

- *Streghe o povere vecchiette? Il medico Johann Wier (1515-1588) contro la caccia alle streghe*, «Storicamente», 4, 2008.
- *Contro l'Inquisizione. Il dibattito europeo (XVI-XVIII)*, Claudiana, Torino, 2009.

Vasoli Cesare, *Civitas mundi. Immagini cinquecentesche della natura*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 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, Mondadori, Milano, 2002, pp. 374-397.

Verardi Donato, *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 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.
- *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.
- *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.

La scienza e i segreti della natura a Napoli nel Rinascimento

- *L'occulte en Italie entre astrologie, athéisme et nigromancie (XIVe -XVIIe siècle). Éléments de réflexion*, «Cahiers de recherches médiévales et humanistes / Journal of Medieval and Humanistic Studies», 33, 2017, pp. 419-434.
- *Cesare Rao, l'influenza di Al-Kindi e l'astrometeorologia nel Rinascimento*, «Bruniana & Campanelliana», 2017, pp. 229-236.
- *Les enseignements sur l'astrologie d'Augustin d'Hippone et Thomas d'Aquin selon la Coeli et terrae de Sixte V*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 2017, pp. 125-133.

Véronèse Julien, *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.

Walker, Daniel Pickering, *Spiritual and Demonic Magic. From Ficino to Campanella*, Warburg Institute, London, 1958.

Weill-Parot Nicolas, *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' au Moyen Age et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XIIe-XVe siècle)*, Honoré Champion, Paris, 2002.
- *Encadrement ou dévoilement. L'occulte et le secret dans la nature chez Albert le Grand et Roger Bacon*, in *Il Segreto*, Micrologus, XIV, Sismel, Firenze, 2006, pp. 151-170.
- *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, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma, 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, Les Belles Lettres, Paris, 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, Honoré Champion, Paris, 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 medieval face à l'occulte, l'attraction magnétique et l'horreur du vide (XIII – milieu du XV siècle)*, Les Belles Lettres, Paris, 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 Chaïm, *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*, Éditions de l'éclat, Paris-Tel Aviv, 2007 [*Pico della Mirandola's encounter with Jewish mysticism*, Harvard University Press, Cambridge & London, 1989].

Zacchino Vittorio, *Un medico salentino del Rinascimento Antonio Galateo e le sue terapie contro la gotta*, in A. De Ferraris Galateo, *Della gotta (De podagra)*, cit., pp. 13-19.

Zanier Giancarlo, *Ricerche sulla diffusione e fortuna del De incantationibus di Pomponazzi*, La Nuova Italia, Firenze, 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 Paola, *Il problema della magia naturale nel Rinascimento*, «Rivista critica di storia della filosofia», 3, 1973, pp. 271-296.

- *I problemi metodologici del necromante Agostino Nifo*, «Medioevo» I, 1975, pp. 129-171.
- «*Aut diabolus aut Achillinus*». *Fisiognomica, astrologia e demonologia nel metodo di un aristotelico*, «Rinascimento», XVIII, 1978, pp. 58-86.
- *Albert le Grand et l'astrologie*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 49, 1982, pp. 141-158.
- *L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, Il Saggiatore, Milano, 1991.
- *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*, Brill, Leiden Boston, 2007, pp. 13-34. [*Continuità nella definizione della magia naturale da Ficino a Della Porta*, in *iMagia bianca magia nera nel Rinascimento*, Longo, Ravenna 2004, pp. 21-47].

Indice dei nomi

- Abioso Giovanni, 8, 52-55, 157, 183.
Agostino d'Ipbona, 16, 135, 136.
Agrimi J., 36, 37, 170.
Agrippa Cornelio, 7, 12, 22-5, 26, 27, 51, 59, 92, 95, 97, 110, 111, 114, 124, 125, 137, 139, 142, 144, 145, 148, 157, 177, 181, 183.
Alberto Magno, 8, 23-25, 37, 44, 53, 67, 84, 86-89, 95, 98, 104, 106-109, 111, 114, 121, 126, 142, 144, 148-150, 157, 175, 179.
Albumasar (Abu Ma'shar al-Balkhi), 43, 44, 53, 176.
Alessio Piemontese, 14, 172.
Alhazen (Ibn al-Hayṭam), 91.
Allen M. J. B., 111, 170.
Al-Kindi, 66, 68, 135, 172, 186.
Amabile L., 15, 115, 135, 165.
Angelo da Fossombrone, 107, 148, 175.
Antonaci A., 18, 33, 34, 41, 170.
Aquilecchia G., 15, 115, 165.
Aristotele, 7, 11, 18, 19, 21, 31, 32, 34-36, 38-41, 45, 47, 53, 59, 62-64, 68, 71-76, 88, 89, 96, 98, 139, 143, 151, 157, 163, 168, 179.
Arnaldo da Villanova, 88, 108.
Averroè, 34, 42, 44, 71, 74, 75, 158.
Avicenna, 32, 34, 62, 71, 72, 74-76, 142, 143, 158, 181, 183.
Bacchelli F., 48, 49, 170.
Bacone Ruggero, 53, 117, 126, 158.
Badaloni N., 17, 42, 47, 52, 91, 165.
Bakhouché B., 149, 186.
Balbiani L., 23, 27, 110, 165, 170.
Baldi Bernardino, 170, 175, 176.
Baldini U., 170.
Balduino Girolamo, 7, 18, 31-35, 158, 180.
Barbierato F., 113, 170.
Barozzi Francesco, 90.
Bassi S., 171.
Beguinot A., 102, 103, 165.
Bellanti Lucio, 43, 47, 50, 55, 92, 158.
Belloni G., 65.
Bertozzi M., 139, 171, 172.
Bettetini M., 142, 181.
Bezza G., 49, 53, 171.
Bianchi Lorenzo, 120, 171.
Bianchi Luca, 21, 31, 107, 148, 171.
Bianchi Massimo Luigi, 177.
Biard J., 171, 176.
Bodin J., 9, 13, 123, 126, 127, 132-135, 184.
Bonaventura da Bagnoregio, 158.
Borromeo Federico, 17, 91.
Bos G., 162.
Bottin F., 48, 49, 172.
Boudet J.-P., 39, 107, 109, 110, 171, 172, 177, 186.
Boureau A., 109, 172.
Boyle L.E., 175.
Brizzi G.P., 171.
Bruno Giordano, 98, 171, 182.
Bucciantini M., 167.
Buccolini C., 16, 123, 172.
Burnett C., 38, 171, 172, 178.
Caciolini M., 32.
Cafisse M. C., 83, 166.
Caiozzo A., 110, 186.
Campanella Tommaso, 15, 111, 119, 120, 158, 166, 171, 174, 186.
Caputo C., 18, 165.

La scienza e i segreti della natura a Napoli nel Rinascimento

- Cardano Gerolamo, 36, 51, 53, 77, 92, 110, 127, 136, 158, 167, 173, 178, 183.
 Carmody F., 172.
 Caroti S., 109, 157, 172.
 Cartesio R. (Descartes), 107, 159.
 Cassiano Basso, 85.
 Castelli P., 54, 117, 165, 175.
 Catone Marco Porcio, 85.
 Cavini W., 172.
 Cavoti F., 58, 59.
 Céard J., 118, 172.
 Cecco d'Ascoli, 126, 186.
 Celaschi M., 172.
 Cerutti S., 173.
 Cesi Federico, 13, 14, 16, 17, 168.
 Chenu M. D., 172.
 Chianese M., 148, 172.
 Ciampi E., 49, 171.
 Cicerone, 92, 93, 140, 149, 168.
 Ciliberto M., 173, 177.
 Clark J. R., 23, 159.
 Clarke D. M., 173.
 Clemente VIII, 115, 130.
 Clubb G., 14, 120, 165.
 Collard F., 172.
 Colonna Marcantonio, 115, 130.
 Columella Lucio Giunio Moderato, 84-86, 159.
 Commandino Francesco, 179.
 Copenhagen B. P., 112, 173.
 Copernico Niccolò, 47, 167, 176.
 Corbini A., 63, 173.
 Corsano A., 17, 18, 147, 166, 173.
 Corsi C., 61, 173.
 Cortese Giulio, 180.
 Costantino Pissavino P., 180.
 Couzinet M. D., 36, 173.
 Crisciani C., 39, 173.
 Crispo Giordano, 18.
 Cusano Nicola, 175.

 D'Alverny M. –Th., 173.
 D'Episcopo F., 83, 166.
 D'Este Luigi, 15.
 Dagomari Paolo, 16, 71, 72, 176.
 Dagron T., 111, 174.
 Daston L., 110, 173.
 De Balmes Abramo, 32.
 De Bellis E., 17, 18, 71, 166, 174.
 De Carli M., 18, 76, 174.

 De Courcelles D., 181.
 De Ferraris Antonio (Galateo), 8, 71, 73, 74, 77, 78, 173, 187.
 De Nichilo M., 48, 174.
 De Rosa Giovanni, 14, 154.
 De Vivo R., 83, 91, 155, 166.
 Del Negro P., 171.
 Del Soldato E., 31, 32, 174.
 Dell'Anna G., 18, 174.
 Della Porta Cinzia, 13, 14.
 Della Porta Ferrante, 13.
 Della Porta Francesco, 13.
 Della Porta Giovan Vincenzo, 13, 52, 83, 84.
 Della Porta Leonardo Antonio, 13.
 Delrio Martin, 9, 133, 138, 139, 159.
 Dimitri G. L., 56, 174.
 Dioscoride, 85, 99, 127, 137, 160.
 Dobrowolski J., 18, 147, 166.
 Dolla V., 83, 166.
 Dooley B., 182.
 Duns Scotto, 44.
 Dürer Albrecht, 91.

 Eamon W., 12, 14, 21, 120, 166, 174.
 Ermete Trismegisto, 8, 37, 43, 44, 56, 58, 99, 113, 170, 179.
 Ernst G., 15, 16, 120, 131, 132, 158, 166, 170, 174, 178, 179.
 Erone di Alessandria, 20, 149, 185.
 Esiodo, 85.
 Evoli Cesare, 100, 159.

 Faber Giovanni, 13.
 Fartzoff M., 149, 186.
 Fattori M., 177.
 Federici Vescovini G., 91, 166, 175, 177.
 Feraboli S., 24, 164.
 Ferrini M. F., 157.
 Ferrone V., 177.
 Ficino Marsilio, 8, 12, 23-25, 37, 42, 44, 45, 54-58, 92-95, 98, 100, 109-112, 115, 117, 136, 148, 159, 170, 173, 176, 177, 181-188..
 Filippo II, 15.
 Fioravanti Leonardo, 181.
 Fiorentino F., 17, 166.
 Fiorino T., 83, 166.
 Firmico Materno, 48.
 Fludd Robert, 136, 183.
 Foucault M., 177.

Donato Verardi

- Fracastoro Girolamo, 96, 181, 183.
Frajese V., 177.
Frosini F., 67, 175, 176.
Fulco G., 83, 166.
Fumagalli Beonio Brocchieri M., 182.
Furlan R., 142, 182.
- Gabrieli G., 11-14, 83, 91, 166.
Gadebusch Bondio M., 19, 38, 182.
Gaetano (Tommaso de Vio), 113, 164.
Gal F., 107, 177.
Galeno, 34, 74, 75, 85, 89, 127.
Galilei Galileo, 14, 18, 21, 26, 109, 116, 165, 174, 178, 184.
Garfagnini G. C., 177.
Garin E., 21, 23, 47, 71, 75, 116, 159, 161, 162, 167, 177.
Garzoni Leonardo, 100, 115-117, 159.
Gatto R., 178.
Gaurico Luca, 47.
Gerardo da Cremona, 34.
Giannone P., 160.
Giavina D., 36, 158.
Giglioni G., 16, 170, 178, 179.
Gilbert William, 92, 116, 160.
Gilly C., 113, 170, 178.
Giovannozzi D., 110, 181.
González Manjarrés M. Á., 167.
Graiff F., 178.
Grafton A., 111, 170.
Gregori A., 172.
Gregory T., 178.
Grimaldi C., 160.
Grossatesta Roberto, 8, 63, 64, 71, 72, 160.
Guaccio Francesco Maria, 117, 118, 160.
Guglielmo d'Alvernia, 16.
Guglielmo d'Ockham (occamismo), 12, 36, 148.
Gurtler J., 98, 178.
- Hamesse J., 175, 178.
Harmio Cristiano, 17.
Hasnawi A., 177.
Henry J., 178.
Hossfeld P., 23, 157.
Hutchison K., 178.
- Kaske C. V., 23, 159.
Ingegno A., 167.
- Innocenzo VIII, 16, 123.
Ippocrate, 75, 99.
Institoris Henricus, 128, 129, 131, 135, 160.
Jacob A., 58, 178.
Jouanna J., 149, 187.
- Laserra L., 84, 85, 167.
Lavenia V., 170, 179.
Lelli E., 92, 159.
Lelli F., 139, 179.
Leonardi Camillo, 94, 95, 110, 160.
Leonardo da Vinci, 67, 176.
Liboni G., 179.
Lomonaco F., 21, 165.
Longo Giovanni Bernardino, 18, 32, 83.
Lopez P., 15, 115, 179.
Lucentini P., 179.
Lucrezio, 53.
Lullo Raimondo, 50, 53, 160, 181.
- Maffei Giovanni Camillo, 8, 61-67, 71, 86, 89, 160, 173.
Maggi A., 25, 137, 139.
Mahoney E. P., 107, 148, 179.
Mandosio J.-M., 139, 180, 187.
Manilio, 24, 48, 53, 97.
Margolin J.-C., 99, 181.
Mattioli Pietro Andrea, 95, 127, 160.
Matton S., 99, 181.
Maurolico Francesco, 91, 160, 166, 179.
McEvoy J., 63, 183.
Meirinhos J., 178.
Mercati M., 93, 161.
Merlotti A., 160.
Miele L., 83, 166.
Miglietta D., 121, 180.
Mignucci M., 179.
Millar R., 178.
Minieri-Riccio C., 14, 180.
Montanile M., 20, 167.
Moulinier-Brogi L., 107, 177.
Müller-Jahncke W., 102, 167.
Muraro L., 17, 90, 116, 167.
Musa Brasavola A., 179.
- Napolitani P. D., 167, 179.
Nardi B., 20, 141, 179.
Nastasi P., 179.
Nauta L., 176.

La scienza e i segreti della natura a Napoli nel Rinascimento

- Nifo Agostino, 7, 18, 36, 37, 41-45, 47, 174, 180, 187.
 North J. D., 176, 188.
- Olivieri L., 34, 175, 182.
 Oresme Nicola, 172.
 Orfeo, orfismo, Inni orfici, 95, 99, 156, 158, 166.
 Orsi L., 85, 167.
- Pacca Nicola A., 18.
 Paladini A., 18, 33, 35, 180.
 Palladio, 85.
 Paolella F., 16, 21, 57, 91, 154, 155, 166, 167.
 Paparella F., 142, 182.
 Paparelli G., 155.
 Papuli G., 18, 34, 35, 42, 180.
 Paracelso Teofrasto, 99, 171.
 Parascandolo G., 13, 167.
 Paravicini-Bagliani A., 109, 180.
 Park K., 110, 173.
 Pastore Stocchi M., 54, 52, 54, 55, 176, 180.
 Pedretti C., 175.
 Pelacani Biagio, 16, 78, 79, 89, 107, 148, 175-177.
 Pellegrini G., 175.
 Pennisi N., 181.
 Pennuto C., 96, 181.
 Pereira B., 90.
 Pereira M., 50, 99, 109, 157, 160, 181.
 Perifano A., 99, 123, 129, 181.
 Perrone Compagni V., 21, 22, 24, 25, 35, 86, 87, 109-111, 114, 139, 142, 143, 148, 150, 157, 162, 179, 181.
 Peruzzi E., 167.
 Piaia G., 172, 175, 182.
 Piccari P., 13, 14, 167.
 Piccolomini Alessandro, 90.
 Pico Paolo, 115.
 Pico della Mirandola Gianfrancesco, 40, 123, 129, 160, 171.
 Pico della Mirandola, Giovanni, 22, 43, 47, 54, 55, 130, 138, 139, 160, 168, 171, 181, 183, 186.
 Pietro d'Abano, 16, 37-39, 44, 49, 50, 53, 54, 74-76, 88, 108, 126, 160, 170-172, 174, 175, 177, 181, 185, 186.
 Pindl-Büchel Th., 50, 159.
 Pio V., 113.
- Pirovano Gabriele, 43, 50, 51, 92, 160, 185.
 Pitagora, 140.
 Platone, 74.
 Pletone Gemistio, 32.
 Plinio, 85, 99, 137.
 Plotino, 58, 95, 98, 166, 175, 182.
 Poma R., 19, 20, 23, 38, 96-98, 182.
 Pomata G., 172.
 Pompeo Faracovi O., 158, 170, 181, 49, 55-58, 98.
 Pomponazzi Pietro, 17, 20, 21, 31, 32, 35, 37, 42, 47, 86, 87, 109-112, 124-126, 148, 150, 162, 172, 173, 178, 180, 182, 185, 187.
 Pontano Giovanni, 7, 44, 47-49, 51, 55, 71, 92, 93, 97, 103, 160, 162, 170-174.
 Ponzio P., 120.
 Poppi A., 148, 161, 181.
 Porro P., 181.
 Porzio Simone, 17, 18, 31, 32, 90, 173.
 Proclo, 25, 26.
 Prospero A., 169.
- Quattrami Evangelista, 99, 180.
- Ramo Pietro, 91.
 Rashed R., 175, 182.
 Rāzī, 99.
 Rebiba Scipione, 15, 115.
 Repetti R., 12, 173.
 Ricci S., 113, 182.
 Risner Friedrich, 91.
 Rizzo L., 18, 54, 56, 58, 59, 167, 182.
 Roccaro G., 48, 171.
 Rodolfo II, 17.
 Romanello M., 16, 182.
 Romano A., 170.
 Romeo G., 177.
 Rossi Paolo, 47, 182.
 Rossi Pietro, 63, 159, 182.
 Roy B., 109, 182.
 Rugge D., 19, 183.
 Ruscelli Girolamo, 14, 161, 171.
 Rusconi R., 178.
 Rutkin D., 139, 183.
 Ryan W. F., 39, 187.
- Salutati Coluccio, 8, 16, 71-73, 76, 161, 170, 176, 185.

Donato Verardi

- Sannino A., 23-25, 120, 170, 183.
Santoro Marco, 19, 166.
Santoro Mario, 83, 165.
Sarpi Paolo, 116, 117.
Savonarola Girolamo, 54, 176, 161.
Savonarola Michele, 38, 74.
Scaligero Giulio Cesare, 92, 162.
Schmitt C. B., 21, 39, 183.
Scholem G., 139, 186.
Severinus Petrus, 177.
Sgarbi M., 20, 180.
Silvestri Francesco, 163.
Siraisi N. G., 110, 170, 184.
Sirat C., 175.
Sirri R., 20, 132, 133, 155, 168, 184.
Sisto V., 15, 59, 113, 114, 130, 184.
Spadafora Adriano, 13.
Spampanato V., 157.
Spedicati A., 17.
Spina Bartolomeo, 77, 129, 163.
Sprenger Jacobus, 123, 128, 129, 131, 135, 160.
Spruit L., 169.
Storella Francesco, 7, 11, 17, 18, 30-47, 65, 71, 83, 120, 148, 162, 169, 179, 180, 183.
Sturlese L., 183.

Tafuri Matteo, 8, 56-59, 164, 168, 174, 183.
Teofrasto, 85.
Tateo F., 155, 159, 168, 184, 49, 74, 77.
Tedeschi J., 170.
Thebit, 110, 111.
Thio Angelo, 18.
Thorndike L., 39, 184.
Tolomeo Claudio, 7, 8, 23, 24, 43-45, 47, 56-58, 75, 83, 91, 93, 94, 97, 110-112, 147, 148, 164, 166, 177.
Tommasetti L., 163.
Tommaso d'Aquino, 16, 43, 53, 54, 109, 110, 119, 142, 182, 184.
Torella Gerolamo, 109, 181.
Torrini M., 14, 21, 116, 131, 165, 167, 168, 184.
Toussaint S., 185, 93, 111,
Trabucco O., 15, 16, 19, 20, 108, 133, 140, 149, 155, 168, 180, 185.
Tritemio Giovanni, 24.
Trombetta V., 168.

Ugaglia M., 100, 116, 115, 159.

Valente M., 15, 43, 115, 124-126, 128, 130, 132-134, 147, 168, 185.
Van Heertum C., 113, 170.
Vanderjagt A., 176.
Vanini Giulio Cesare, 147, 164, 166, 168, 173-175, 180, 183.
Varrone Marco Terenzio, 85.
Vasoli C., 102, 111, 168, 185.
Veneziani M., 110, 181.
Verardi D., 22, 31, 40, 45, 55, 57, 64, 66, 111, 132, 168, 177, 185.
Véronèse J., 186.
Vigh E., 20, 169.
Virgilio, 85.
Vitale, 15.
Vitali Gerolamo, 49, 65.
Voltaire, 120, 164.
Vuillemin-Diem G., 107, 175.

Walker D. P., 111, 186.
Weill-Parot N., 34, 87, 100, 108-114, 143, 149, 164, 172, 186, 187.
Weisheipl A., 107, 179.
Wier Johann, 13, 27, 124, 126, 131, 132-134, 136, 164, 185.
Wirszubski C., 139, 187.

Zabarella Jacopo, 164, 182.
Zambelli P., 12, 22-27, 31, 32, 36, 37, 42, 43, 47, 53, 56, 108, 109, 123, 124, 126, 157, 187.
Zamboni S., 109, 157.
Zanier G., 37, 126, 187.
Zimara Marcantonio, 18, 34, 76, 107, 148, 164, 170, 174, 180.
Zimara Teofilo, 18, 174.
Zimmermann A., 107, 175.

Ringraziamenti

A margine di questo libro, intendo ringraziare *in primis* i membri della commissione giudicatrice del premio “FUP – Premio di Dottorato, Firenze University Press, Università di Firenze”, che ne hanno reso possibile la pubblicazione: i professori, Vincenzo Varano (Presidente, Area Scienze Sociali), Tito Arecchi (Area Scientifica), Aldo Bompani (Area Scienze Sociali), Mario Caciagli (Area Scienze Sociali), Franco Cambi (Area Umanistica), Paolo Felli (Area Tecnologica), Siro Ferrone (Area Umanistica), Roberto Genesio (Area Tecnologica), Flavio Moroni (Area Biomedica), Adolfo Pazzagli (Area Biomedica), Giuliano Pinto (Area Umanistica), Vincenzo Schettino (Area Scientifica), Luca Uzielli (Area Tecnologica), Graziella Federici Vescovini (Area Umanistica).

Grazie al prof. Nicolas Weill-Parot, per aver seguito la ricerca negli anni del mio dottorato svoltosi per lo più a Parigi, nonché al mio tutor italiano, il prof. Stefano Poggi, per il sostegno durante i proficui periodi di studio fiorentini e pisani.

Grazie a tutti i membri del jury de thèse: i professori Alfredo Perifano (Presidente), Simonetta Bassi, Vittoria Perrone Compagni, Sandra Plastina, Roberto Poma, Stéphane Toussaint e Alfonso Iacono, che ha sostituito il prof. Poggi nel ruolo di tutor di parte italiana. A tutti loro devo molte indicazioni e spunti di approfondimento poi confluiti nella redazione finale del presente libro.

Dei numerosi studiosi incontrati in questi anni, tengo a ringraziare in modo particolare Franco Bacchelli, Marco Bertozzi, Tristan Dagron, Domenico Defilippis, Antonio Iurilli, Armando Maggi, Deborah Miglietta, Alfonso Paoletta, Christophe Poncet, Ornella Pompeo Faracovi, Luana Rizzo, Maurizio Torrini e Oreste Trabucco.

Un pensiero commosso, infine, va a due professori che hanno avuto un ruolo fondamentale nel mio percorso, credendo molto in questa ricerca: i compianti Germana Ernst e Marco Santoro.

Paris, settembre 2018

PREMIO TESI DI DOTTORATO

ANNO 2007

- Bracardi M., *La Materia e lo Spirito. Mario Ridolfi nel paesaggio umbro*
Coppi E., *Purines as Transmitter Molecules. Electrophysiological Studies on Purinergic Signalling in Different Cell Systems*
Mannini M., *Molecular Magnetic Materials on Solid Surfaces*
Natali I., *The Ur-Portrait. Stephen Hero ed il processo di creazione artistica in A Portrait of the Artist as a Young Man*
Petretto L., *Imprenditore ed Università nello start-up di impresa. Ruoli e relazioni critiche*

ANNO 2008

- Bemporad F., *Folding and Aggregation Studies in the Acylphosphatase-Like Family*
Buono A., *Esercito, istituzioni, territorio. Alloggiamenti militari e «case Herme» nello Stato di Milano (secoli XVI e XVII)*
Castenasi S., *La finanza di progetto tra interesse pubblico e interessi privati*
Colica G., *Use of Microorganisms in the Removal of Pollutants from the Wastewater*
Gabbiani C., *Proteins as Possible Targets for Antitumor Metal Complexes: Biophysical Studies of their Interactions*

ANNO 2009

- Decorosi F., *Studio di ceppi batterici per il biorisanamento di suoli contaminati da Cr(VI)*
Di Carlo P., *I Kalasha del Hindu Kush: ricerche linguistiche e antropologiche*
Di Patti F., *Finite-Size Effects in Stochastic Models of Population Dynamics: Applications to Biomedicine and Biology*
Inzitari M., *Determinants of Mobility Disability in Older Adults: Evidence from Population-Based Epidemiologic Studies*
Macri F., *Verso un nuovo diritto penale sessuale. Diritto vivente, diritto comparato e prospettive di riforma della disciplina dei reati sessuali in Italia*
Pace R., *Identità e diritti delle donne. Per una cittadinanza di genere nella formazione*
Vignolini S., *Sub-Wavelength Probing and Modification of Complex Photonic Structures*

ANNO 2010

- Fedi M., *«Tuo lumine». L'accademia dei Risvegliati e lo spettacolo a Pistoia tra Sei e Settecento*
Fondi M., *Bioinformatics of genome evolution: from ancestral to modern metabolism. Phylogenomics and comparative genomics to understand microbial evolution*
Marino E., *An Integrated Nonlinear Wind-Waves Model for Offshore Wind Turbines*
Orsi V., *Crisi e Rigenerazione nella valle dell'Alto Khabur (Siria). La produzione ceramica nel passaggio dal Bronzo Antico al Bronzo Medio*
Polito C., *Molecular imaging in Parkinson's disease*
Romano R., *Smart Skin Envelope. Integrazione architettonica di tecnologie dinamiche e innovative per il risparmio energetico*

ANNO 2011

- Acciaioli S., *Il trompe-l'œil letterario, ovvero il sorriso ironico nell'opera di Wilhelm Hauff*
Bernacchioni C., *Sfingolipidi bioattivi e loro ruolo nell'azione biologica di fattori di crescita e citochine*
Fabbri N., *Bragg spectroscopy of quantum gases: Exploring physics in one dimension*
Gordillo Hervás R., *La construcción religiosa de la Hélade imperial: El Panhelenion*
Mugelli C., *Indipendenza e professionalità del giudice in Cina*
Pollastri S., *Il ruolo di TAF12B e UVR3 nel ciclo circadiano dei vegetali*
Salizzoni E., *Paesaggi Protetti. Laboratori di sperimentazione per il paesaggio costiero euro-mediterraneo*

ANNO 2012

- Evangelisti E., *Structural and functional aspects of membranes: the involvement of lipid rafts in Alzheimer's disease pathogenesis. The interplay between protein oligomers and plasma membrane physicochemical features in determining cytotoxicity*
- Bondi D., *Filosofia e storiografia nel dibattito anglo-americano sulla svolta linguistica*
- Petrucci F., *Petri Candidi Decembrii Epistolarum iuveniliū libri octo. A cura di Federico Petrucci*
- Alberti M., *La 'scoperta' dei disoccupati. Alle origini dell'indagine statistica sulla disoccupazione nell'Italia liberale (1893-1915)*
- Gualdani R., *Using the Patch-Clamp technique to shed light on ion channels structure, function and pharmacology*
- Adessi A., *Hydrogen production using Purple Non-Sulfur Bacteria (PNSB) cultivated under natural or artificial light conditions with synthetic or fermentation derived substrates*
- Ramalli A., *Development of novel ultrasound techniques for imaging and elastography. From simulation to real-time implementation*

ANNO 2013

- Lunghi C., *Early cross-modal interactions and adult human visual cortical plasticity revealed by binocular rivalry*
- Brancasi I., *Architettura e illuminismo: filosofia e progetti di città nel tardo Settecento francese*
- Cucinotta E., *Produzione poetica e storia nella prassi e nella teoria greca di età classica*
- Pellegrini L., *Circostanze del reato: trasformazioni in atto e prospettive di riforma*
- Locatelli M., *Mid infrared digital holography and terahertz imaging*
- Muniz Miranda F., *Modelling of spectroscopic and structural properties using molecular dynamics*
- Bacci M., *Dinamica molecolare e modelli al continuo per il trasporto di molecole proteiche - Coarse-grained molecular dynamics and continuum models for the transport of protein molecules*
- Martelli R., *Characteristics of raw and cooked fillets in species of actual and potential interest for italian aquaculture: rainbow trout (*oncorhynchus mykiss*) and meagre (*argyrosomus regius*)*

ANNO 2014

- Lana D., *A study on cholinergic signal transduction pathways involved in short term and long term memory formation in the rat hippocampus. Molecular and cellular alterations underlying memory impairments in animal models of neurodegeneration*
- Lopez Garcia A., *Los Auditoria de Roma y el Athenaeum de Adriano*
- Pastorelli G., *L'immagine del cane in Franz Kafka*
- Bussoletti A., *L'età berlusconiana. Il centro-destra dai poli alla Casa della Libertà 1994-2001*
- Malavolti L., *Single molecule magnets sublimated on conducting and magnetic substrates*
- Belingardi C., *Comunanze urbane. Autogestione e cura dei luoghi*
- Guzzo E., *Il tempio nel tempio. Il tombeau di Rousseau al Panthéon di Parigi*

ANNO 2015

- Lombardi N., *MEREAFAPS: uno Studio di Farmacovigilanza Attiva e Farmacoepidemiologia in Pronto Soccorso*
- Baratta L., *«A Marvellous and Strange Event». Racconti di nascite mostruose nell'Inghilterra della prima età moderna*
- Richichi I.A., *La teocrazia: crisi e trasformazione di un modello politico nell'Europa del XVIII secolo*
- Palandri L., *I giudici e l'arte. Stati Uniti ed Europa a confronto*
- Caselli N., *Imaging and engineering optical localized modes at the nano scale*
- Calabrese G., *Study and design of topologies and components for high power density dc-dc converters*
- Porzilli S., *Rilevare l'architettura in legno. Protocolli metodologici per la documentazione delle architetture tradizionali lignee: i casi studio dei villaggi careliani in Russia*

ANNO 2016

- Martinelli S., *Study of intracellular signaling pathways in Chronic Myeloproliferative Neoplasms*
- Abbado E., *“La celeste guida”. L’oratorio musicale a Firenze: 1632-1799*
- Focarile P., *I Mannelli di Firenze. Storia mecenatismo e identità di una famiglia fra cultura mercantile e cultura cortigiana*
- Nucciotti A., *La dimensione normativa dell’imprenditorialità accademica. Tre casi di studio sugli investigatori principali, i loro gruppi di ricerca e i fattori di innesco dell’imprenditorialità accademica*
- Peruzzi P., *La inutilizzabilità della prestazione*
- Lottini E., *Magnetic Nanostructures: a promising approach towards RE-free permanent magnets*
- Uricchio T., *Image Understanding by Socializing the Semantic Gap*

ANNO 2017

- Valenti R., *Cerebral Small Vessel Disease and Cerebral Amyloid Angiopathy: neuroimaging markers, cognitive features and rehabilitative issues*
- Starnini M., *L’uomo tutto intero. Biografia di Carlo Livi, psichiatra dell’Ottocento*
- Verardi D., *La scienza e i segreti della natura a Napoli nel Rinascimento: la magia naturale di Giovan Battista Della Porta*
- Minicucci G., *Il dolo nella bancarotta. Alla ricerca della tipicità soggettiva della fattispecie patrimoniale*
- Pattelli L., *Imaging light transport at the femtosecond scale: a walk on the wild side of diffusion*
- Egea Molines M.T., *Etnobotánica en el Alto Valle del Reno (Toscana y Emilia-Romaña, Italia). Etnobotanica nell’Alta Valle del Reno (Toscana ed Emilia-Romagna, Italia)*
- Romano I.M., *Pressione turistica sul Centro Storico di Firenze - sito UNESCO. Un modello per la valutazione dell’impatto percettivo*

