

### Capitolo terzo - Il calderone magico e il pot-pourri degli opposti

Questo capitolo, più ancora del precedente sulla Qabbalah ebraica, potrebbe apparire eccentrico rispetto al filone d'indagine che ci ha guidato dall'eresia gnostica a quella anabattista. Pure, esso ci è sembrato indispensabile per rendere meno sommario lo sfondo sul quale si muove quel passaggio dall'antico al moderno che fa perno non soltanto su Thomas Müntzer, ma anche su Paracelso, Weigel e Böhme. Di questi ultimi avremo occasione di trattare in modo specifico, e altrettanto specificamente tratteremo dell'alchimia spirituale, della quale abbiamo cercato d'intendere le premesse nell'ambito delle eresie islamiche, che fondono esoterismo e ribellione. L'alchimia spirituale è particolarmente importante perché, come abbiamo più volte sottolineato, costituisce una filosofia della natura che troveremo ancor viva nel Romanticismo, e i cui contenuti, opposti alla logica razionalista, sono ancora ben lungi dall'aver esaurito la propria spinta.

Il pensiero alchemico non può essere inteso se non come partecipe di un fenomeno culturale ben più ampio, includente quantomeno due discipline parallele che con esso formano il quadro del cosiddetto "Ermetismo": l'astrologia e la magia. Insieme a queste ultime, esso dipende infatti da una precisa cosmologia, che costituisce la sola premessa entro la quale le tre discipline sono pensabili.<sup>1</sup>

Il fenomeno che va sotto il nome di "Ermetismo rinascimentale" non rappresenta un fatto del tutto nuovo, né può ritenersi semplicemente legato alla famosa traduzione ficiniana del *Pimandro*.<sup>2</sup> Esso ha viceversa rapporti stretti con l'afflusso del pensiero arabo iniziato con le traduzioni del XII secolo,<sup>3</sup> ed a quest'ultimo deve le proprie strutture logiche, i cui più significativi antecedenti sono nell'Ismailismo, ed in particolare nel sistema degli Ikhwân as Safâ', e, a monte, nella dottrina di Sijistânî, di al Kindî e dei Sabei di Harrân; un pensiero con il quale il Rinascimento è in contatto per la stretta dipendenza della sua magia da testi come il *Picatrix*, il *De radiis* di al Kindî, il *De secretis naturæ* (*Sirr al Khalîqa*) dello ps. Apollonio di Tyana, il *De ymaginibus*, dello harrâniano Thâbit ibn Qurra, il *Secretum secretorum*, e numerosi altri.<sup>4</sup>

Questo rapporto di continuità con il XII secolo e di debito verso la speculazione islamica, è importante per comprendere meglio il significato di un pensiero che si è voluto porre in relazione con lo sviluppo della scienza in occidente:<sup>5</sup> una relazione per verità formulabile soltanto in termini molto generali,

<sup>1</sup> Cfr. ad esempio P. Zambelli, *L'ambigua natura della magia*, Venezia, Marsilio, 1996, pp. 300-301. Per le stesse ragioni, queste tre discipline, oltre ad essere correlate tra loro, lo sono, sempre nell'ambito di uno stesso sistema di pensiero, con la fisiognomia (*ivi*, p. 301) e, aggiungiamo noi, con il più generale argomento della *signatura rerum* (per la quale cfr. M.L. Bianchi, *Signatura rerum. Segni, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz*, Roma, Ateneo, 1987, che introduce l'argomento a partire dai suoi antecedenti ellenistici). La vicenda corre in parallelo con le fortune del Neoplatonismo sino a tempi recenti; il tema ritorna con la dottrina romantica di Carus (*Symbolik der menschlichen Gestalt*, Hildesheim, Olms, 1962) e con quella caratteriologica e grafologica del post-romantico Klages: argomenti che tratteremo nell'ambito del Romanticismo. La fisiognomia come "scienza" ellenistica e, prima ancora, mesopotamica, cioè come scienza che si sviluppa entro la stessa cultura dalla quale nascono astrologia e magia, è largamente presente anche nel mondo arabo. Anche se non riteniamo di dover approfondire un argomento che non riguarda direttamente la nostra ricerca, segnaliamo che la fisiognomia, come la *signatura rerum*, forma con astrologia e magia un *corpus* compatto di discipline, globalmente dipendenti dal fondamento cosmologico assunto, che si esprime, tanto nell'ellenismo quanto nel tardo Medioevo, attraverso quella cultura erroneamente considerata come "neoplatonismo popolare". La definizione è erronea perché questo pensiero ha antecedenti che precedono di gran lunga la sistematizzazione "neoplatonica" (colta) che Plotino operò nell'ambito della tradizione classica (cfr. Zambelli, *cit.*, pp. 315-317). Le ragioni della compattezza di questo *corpus* e della loro comune matrice "neoplatonica" sono evidenti allorché si consideri che esse rappresentano il tentativo di orientarsi e di operare nel mondo, rintracciandovi, nelle strutture e nelle forme in cui esso si dà, nei suoi "segni", l'impronta fenomenica, e perciò anche la trasparenza, di una legge divina universale. La trascendenza viene dunque tentativamente letta nell'immanente, e ordinata secondo la "logica" tassonomica della forma. Tutto il cosmo è dunque avvolto in una rete di vincoli; le sue conformazioni e le sue disposizioni sono tutti significanti di un unico significato; il molteplice si ordina alludendo all'Uno. Questa antichissima concezione del cosmo, che ha origini irano-mesopotamiche, penetra nel mondo ellenistico con le conquiste di Alessandro; magia e astrologia entreranno perciò a far parte del mondo greco-romano prima, del mondo islamico poi: su questo percorso cfr. Ullmann, *cit.*, p. 272.

<sup>2</sup> Mercurii Trismegisti, *Liber de potestate et sapientia Dei*, che comprende il C.H. I-XIV. La sua *Editio princeps* (Treviso, van der Ley, 1471) è stata ristampata in anastatica nel 1984 a cura del Lessico Intellettuale Europeo del C.N.R.

<sup>3</sup> Sulla continuità del Neoplatonismo dal XII al XVII secolo, cfr. il classico lavoro di R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, London, The Warburg Inst., 1939; Reprint, including *New Prefaces and Supplement to —*, N.York-London-Nendeln, Kraus, 1982. Nella sua pionieristica ricerca il Klibansky mise in luce la stretta dipendenza del Rinascimento e di Ficino dalle correnti tradizionali, sempre riamate vive, del Platonismo, che giunge al Rinascimento dalla cultura latina, e, tramite le traduzioni, da quella araba e da quella bizantina. Cfr. inoltre P. Zambelli, *Teorie su astrologia, magia e alchimia (1348-1586) nelle interpretazioni recenti*, Rinascimento, 27, 1987, dove a p. 96 si accenna alla continuità tra XII e XIV secolo; D. Pingree, *The Diffusion of Arabic Magical Texts in Western Europe*, La diffusione delle scienze islamiche nel Medioevo europeo, Roma, A.N.L., 1984, *ivi*, 1987.

<sup>4</sup> Cfr. Pingree, *cit.* Per i testi del *Picatrix*, del *De radiis* e del *De secretis*, cfr. le edizioni cit. Per Thâbit ibn Qurra, cfr. F.J. Carmody, *The Astronomical Work of Thâbit ibn Qurra*, Berkeley and Los Angeles, California Un. Press, 1960; il *De imaginibus*, un trattato relativo alla magia dei talismani, è alle pp. 167-197. Per il *Secretum secretorum* (*Sirr al asrâr*) cfr. l'ed. di F. Steel in *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, fasc. V, Oxford, at the Clarendon Press, 1920. Lo Steel vi ha pubblicato sia il testo latino che la traduzione di quello arabo.

<sup>5</sup> Fu questa l'impostazione della famosa ricerca del Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, N. York, The Mc Millan Co.-Columbia Un. Press, 1923-1958, 8 voll. Tale impostazione appare ormai decisamente superata (cfr. Zambelli, *L'ambigua natura, etc.*, *cit.*, pp. 262-327) ed è dubbio che la scienza dell'età classica, basata sulla parcellizzazione del fenomeno e sulla sua astrazione in modello verificabile, potesse nascere sulla dottrina neoplatonica delle simpatie: essa è figlia, più che altro, del rinnovato Razionalismo. Tuttavia resta questo contributo dell'ermetismo rinascimentale come visione generale dell'uomo/mago in grado di assoggettare il cosmo ai propri fini tramite la conoscenza delle sue leggi; è interessante allora notare che nella magia rinascimentale la componente razionalista è fortissima, perché la magia "naturale" poggia tutta sulla presunzione di leggi deterministiche che condizionano gli eventi naturali, e si esplica come "ideologia del dominio" nei confronti della natura. In tal senso, la magia "naturale" si pone all'opposto della religiosità, e non è sorprendente che essa sia stata vista con sospetto dalle

perché, nel puntuale, è certamente condivisibile l'opinione della Zambelli, secondo la quale l'Ermetismo rinascimentale non creò alcun sistema di conoscenze, ma fu, tutto sommato, una religione alternativa,<sup>6</sup> in rapporto con l'eresia, il Millenarismo e la stregoneria.<sup>7</sup> Sotto quest'ultimo profilo è poi significativo notare che la magia del Rinascimento altro non fa che raccogliere la tradizione popolare dell'occidente, già messa in rapporto con l'eresia e condannata da Martino di Braga e Burcardo:<sup>8</sup> la differenza fondamentale consiste però nel fatto che ora la magia, da popolare si fa "dotto", grazie al corpo dottrinale postole a sostegno. Nelle mani dei "dotti", essa tenderà perciò di mostrare la propria conciliabilità con l'ortodossia, tentativo velleitario e destinato al fallimento, essendo questo pensiero irrimediabilmente "eretico" rispetto ad ogni logica istituzionale.

In questo tentativo di conciliare l'inconciliabile si può dire consista, più in generale, il breve splendore del Rinascimento, troppo "dotto" per essere rivoluzionario; in questo suo fiorire esso contribuì però a veicolare nella cultura "dotto", grazie al mito del Mago, la concezione ereticale di un uomo signore e padrone non soltanto del proprio destino, ma anche del mondo: questa è una trasformazione squisitamente razionalista che contribuirà a far nascere quei frutti che andranno maturando altrove, nel nuovo razionalismo scientifico.<sup>9</sup>

Negli sviluppi che andremo brevemente esponendo, si noterà perciò la coesistenza inestricabile di atteggiamenti radicalmente opposti, perché la magia "dotto" è un tentativo fallimentare di stabilire l'ideologia del dominio attraverso un pensiero nato per pensare l'opposto; una contraddizione forte, che forse potrebbe dar luogo a qualche riflessione sulla sociologia di quei "dotti".

Questa contraddittorietà interiore del fenomeno magico rinascimentale è messa in luce dallo Webster.<sup>10</sup> Nell'Introduzione alla propria ricerca rivolta a sottolineare i legami che intercorrono tra la "magia" di Paracelso e la "scienza" di Newton, egli ha sottolineato non soltanto la continuità della cultura neoplatonica nel XVI-XVII secolo, ma anche alcuni aspetti di questa cultura che sono molto vicini al sostrato "gnostico" dei fenomeni ereticali che abbiamo sinora esaminato. Egli segnala tratti quali il legame con i presocratici, la ricerca di una condizione prelapsaria, e il mito di una sapienza originaria, essenzialmente magica, che corre da Adamo a Mosè;<sup>11</sup> quest'ultimo aspetto ci aiuta a comprendere figure come quella di Postel, il "cabbalista cristiano" che riprende il mito taziano della cultura ebraica come originaria rispetto a quella greca. Quanto a Newton, egli conosceva le opere tanto di Paracelso che di alchimisti paracelsiani.<sup>12</sup>

Lasciando da parte il problema dello sviluppo della scienza moderna, che non può certamente interessare la nostra ricerca, vogliamo ora esaminare più da vicino le concezioni sviluppate nell'ermetismo rinascimentale, a partire dall'arrivo in occidente del pensiero arabo. Lasciamo a parte le vicende dell'alchimia, perché di esse e di Paracelso vogliamo trattare più diffusamente nel capitolo che seguirà; precisiamo tuttavia sin d'ora che tale separazione è soltanto un artificio, peraltro necessario all'architettura della nostra ricerca. Riteniamo infatti che la logica alchemica rappresenti un precedente privilegiato per più recenti sviluppi dei quali ci occuperemo, e precisamente per il pensiero romantico;<sup>13</sup> tuttavia le sue strette connessioni con astrologia e magia, quali si ritrovano nel sistema di pensiero paracelsiano, non ci consentono di sorvolare su queste ultime. La comprensione di tale pensiero è d'altronde a nostro avviso imprescindibile per illuminare la via che conduce al Romanticismo tramite lo Spiritualismo riformato, la teosofia di Böhme, e la sua prosecuzione nel XVIII-XIX secolo; una via nella quale entra in modo rilevante anche l'assorbimento della Qabbalah ebraica nel mondo occidentale.

Affronteremo l'argomento suddividendolo in tre parti: la dottrina magico-astrologica nell'Islam; la sua recezione in occidente; i suoi sviluppi nell'ermetismo rinascimentale, ove si fonde con la diffusione della Qabbalah, che vi viene recepita essenzialmente nei risvolti "operativi" magico-teurgici.

---

religioni del Libro: la natura vi diviene infatti epifania di un divino meccanizzato, tutto prevedibile, umano-tropo-umano. Il problema della natura come espressione del sacro, baluardo contro la *hybris* del soggetto, è ancor oggi attuale, come mostra la polemica di Adorno sugli sviluppi post-hegeliani dell'arte (cfr. *Arte, Memoria, Utopia*, cit., pp. 171-172); per questa ragione riteniamo di dovervi tornare a suo tempo. Per ora ci limitiamo a sottolineare quanto *ambigua* (per usare la definizione della Zambelli) sia la magia: in essa la cosmogonia neoplatonica, che ha ispirato le utopie ereticali intese a salvaguardare l'intangibile sacralità dell'individuo, si capovolge in razionalistica ideologia del dominio.

<sup>6</sup> Zambelli, cit., pp. 286-287.

<sup>7</sup> *ivi*, p. 325. La Zambelli individua l'ambiguità della magia in questo suo rapporto innegabile con l'eresia e l'atteggiamento gnostico in generale, ma anche col Razionalismo, e, indirettamente con la scienza; indirettamente, perché da essa non si sviluppò alcun sistema di conoscenza scientifica.

<sup>8</sup> Citt. Ricordiamo la connessione tra eresia e magia popolare nei Priscillianisti condannati a Braga nel 563; anche Agobardo, custode dell'ortodossia, si trovò a condannare le forme di magia popolare. La D'Alverny, *Survivances de la magie antique*, cit., ha rilevato che questo mondo magico faceva ancora parte della cultura occidentale al momento dell'arrivo della magia araba.

<sup>9</sup> La complessità del fenomeno, che esula dalla nostra ricerca, merita di essere sottolineata con l'ironico dubbio del Garin (*Divagazioni ermetiche*. R.C.S.F. 31, 1976, p. 463, circa i "dogmi della sua (*scil.* della scienza) verginità e immacolata concezione". Concezioni ermetiche e teosofiche hanno in effetti un ruolo non secondario nella cultura dei Padri Fondatori della scienza classica.

<sup>10</sup> C. Webster, *Magia e scienza da Paracelso a Newton*, Tr. it. a cura di P. Corsi, Bologna, Il Mulino, 1984.

<sup>11</sup> *ivi*, p. 13; si tratta di un mito che, assieme a quello inseparabile della "lingua di Adamo" è destinato ad addentrarsi sin nel XVIII secolo.

<sup>12</sup> *ivi*, p. 23; F. Yates, *L'illuminismo dei Rosa-Croce*, cit., pp. 236-238. Newton fu anche decisamente influenzato dalla teosofia di Böhme, ancorché in modo indiretto: cfr. E. Benz, *Theologie der Elektrizität*, A.W.L.M., 1970, 12, p. 73. Webster, pp. 24-25, segnala i legami della cultura alchemica e teosofica con quella della Royal Society; circa gli interessi di Oldenburg per il Sabbatiano abbiamo riferito. Sui legami della Royal Society con la cultura rosicruciana, cfr. Yates, p. 215 sgg., e, ancora, p. 228 sgg.; essi riguardano uno dei fondatori, il grande esoterista Elias Ashmole. Webster, p. 28, conclude affermando la complessità della cultura che è all'origine della nascita della scienza moderna, e l'impossibilità di separare le concezioni "ermetiste" da quelle meccaniciste.

<sup>13</sup> Argomento succintamente esposto ne *L'utopia alchemica, etc.*, cit.

Il mondo arabo pre-islamico ha posseduto una tradizione di credenze popolari nei demoni, in grado di fondare le premesse per una magia cerimoniale, e comunque tale da corrispondere alla concezione di un cosmo tutto animato senza sostanziali soluzioni di continuità tra l'umano e il divino; in particolare, il quadro di questo mondo "intermedio" non era sostanzialmente dissimile da quello delle credenze popolari dell'occidente.<sup>14</sup>

Uno degli aspetti che colpiscono in questa somiglianza, è costituito dalla "antropologia" -se così si può dire- dei Djinn, i demoni, che trova un preciso riscontro nelle creature del "folklore" descritte nel *De Nymphis* di Paracelso.<sup>15</sup> Sono entità invisibili che non hanno carne né sangue, e tuttavia sono terrene e possono anche apparire in forma umana, eventualmente di bella fanciulla, per trarre in inganno i viaggiatori. Come gli uomini essi mangiano, bevono, si sposano, procreano; non abitano soltanto nel deserto ma, come Ninfe e Melusine, anche nei luoghi ricchi di acque; come le Melusine possono sposarsi con gli uomini e con essi generare; si racconta di illustri famiglie che, come i "melusiniani" Lussignano, discendono da queste unioni "miste". Una delle loro forme preferite per apparire, oltre a quella umana, è il serpente (altra analogia con le Melusine: il serpente rappresenta tradizionalmente il femminile e la sapienza ctonia). Questi Djinn possono anche essere, come i nostri spettri, anime di morti, e possono trasmigrare in animali. Essi sono moralmente indifferenti.<sup>16</sup>

Maghi e streghe, queste ultime in numero prevalente, hanno rapporti con gli spiriti, con la differenza però che i maghi li asserviscono, le streghe sono al loro servizio.<sup>17</sup> Lo Chelod ha tentato di mettere in luce il cambiamento portato da Maometto, con il suo rigido monoteismo, in questo demonico radicato nelle tradizioni arabe. Secondo la sua analisi, mondo demonico e mondo angelico costituivano una continuità prima dell'Islam; i Djinn erano potenze ctonie in grado tuttavia di "salire" e carpire segreti celesti.<sup>18</sup> Certamente essi erano comunque una fonte di sapienza, in quanto depositari della tradizionale sapienza ctonia,<sup>19</sup> la stessa presente in tutte le mitologie, dalla sumera (Enki) alla greca (Hekate); la loro natura anche aerea era però mostrata dal loro rapporto con gli uccelli.<sup>20</sup>

Con l'avvento dell'Islam, che porta con sé concezioni manichee e giudeo-cristiane, i due poli dell'alto e del basso, del bene e del male, si separano;<sup>21</sup> per conseguenza i Djinn sono confinati nel mondo ctonio. Maometto ne fece una società del tutto simile a quella umana, con buoni e malvagi, amici e nemici di Allah; tuttavia li destinò alla dannazione eterna in qualità di creature nate dal fuoco.<sup>22</sup>

Il sostrato della magia popolare araba era molto sviluppato nella cultura "folklorica" degli Arabi del sud (Yemeniti) che avevano antichi legami con il mondo irano-mesopotamico, e con esso costituivano un'area culturalmente omogenea; ma il mondo delle figure demoniche era comune anche alle popolazioni nomadi, e compare nei resti della loro poesia. Queste popolazioni avevano comunque una mitologia estremamente povera; si può dire che i Djinn costituivano il loro "sacro".<sup>23</sup>

Questo sostrato era talmente radicato che sopravvisse, contrariamente alle antiche divinità e alle loro manifestazioni iconiche cancellate dall'Islam, così come anche il "folklore" europeo era sopravvissuto alla cristianizzazione. Esso fu, come abbiamo appena notato, persino codificato nel Corano; soprattutto ne uscì rafforzato dalle conquiste che portarono l'Islam ad inglobare, partendo dall'Arabia, tutta quell'area irano-mesopotamica che rappresentava la tradizionale culla della cultura magica e astrologica.

Esisteva dunque, come in Europa, un mondo del meraviglioso profondamente radicato, nei cui confronti l'atteggiamento della nuova religione monoteista fu meno ostile che in Europa, sia perché esso costituiva un elemento fondamentale nella letteratura, e nel mondo arabo l'istruzione era considerata un fatto

<sup>14</sup> Per una panoramica di queste antiche credenze, cfr. J. Chelod, *Les structures du sacré chez les Arabes*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1964; J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin, Reiner, 1897; G. Van Vloten, *Dämonen, Geister und Zauber bei den alten Arabern*, W.Z.K.M., 7-8, 1893-1894; T. Fahad, *La divination arabe*, Leiden, E.J. Brill, 1966; AA.VV., *L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval*, Paris, Éditions J.A., 1978.

<sup>15</sup> *De Nymphis, sylphis, pygmaeis et salamandris et de caeteris spiritibus*, in *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. Sudhoff, München/Berlin, Barth/Oldenburger, 1922-1933, vol. XIV.

<sup>16</sup> Per questi cenni, cfr. Wellhausen, cit.; Chelod, cit., p. 70 sgg. Wellhausen, pp. 185-186, ritiene che gli Arabi pre-islamici abbiano mutuato dagli Ebrei la credenza che i Djinn possano essere spettri di defunti reincarnati. L'argomento è trattato più diffusamente alle pp. 156-157. Le anime dei morti, come Djinn, s'incarnano in uccelli, soprattutto nelle civette; la differenza tra i due fenomeni spettrali è molto vaga. Wellhausen dà una descrizione del Djinn molto simile a quella del *Geist* paracelsiano: ha una sua vita accanto all'uomo ma indipendente da lui; è il suo demone (latino: *genius*; persiano: *farvar*; egiziano: *ka*) un "doppio", uno "spirito vitale" che può circolare e avere una vita propria in forma umana separata dal corpo. Djinn è un nome collettivo, un plurale (Chelod, pp. 70-71); vedi l'analogo di *Luca*, 8, 30, dove il demone dell'indemoniato di Gerasa dice di chiamarsi "legioni".

<sup>17</sup> Wellhausen, cit., p. 159. A p. 160 l'autore riferisce particolari che sono analoghi alle credenze occidentali: la strega, gettata in acqua, galleggia; in alcune operazioni magiche è previsto il sacrificio di un gallo nero.

<sup>18</sup> Chelod, cit. pp. 77-80.

<sup>19</sup> Van Vloten, cit., 1893, p. 183 sgg. Il Djinn è in grado di entrare in rapporto con l'uomo, del quale rappresentava in antico una sorta di angelo custode; esso dà la conoscenza/autoconoscenza (pp. 184-185). Esso dà la conoscenza dell'indovino (Wellhausen, p. 133) da non confondersi con il profeta, la cui sapienza viene dall'alto in conseguenza di uno stato estatico (cfr. Fahad, cit., p. 46; più in esteso, p. 63 sgg.).

<sup>20</sup> Wellhausen, p. 152; p. 185.

<sup>21</sup> Chelod, cit., p. 81.

<sup>22</sup> *ivi*, pp. 82-84.

<sup>23</sup> Fahad, *passim*. Il Fahad sottolinea il legame di questa mitologia con la poesia, e l'odio del Corano -l'Islam è religione nata in ambiente cittadino- per la poesia: il poeta è ispirato non da un Djinn, ma da un vero e proprio demone, *Shaitân* (Satana): cfr. p. 73.

dilettevole; sia perché esso era stato, almeno in parte, codificato, anche se in termini negativi; sia, infine, per il ruolo fondamentale che la cultura persiana, legata al meraviglioso, assume rapidamente nell'Islam.<sup>24</sup>

Quel che accade è un fenomeno molto interessante, dovuto alla particolare cultura dell'area irano-mesopotamica: il meraviglioso, che certamente era inaccettabile, per il suo aspetto "popolare", alla cultura "alta", viene da quest'ultima razionalizzato; ciò fu possibile perché la cultura irano-mesopotamica, che aveva come sbocco naturale precisamente la magia, per ragioni dovute ad antichi legami venne rapidamente assimilata dagli Arabi.<sup>25</sup> Il Rodinson parla di "destregonizzazione" (desensorcellement) della magia popolare e del meraviglioso, nella teologia "razionale" dei dotti.<sup>26</sup>

In altre parole questa cultura, genericamente definita "ermetica", di fatto magica ed astrologica (i due termini sono inseparabili) che era, come abbiamo già detto, di origine mesopotamica,<sup>27</sup> acquisita dal mondo ellenistico-romano, e poi combattuta dal Cristianesimo in occidente, nell'Iran sassanide continuò viceversa a fiorire nel VI-VII secolo, affermandosi immediatamente nel mondo arabo subito dopo la conquista, nella seconda metà del VII secolo.<sup>28</sup>

Il Pingree, cit., ha riconosciuto nell'astronomia e nell'astrologia araba disparate influenze provenienti sia dalle regioni conquistate -India, Iran e Siria- sia dalla vicina Bisanzio; un complesso di nozioni che furono assimilate entro il IX secolo. Tutte queste correnti rappresentavano sviluppi differenti della più antica astronomia ellenistica, ciascuno avendo elaborato dalla comune fonte differenti parametri, ciò che impose al mondo arabo un'accurata rielaborazione per venire a capo delle contraddizioni. L'interesse dell'operazione va considerato anche alla luce di problemi che non riguardano tanto la conoscenza teorica dei moti celesti, quanto l'applicazione pratica di queste conoscenze a fini astrologici. L'astrologia era infatti importantissima presso i Sassanidi, e persiani furono ancora i grandi astrologi dell'VIII-IX secolo.<sup>29</sup>

Accanto all'astrologia, dalla quale è inseparabile, grande importanza ebbe nell'Islam la magia, della quale lo Ullmann sottolinea il carattere teurgico.<sup>30</sup> Questa magia era per l'appunto costituita dall'antica magia popolare, assorbita nell'interno della cultura "alta" come scienza segreta, distinta in magia "bianca" e "nera".<sup>31</sup> Essa rappresentava tuttavia non già una scienza come le altre, ma stava a monte di tutte le scienze come vera e propria visione del mondo,<sup>32</sup> con le proprie radici nell'ermetismo ellenistico-orientale.<sup>33</sup> Questa visione del mondo che viene veicolata nella cultura islamica in modo determinante dai Sabei di Harrân, non può essere tenuta separata dalla più generale cultura neoplatonica.<sup>34</sup>

Ci sembra quindi opportuno delineare brevemente la logica di alcuni dei principali trattati arabi che sono a monte dell'ermetismo occidentale, per avvalorare quanto affermato, e soprattutto comprendere quale tipo di cultura venga per loro tramite recepita nel Rinascimento.

Iniziamo dal più famoso di essi, il *Picatrix*, testo dell'XI secolo fatto tradurre da Alfonso il Saggio.<sup>35</sup> La dottrina magica del testo poggia su due fondamenti. Il primo è costituito da una cosmologia neoplatonica, nella quale il molteplice promana dall'Uno, disponendosi in un'ordinata gerarchia di livelli in perfetta continuità tra loro, sicché tutto è a contatto con tutto all'interno d'un flusso che, partendo dall'Uno, pervade ogni aspetto del molteplice. Il secondo fondamento è costituito dal ruolo determinante dei pianeti nel conformare e distribuire le forze provenienti dall'Uno, cosicché l'astrologia diviene la scienza indispensabile per la conoscenza degli aspetti segreti dell'universo, e per operare sui componenti di quest'ultimo.

Per conseguenza, alla base della concezione magica detta "magia naturale" -quella cioè che consente di compiere operazioni basandosi sulla semplice conoscenza delle leggi della natura- si deve osservare la convergenza di tre componenti.

<sup>24</sup> Cfr. il testo di AA.VV. (Atti di un Colloquio dell'Association pour l'avancement des études islamiques) *L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval*, Paris, Éd. J.A., 1978, alle pp. 117-227 (rapporti Fahad e Rodinson, e relative discussioni).

<sup>25</sup> *ivi*, pp. 175-180 e pp. 200-202: Fahad, pp. 9-17.

<sup>26</sup> *L'étrange, etc.*, cit., p. 177.

<sup>27</sup> Cfr. Grignaschi, *L'hérémisme mésopotamien*, cit.

<sup>28</sup> Sezgin, G.A.S. VII, pp.7-8. Sui legami tra astrologia e Gnosticismo e sulla lotta della Chiesa, cfr. H.G. Gundel, *Astrologumena*, S.A. Beihefte 6, 1966, p. 318 sgg. Secondo il Pingree, *The Greek Influence on Early Mathematical Astronomy*, J.A.O.S. 93, 1973, p. 36, il primo testo astronomico arabo, nato dalla conoscenza dell'astronomia persiana e indiana, risale al 735; nella seconda metà del VII secolo si faceva tuttavia già uso di testi persiani. Il contributo persiano originale all'astrologia sarebbe tuttavia limitato al solo tema della drammatica congiunzione Giove-Saturno e al suo ciclo di 960 anni; l'astrologia che trasmette la Persia sassanide è essenzialmente quella indiana: cfr. D. Pingree, *Astronomy and Astrology in India and Iran*, Isis, 54, 1963.

<sup>29</sup> Ullmann, cit., p. 296.

<sup>30</sup> *ivi*, p. 359.

<sup>31</sup> *ivi*, pp. 359-360.

<sup>32</sup> *ivi*, p. 363.

<sup>33</sup> *ivi*, pp. 370-373; Plessner, *Hermes Trismegistus and Arab Science*, cit.

<sup>34</sup> Tanto Ullmann che Plessner mettono giustamente in luce il carattere di "rivelazione" che contraddistingue i testi ermetici da quelli neoplatonici; tuttavia, la struttura del cosmo sottintesa dall'Ermetismo è quella stessa sulla quale si articola la filosofia neoplatonica; i retaggi dell'uno e dell'altra perciò non si contraddicono, ma si sovrappongono nell'originale sviluppo che si realizza in quella particolare cultura islamica ora in esame. L'ermetico *Libro dei segreti della creazione*, dello ps. Apollonio di Tyana (Balinàs) e il "neoplatonico" *Picatrix*, due testi che influiscono profondamente sull'ermetismo rinascimentale e sulle sue dottrine magiche, fanno entrambi riferimento ad analoghe strutture del cosmo, anche se il primo è a monte, il secondo è a valle, degli sviluppi delle cosmologie ismailite e del sistema degli Ikhwân as Safâ'.

<sup>35</sup> Sul *Picatrix* (titolo originale *Ghâyat al hakîm*, "Lo scopo del sapiente") cfr. *Picatrix. Das Ziel des Weisen*, cit.; V. Perrone Compagni, *Picatrix latinus*, Medioevo 1, 1975; D. Pingree, *Some of the Sources of the Ghâyat al hakîm*, J.W.C.I. 43, 1988; dello stesso, *The Diffusion of Arabic Magical Texts*, cit.; dello stesso, l'Edizione critica di *Picatrix. The Latin Version*, London, Warburg Inst., Studies 39, 1986.

La prima di esse è una metafisica neoplatonica, che fa del cosmo una realtà tutta animata da una stessa energia -l'anima universale- che si articola nel caleidoscopio delle forme, trasparenza di un'unica legge, lettere e segni di un segreto alfabeto, significanti nei quali si dipana la rivelazione di un testo: *il mondo è un libro* il cui significato si "dà" soltanto al saggio, il quale va oltre l'apparenza perché conosce le leggi interiori, la struttura logica del divino manifesto. L'apparenza ha dunque una sua realtà soltanto nel suo ruolo di apparenza d'Altro.

La seconda componente che viene necessitata da questa metafisica, è l'atteggiamento del *bâtîni*: c'è una sola conoscenza reale, effettiva; essa è una conoscenza segreta, è conoscenza del nascosto che tale non è per il saggio. La possibilità dell'operazione magica è dunque imparentata con la Gnosi.

La terza componente, è tuttavia la vera *conditio sine qua non* per giungere all'operazione magica: la fisica di questo cosmo neoplatonico è una fisica aristotelica.

Una volta creata la *machina mundi* tramite l'imperativo che emana l'intelletto universale (l'anima universale, la *hyle* -materia prima, "semplice", non corporea- le sfere celesti, la materia seconda -"composta", corporea- gli elementi, i minerali, i vegetali, gli animali e l'uomo -microcosmo che ripete un modello perfetto universale)<sup>36</sup> il Dio creatore si astiene dal disturbare l'ingranaggio che cammina da sé con proprie leggi deterministiche, anche per quanto concerne le energie "spirituali" che animano i corpi celesti. Nella magia è bene rilevarlo subito, si assiste ad una concezione *materialista* dello Spirito, profondamente irreligiosa per una religione testamentaria: lo Spirito può infatti esservi "usato" secondo leggi alle quali non può sottrarsi. Questa "energia", nel caso delle sfere celesti, s'identifica poi in vere divinità astrali, secondo il modello mesopotamico, trasformando così l'azione magica in azione teurgica: diviene dunque importante l'atteggiamento della *volontà* del mago affinché, tramite un rapporto di simpatia, tali forze possano operare nel senso voluto.<sup>37</sup>

Una simile accezione del Neoplatonismo, in senso magico-teurgico, non è nuova: la troviamo in Giamblico e Proclo ed è comune nel pensiero arabo; sotto questo profilo il *Picatrix* non è opera originale, rinviando, oltretutto in modo aperto agli Ikhwân as Safâ', anche a ciò che sta a monte della loro enciclopedia, cioè ad al Fârâbî e ad al Kindî.<sup>38</sup> Soprattutto essenziale è però la tradizione astrologica harrâniana, che fu determinante per l'opera degli Ikhwân as Safâ', e che ha un posto di rilievo all'interno del *Picatrix*.<sup>39</sup> Grazie

<sup>36</sup> La cosmologia del *Picatrix* è mutuata dal sistema degli Ikhwân as Safâ', come non mancano di rilevare Ritter (*Picatrix*, ed. cit., p. XXIV), Plessner (*ivi*, pp. LX-LXII), Pingree, *Some of the Sources, etc.*, cit. Sulle opinioni del Pingree è tuttavia opportuno dare qualche cenno, perché esse riconsiderano l'intera materia alla luce di più recenti ricerche. Il testo dello ps.Majritî è opera di un autore che, alla metà dell'XI secolo, dispone, in Spagna, di tutto ciò che è stato scritto sino alla fine del X secolo nel mondo islamico. Secondo il Pingree, il suo neoplatonismo sembra alquanto strumentale, come tentativo di persuadere gli avversari religiosi della magia che questa si avvale di forze divine circolanti nel creato, e non di demoni; laddove ciò che viene veicolato nel testo, in particolare nella dottrina dei talismani, appartiene al tradizionale armamentario di una magia che operava precisamente tramite i demoni. Quest'osservazione è interessante, perché l'ermetismo rinascimentale, con il suo concetto di magia naturale, si muove nella stessa ambiguità. Con riferimento al problema delle fonti, il Pingree ritiene possibile che un simile problema si fosse presentato nel IX secolo agli Harrâniani, nella nota discussione con il califfo Abbaside al Ma'mûn, allorché dovettero giustificare le proprie pratiche entro una religione monoteista. La dottrina neoplatonica del *Picatrix* è derivata, secondo il Pingree, dal tardo *corpus djâbiriano*, risalente alla metà del X secolo, anche se egli ammette che i paralleli più stretti si hanno con l'enciclopedia degli Ikhwân as Safâ'; essa ha comunque lo scopo suddetto, cioè quello di presentare la magia tradizionale in forma "purificata". Quanto alla scienza dei talismani, che vi occupa un posto rilevante, essa non sembra trovare precedenti nel neoplatonismo greco e nelle sue dottrine relative alla vivificazione delle statue; essa può trovare origine soltanto all'interno del mondo arabo del IX secolo, con le dottrine harrâniane; quanto al primo trattato certo relativo all'azione dei raggi stellari, esso è il *De radiis* di al Kindî. Tutta la parte astrologica di questa dottrina, sarebbe poi di lontana origine indiana: il culto harrâniano degli astri avrebbe infatti questa origine. Nell'ambito dell'astrologia abbaside infatti, le tradizioni indiana, greca e siriana -quest'ultima già influenzata da quella indiana- sarebbero state rielaborate in epoca ancora pre-islamica, e trasmesse in questa loro nuova elaborazione al mondo arabo. Nel complesso quindi, le fonti sarebbero costituite da testi arabi relativi all'ermetismo, l'astrologia, l'alchimia, la magia, e in generale alle dottrine harrâniane e ismailite. La Perrone Compagni (cit., pp. 272-273) riprendendo tesi del Corbin, ha fatto delle osservazioni che porrebbero il problema dell'uomo universale in analogia con l'angelo della specie, così come presentato dalla dottrina di Sohrawardî; ed è noto che il Corbin tende a riportare ciò che tratta, alla teosofia iranica. Ora, anche se non c'è dubbio che la dottrina abbia lontani precedenti iranici, occorre tenere ben presente che essa ha assunto le proprie originali espressioni anche in altri ambiti. In particolare, per quanto riguarda il neoplatonismo islamico, ci sembra opportuno il rinvio a Schaefer, *Die islamische Lehre, etc.*, cit., p. 218 sgg., e alle sue importanti osservazioni, che si ripetono pagina dopo pagina, circa la dimensione cosmica che vi assume questa figura. Nel *Picatrix*, I, 6, p. 40 sgg., l'uomo universale è, come nel sistema degli Ikhwân as Safâ', un'emanazione dell'anima universale, la cui impronta è neoplatonicamente presente nell'uomo individuale, che deve adeguarsi a questo modello se vuol essere davvero un microcosmo; ciò ha un ruolo fondamentale nella realizzazione dell'operazione magica. Sull'Adamo celeste come terzo elemento dopo intelletto e anima, in accordo generale con la dottrina ismailita; sul suo significato di anima archetipa dell'Imâm; sul suo peccato "gnostico"; sul suo ruolo di archetipo a monte dell'anima umana, etc., cfr. Marquet, *La philosophie, etc.*, cit., Parte II, cap. 1°.

<sup>37</sup> L'anima razionale deve entrare in armonia con l'*anima mundi*: cfr. *Picatrix*, p. 15.

<sup>38</sup> Sui rapporti con al Fârâbî (che si riferiscono alla sua utopia della città ideale, ed in particolare alla dottrina sulla natura dei sogni *ivi* sviluppata) e con al Kindî, cfr. gli studi citati. Altri precedenti riconosciuti sono Djâbir (per la dottrina dei talismani) e lo ps.Empedocle di Shahrastâni (cit., vol. II, pp. 90-98). In generale il *Picatrix* rientra nella filosofia della natura araba, che secondo il Ritter (*Picatrix*, p. XXIV) è legata alla stretta connessione di astrologia e Neoplatonismo, già realizzata nei *Papyri magici* greci come "filosofia della natura neoplatonica". Sull'argomento dell'astrologia nei *Papyri magici*, cfr. H.G. Gundel, *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri*, M.B.P.A.R. 53, 1968. I papiri non fanno capo all'astrologia "dotta" e contengono principalmente oroscopi sul futuro, sulla salute, etc. (p. 68 nel testo e in n. 15). Le Moire sono frequentemente invocate in aiuto (p. 72); compaiono citazioni attribuite ad autori leggendari (Mosè, Zoroastro, Ostene, etc.) tra i quali anche Ermete Trismegisto (pp. 75-76). Il cosmo cui essi fanno riferimento è tutto popolato di dei, demoni, angeli, e altre potenze, tutte però dipendenti da Dio; il Gundel ravvisa perciò la dipendenza di questa cultura da cosmogonie tarde (p. 81).

<sup>39</sup> Per la dipendenza del pensiero degli Ikhwân as Safâ' dagli Harrâniani, cfr. lo studio di I. Marquet, *Sabéens et Ihwân al Safâ'*, cit. Questi ultimi conoscevano molto bene le dottrine degli Harrâniani, che essi ritenevano Greci, ma che in realtà mettevano in atto un sincretismo di astrologia babilonese, ermetismo alessandrino, esoterismo ebraico. Da questo sincretismo harrâniano dipende in modo stretto il pensiero degli Ikhwân as Safâ', che ne rappresenta un prolungamento (*ivi*, S.I. 24, p. 62 sgg.) tuttavia entro una struttura neoplatonica che pone al vertice l'Uno, indispensabile per mantenere il monoteismo creazionista islamico. Gli Ikhwân as Safâ' si pongono infatti, come avevamo notato a suo tempo, in quei fondamentali sviluppi operati dall'Islam, che rielabora il Neoplatonismo e vi assimila sincretisticamente altre correnti di pensiero antico nella

alla presenza dell'astrologia harrâniana, il *Picatrix* veicola all'interno della magia rinascimentale l'antica dottrina babilonese sopravvissuta attraverso il sincretismo ellenistico.<sup>40</sup>

Il culto saqueo dei pianeti ha dunque una specifica trattazione nel *Picatrix*,<sup>41</sup> perché la conoscenza e l'uso delle forze planetarie, che ripartiscono sugli eventi terreni e sugli individui l'emanazione dell'anima universale,<sup>42</sup> è indispensabile per la confezione dei talismani, cardine della magia del *Picatrix*.

L'azione del talismano, che può essere contemporaneamente omeopatica e allopatica,<sup>43</sup> è funzione del rapporto che si stabilisce tra la cosa, l'essere o l'evento da influenzare, e l'immagine incisa su una particolare pietra o metallo in un particolare momento, quello cioè nel quale il pianeta o la costellazione connessi con la figura e con la cosa (con l'essere o con l'evento) si trova in un particolare "aspetto" (p.e. all'ascendente); quanto alla pietra o metallo, anch'essi debbono esser scelti in rapporto ai loro legami con la cosa, l'essere o l'evento; l'azione del talismano può essere sia costante, sia legata a particolari "aspetti" del cielo.<sup>44</sup> In altre parole, il talismano è un oggetto e una forma in grado di condensare determinati influssi astrali e di ritrasmetterli -sempre in particolari circostanze- su cose, esseri ed eventi dipendenti da quegli influssi, agendo in senso favorevole o sfavorevole ad essi. Nel corso della sua confezione, è tuttavia essenziale pronunciare particolari scongiuri: essi andranno a costituire per il talismano ciò che per un corpo è lo Spirito, senza il quale tanto il corpo che il talismano non hanno vita; lo scongiuro è ciò che mette in moto le forze pneumatiche che penetrano tutto il cosmo.<sup>45</sup>

Questo fatto dà a che pensare circa il mito rinascimentale della cosiddetta "magia naturale" intesa come conoscenza di presunte leggi naturali, in base alle quali il mago potrebbe operare in modo religiosamente neutro, coniugando così, con un'unione fantastica e a dir poco contro natura, ermetismo e ortodossia.<sup>46</sup> In effetti la magia sembra avere poche possibilità di realizzarsi senza un culto, che agli occhi dell'ortodossia appare demonico-stregonesco, e quindi vera e propria eresia; essa infatti, presupponendo un cosmo animato, presuppone anche entità spirituali -dèi, demoni, o comunque si voglia chiamarli- che presiedono agli astri e ad altre manifestazioni della natura. Di qui lo stabilirsi necessario di un rapporto di culto verso di essi, al fine di

---

logica del monoteismo creazionista. Nel particolare caso del culto degli astri, gli antichi dèi divengono forze angeliche che danno loro il moto (*ivi*, p. 65); inoltre gli Ikhwân as Safâ', pur riprendendo le concezioni astrologiche dei Sabei, ne rifiutano le implicazioni magiche. In ciò risulta evidente quanto già sopra accennato, l'incompatibilità di religiosità testamentaria e magia, per la profonda irreligiosità di quest'ultima, in quanto ipotesi di uso strumentale di forze spirituali a fini materiali. Per gli Ikhwân as Safâ' (*ivi*, pp. 76-77) l'astrologia è al servizio di tecniche di purificazione dell'anima, che consentono a questa di risalire al mondo spirituale. Il *Picatrix* viceversa si rifà direttamente all'uso magico dell'astrologia, e il suo successo nel mondo rinascimentale può esser visto come una delle spie del cambiamento in atto nell'occidente: l'instaurarsi di una logica del dominio nei confronti della natura, preludio ed accompagnamento dell'espansione geografica e dello sviluppo scientifico. Quando si fa riferimento all'ermetismo rinascimentale, appare difficile considerare questa "gnosi" una contaminazione con l'antichità: le vecchie dottrine gnostico/ermetiche tornano d'attualità non semplicemente come fondamento della divinità dell'individuo liberato dalla normativa sacerdotale, ma anche come utensileria (inefficace) in vista della signoria sulla natura.

<sup>40</sup> Cfr. Marquet, cit., S.I. 25, pp. 88-89. Il Marquet sottolinea come babilonesi due capisaldi della concezione magica: il rapporto macrocosmo/microcosmo e l'idea della simpatia universale; a p. 90 ritiene dunque gli Harrâniani portatori di una cultura babilonese a causa del ruolo determinante che ha per loro la magia; tale cultura sarebbe giunta loro dopo aver subito un processo di iranizzazione sotto gli Achemenidi e si sarebbe fusa col sincretismo ellenistico (*ivi*, p. 92, p. 96); lo stesso ermetismo sarebbe stato una componente di questo sincretismo ed Hermes sarebbe divenuto un personaggio inserito entro una mitologia, babilonese al proprio fondo, e comunque babilonese per quanto riguarda gli aspetti astrologici e magici (*ivi*, pp. 104-105). Per conseguenza gli scritti astrologici d'ispirazione ermetica che non hanno prototipo greco, potrebbero rappresentare un prodotto originale degli Harrâniani, che propagandavano la rispettabilità della propria dottrina nell'Islam abbaside; Thâbit ibn Qurra sarebbe stato una figura preminente in quest'ambito. Gli Ikhwân as Safâ' ricevono e trasmettono il sincretismo ellenistico degli Harrâniani entro la dottrina ismailita (Marquet si domanda se persino il disconoscimento di Ismâ'il non possa aver avuto origine in un interesse per questa dottrina "pagana") un evento ben comprensibile se si considera che essi sviluppano alle estreme conseguenze la concezione islamica secondo la quale l'Islam non è che il culmine, il "sigillo" di una serie ciclica di rivelazioni religiose. (pp. 106-109). Molto interessante infine l'ipotesi assai concreta che egli formula a p. 100 in nota: l'origine harrâniana del sincretismo sul quale si sviluppa l'alchimia spirituale trasmessa dagli Arabi all'occidente, è la ragione per la quale esistono stupefacenti analogie tra la dottrina di Paracelso (rapidamente tradotta nel mondo islamico) e il sistema degli Ikhwân as Safâ'. Sugli stretti rapporti delle immagini planetarie tanto arabe che occidentali con le antiche figurazioni babilonesi, cfr. F. Saxl, *Beiträge zu einer Geschichte der Planetendarstellungen im Orient und im Okzident*, *Der Islam*, 3, 1912; e le osservazioni di J. Ruska, *Griechische Planetendarstellungen in arabischen Steinbüchern*, S.H.A.W., 10, 3, 1919. Cfr. però *supra* in n. 36 le affermazioni di Pingree sulla mediazione indiana nella trasmissione della cultura astrologica alla Siria e agli Harrâniani.

<sup>41</sup> Cfr. le pp. 206-240.

<sup>42</sup> Nella scala delle emanazioni che abbiamo ricordato, le sfere planetarie, dalle quali inizia il moto, si collocano tra i tre livelli dell'intelletto universale, dell'anima universale e della *hyle*, e quelli della materia, degli elementi, dei minerali e dei viventi (cfr. pp. 51-54 e pp. 297-308). Sull'argomento cfr. anche l'introduzione di Ritter, pp. XXV-XXVII in particolare, e XXIII-XXVIII più in generale, che fa riferimento anche a Proclo e ai *Papyri magici* greci. Secondo il Ritter, siamo in presenza di quella "volkstümliche Anschauung nämlich, daß das Ähnliche auf das Ähnliche wirke" che, in una più ampia visione magico-astrologica, si collega "mit derjenigen Form des griechischen Denkens, die man als neoplatonisch bezeichnet" (p. XXIII). Attraverso i pianeti si realizza la parcellizzazione dell'anima universale negli individui (p. XXVI); questa è una variante astrologica della dottrina di Sijistânî, secondo la quale le anime individuali sono parte di quella universale: condizione indispensabile per la fondazione di una dottrina dell'azione magica, perché stabilisce l'assoluta continuità, entro un unico pneuma, della catena delle forze che agiscono nel cosmo come totalità e come individualità (cfr. anche pp. XXX-XXXIII; p. XXXVI). La dottrina del flusso dell'anima universale verso le anime individuali per mezzo dei pianeti, è presente anche negli Ikhwân as Safâ', la cui opera è infatti considerata dal Marquet nell'ambito dell'Ismailismo fatimida, il cui massimo rappresentante fu per l'appunto Sijistânî (cfr. *supra*, Sez. I, cap. 2°, n. 216).

<sup>43</sup> *Picatrix*, pp. XLI-XLII.

<sup>44</sup> *ivi*, p. XL sgg.; p. 14 sgg.; p. 54 sgg.; p. 91 sgg., e *passim*. Un ruolo particolare per il momento adatto alla fabbricazione, è assunto dalla posizione della luna; nel complesso però si sviluppa tutta intera la tradizionale dottrina astrologica. Ad esempio, per danneggiare o favorire, è importante che il talismano sia confezionato allorché l'oroscopo di ciò su cui si deve influire, presenti configurazioni sfavorevoli o favorevoli; per ottenere specifici effetti esso deve trovarsi in configurazioni dominate da specifici influssi planetari; etc.

<sup>45</sup> *ivi*, p. 36 sgg.

<sup>46</sup> Si può anche sospettare che a tale *atopia* non fosse estranea la condizione dei "dotti" rinascimentali, al tempo stesso portatori di nuove istanze fortemente individualisti, ma subordinati, per la propria stessa possibilità di esistere come intellettuali, alla benevolenza del potere istituzionale.

ottenere l'effetto desiderato; culto che era proprio dei Sabei di Harrân.<sup>47</sup> Per conseguenza, la magia naturale non potrà che implicare, di fatto, una magia "cerimoniale", come avverrà nel caso di Agrippa, nel III Libro del suo *De occulta philosophia*.<sup>48</sup>

Altro testo che esercitò un'influenza rilevante sull'ermetismo rinascimentale fu il *De Radiis*, di al Kindî.<sup>49</sup> Esso è un trattato di dimensioni più modeste, il cui filo conduttore è costituito dalla dottrina della simpatia universale, esposta in modo che vorrebbe presentarsi come razionale. In realtà la dottrina, sotto il profilo della razionalità, lascia alquanto perplessi; ciò che essa mostra è viceversa un atteggiamento decisamente determinista, sia nelle strutture del cosmo proposte, sia nello schematismo tramite il quale se ne deduce la possibilità di far leva su di esse per un rapporto di dominio (magico) nei confronti del mondo.

Secondo il *De Radiis*, i corpi celesti emettono raggi che agiscono sulle cose; e poiché diversi sono i corpi celesti, diversi i raggi e diversa l'azione, ciò spiega la molteplicità delle cose del mondo.<sup>50</sup> Anche il mondo elementale, essendo forgiato dagli astri, emette raggi, tuttavia di un'efficacia minore;<sup>51</sup> ne consegue che tutto il cosmo è interconnesso da una fittissima rete di scambi fluidi, sicché tutto può agire su tutto. Questo meccanismo -è il caso di definirlo tale- funziona in modo rigorosamente deterministico;<sup>52</sup> sicché, chi conoscesse la logica degli ingranaggi, potrebbe saper tutto di tutto, inclusi il passato e il futuro;<sup>53</sup> saprebbe cioè ch'è possibile e ciò che è impossibile, eliminando timori e speranze inutili.<sup>54</sup>

Di questo rigido meccanismo fanno parte anche le parole, che, in quanto suoni articolati da una logica, possono realizzare azioni efficaci inducendo mutamenti nelle cose;<sup>55</sup> possono anche provocare la fuga degli scorpioni; l'importante è pronunciarle con la dovuta solennità.<sup>56</sup> Qui dunque il *De Radiis*, sia pure per una via diversa da quella del *Picatrix*, sviluppa la dottrina del valore magico degli scongiuri. L'analogia tuttavia non si ferma qui (del resto la magia e i suoi fondamenti sono sempre monotonamente eguali a se stessi); nel trattatello viene infatti sviluppata anche la dottrina dei talismani -come nel *Picatrix* e nello specifico *De ymaginibus* di Thâbit ibn Qurra-<sup>57</sup> qui intesa nel *De Radiis* come virtù, insita in determinati segni, di operare tramite i raggi emessi dai pianeti.<sup>58</sup>

Tornando al tema degli scongiuri, il carattere meccanicistico della teurgia del *De Radiis* è patente persino nel significato conferito alle preghiere rivolte a Dio: esse servono a ottenere il bene e a evitare il male grazie ad un effetto automatico (se tutto è detto nel dovuto modo) che non muove di certo l'immobile e astratto dio filosofico che si adombra, ma muove le cose inserendosi nell'ordine delle loro immutabili leggi fissate *ab initio*.<sup>59</sup>

Un tratto singolare del testo è poi costituito dalla dottrina dei sacrifici, anch'essa fondata sul fantastico determinismo meccanicistico della sua dottrina: l'uccisione e il sacrificio di un animale, cioè di un costituente dell'armonia universale delle irradiazioni, provoca un'alterazione di queste ultime, e perciò un mutamento nelle cose, che avviene se il sacrificante sa indirizzare l'operazione con la giusta intenzione. Il successo dell'operazione è legato a questo meccanismo, non all'intervento dei demoni: il meccanicismo è dunque totale.<sup>60</sup>

A coronamento di questo determinismo immaginario, il trattato chiude con un cenno al problema astrologico: la giusta configurazione astrale deve infatti esser tenuta presente al momento di iniziare l'opera, se si vuole che questa vada a buon fine.<sup>61</sup>

Alla teoria qui esposta è forse da connettersi la pratica contenuta nelle tre epistole che sono state attribuite, con estrema cautela e non pochi dubbi, allo stesso al Kindî.<sup>62</sup> Le tre epistole, che mettono in opera l'usuale armamentario magico, sono dedicate a tre diversi aspetti presenti anche nel *Picatrix*.

La prima, richiamandosi ai sapienti greci antichi e a Thâbit ibn Qurra, considera i pianeti come "individui spirituali, razionali, dotati d'intelligenza" che governano il mondo per conto di Dio;<sup>63</sup> subito dopo,

<sup>47</sup> Cfr. Marquet, cit. S.I. 24, p. 36 sgg.; *Picatrix*, pp. 206-241.

<sup>48</sup> Cfr: Cornelius Agrippa, *De occulta philosophia*, ed. by V. Perrone Compagni, Leiden, E.J. Brill, 1992; P. Zambelli, *Cornelio Agrippa nelle fonti e negli studi recenti*, Rinascimento 8, 1968; della stessa, ne *L'ambigua natura della magia*, cit., *passim* ma in particolare il cap. dedicato alla magia naturale, alle pp. 121-152.

<sup>49</sup> M.T. D'Alverny - F. Hudry, *Al Kindî. De Radiis*, cit.

<sup>50</sup> *Ivi*, pp. 220-222.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 224.

<sup>52</sup> Come si vede, il Dio orologiaio di Cartesio ha antecedenti dubbi, e forse un po' torbidi.

<sup>53</sup> *De Radiis*, p. 223; pp. 226-227; cfr anche l'Introduzione a p. 142.

<sup>54</sup> *Ivi*, pp. 227-228.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 233 sgg.

<sup>56</sup> *Ivi*, pp. 241-242.

<sup>57</sup> Cfr. F.J. Carmody, cit. Il testo del nostro trattato è alle pp. 180-194. Esso fu tradotto da Giovanni di Siviglia; il grosso del *corpus* di Thâbit (frutto di una collaborazione con Qusta ben Lûqâ, con Ishâq ben Hunayn e con al Kindî) fu tradotto nel 1170 da Gerardo da Cremona (*ivi*, p. 20).

<sup>58</sup> *De Radiis*, pp. 250-254.

<sup>59</sup> *Ivi*, pp. 246-247.

<sup>60</sup> *Ivi*, pp. 254-257.

<sup>61</sup> *Ivi*, pp. 258-259.

<sup>62</sup> Cfr. Veccia Vaglieri - Celentano, cit. I dubbi più seri concernono l'uso di termini anacronistici per la presunta epoca del manoscritto; quelli sulla povertà dei contenuti sono viceversa bilanciati dal fatto che siamo nel campo di una magia analoga a quella del *Picatrix* (D'Alverny-Hudry, cit., p. 214) e che la pratica è sorretta da una struttura astrologica e da una serie di riferimenti che ben si adattano ad al Kindî (*ivi*). Il Pingree, *Some of the Sources, etc.*, cit., p. 5 in n. 28, ritiene sicuramente apocriefi i tre trattati, a causa di alcuni riferimenti presenti nel testo.

<sup>63</sup> Veccia Vaglieri - Celentano, p. 537.

sviluppa la dottrina dei talismani. A questa si aggiunge, nella seconda, la dottrina degli scongiuri necessari ad ottenere dai pianeti i “servizi” richiesti (è il caso di usare questo termine, visto il meccanicismo dell’operazione, legata all’esattezza cerimoniale). La terza è dedicata all’evocazione degli spiriti, e qui la tradizionale magia popolare sembra irrompere senza freno nella cornice dotta.

Altro testo arabo di grande rilevanza per il Medioevo occidentale fu il *Sirr al Khaliqat (De secretis naturæ)* dello ps. Apollonio, tradotto da Ugo di Santallana nella prima metà del XII secolo.<sup>64</sup> La sua dottrina parte da un Dio creatore, per sviluppare una concezione materialista e determinista del creato; scopo dell’opera è infatti svelare i segreti della creazione per insegnare all’uomo come imitarne l’opera.<sup>65</sup> Dio creò tramite la Parola, dapprima il movimento, che comporta calore, e perciò lo spirito di Adamo; il suo corpo fu creato dopo che Dio, grazie al calore, ebbe creato ciò che era necessario al suo sostentamento; il movimento e il calore comportarono di conseguenza la nascita della quiete e del freddo come loro contrari.<sup>66</sup> Si noti questo primo aspetto della creazione: essa comporta l’individuazione degli opposti, ma non si dice che essi coesistevano in Dio. Essi dunque emergono come contrapposizione di Essere e Nulla, innescata dall’irruzione dell’Essere che conferisce realtà al Nulla per contrapposizione. Senza gli opposti non c’è il mondo, e dunque le cose del mondo si contrappongono al Creatore per essere composte, mutevoli, limitate dal tempo, soggette ad invecchiamento, materiali.<sup>67</sup>

Il problema della materialità non è direttamente esplicitato dal testo, ma lo è indirettamente grazie alla tradizionale dottrina delle qualità (caldo/freddo/secco/umido) collegate a movimento/quiete; dalle qualità si passa quindi agli elementi, e da questi alla materia composta.<sup>68</sup> L’impianto non ha dunque nulla di originale; da esso si sviluppa in seguito una meccanicistica scienza della natura.

Le sfere planetarie ad esempio, si formano da una nebbia sollevata dal contrasto caldo-secco/freddo-umido, che si mescola all’aria in modo sempre più sottile man mano che la parte più leggera sale ai confini del cosmo; i pianeti sono materia luminosa dovuta all’azione del caldo sulla sostanza aerea delle sfere.<sup>69</sup>

Le intelligenze (angeli) dei pianeti e degli elementi, che sono poi le prime creature, sono pensate materialisticamente:<sup>70</sup> come abbiamo già notato infatti, il determinismo della magia naturale è connesso ad una concezione materialistica dello Spirito.

Tralasciando i dettagli relativi ai regni minerale, vegetale, animale, va comunque notato che il creato costituisce, per lo ps. Apollonio, un insieme indivisibile dove tutto è legato a tutto, anche l’uomo, il quale entra così in un *continuum* che investe non soltanto animali, vegetali e minerali, ma anche angeli e demoni.<sup>71</sup>

L’uomo ha tuttavia una particolarità che lo rende unico, *anche se non lo distingue* dal resto del creato: la sua anima è razionale, a causa del perfetto dosaggio raggiunto in essa dagli elementi.<sup>72</sup> Questa perfezione lo rende simile a tutto, e in grado di entrare in contatto con tutto, anche *con luoghi lontani*; egli è dunque un microcosmo.<sup>73</sup>

Quanto alle infinite diversità del creato, esse vengono meccanicamente ricondotte alla diversa mescolanza degli elementi;<sup>74</sup> il testo prosegue sempre su questo tono e si conclude con la *Tabula Smaragdina*, un testo assolutamente enigmatico, destinato ad una lunga vicenda esegetica e letteraria nell’alchimia spirituale,<sup>75</sup> ma probabilmente estraneo al testo originale del *De secretis*.<sup>76</sup>

Oltre a questi testi che abbiamo brevemente presentato, tanti altri ne furono tradotti e si diffusero in occidente, soprattutto negli anni a cavallo fra il XIII e il XIV secolo. Essi portavano con sé la “scienza” di ogni sorta di operazioni magiche, conoscendo uno straordinario successo;<sup>77</sup> portavano tuttavia anche quell’elettrica

<sup>64</sup> Il *De secretis* espone una teoria della natura che influenzò direttamente il *De essentiis* di Ermanno di Carinzia (D’Alverny, *Translations and Translators*, cit., p. 450); soprattutto contiene la famosa *Tabula Smaragdina*, caposaldo dell’alchimia, della quale ci occuperemo in quel luogo. Nei capitoli sui metalli, il *De secretis* sviluppa la dottrina alchemica del mercurio e dello zolfo in termini assolutamente “fisici”; il testo, molto antico (VI secolo per la Weisser, V per il Sezgin) non ha ancora nulla a che vedere con l’alchimia spirituale, sviluppatasi poi nell’Islamismo.

<sup>65</sup> Libro I, 1. 1. 4.

<sup>66</sup> Libro II, 3 - 4. 1.

<sup>67</sup> Libro I, 2. 2. 5-6; 2. 2. 9.

<sup>68</sup> Libro IV, 11. 1-2; Libro II, 16. 1-3; ma vedi anche 19. 1-9.

<sup>69</sup> Libro II, 6 - 7. 1; vedi anche Libro III, 1. 2.

<sup>70</sup> Libro II, 15. 1-24; anche Libro III, 1. 2: i pianeti sono le anime delle sfere.

<sup>71</sup> Libro V, 3. 2-4.

<sup>72</sup> Libro VI, 2. 3.

<sup>73</sup> Libro VI, 2. 6; 4. 1-2.

<sup>74</sup> Libro VI, 10. 1-3.

<sup>75</sup> Cfr. J. Ruska, *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*, Heidelberg, Winter, 1926.

<sup>76</sup> Cfr. il commento di U. Weisser alle pp. 44-47 dell’introduzione, e anche *ivi*, pp. 71-72.

<sup>77</sup> D. Pingree, *The Diffusion, etc.*, cit., p. 72 sgg. La prima generazione di traduttori lavorò già subito a tradurre testi di astronomia/astrologia; predominava infatti l’interesse per le scienze, ma tra queste furono tradotte anche le “scienze” dell’occulto. Una menzione particolare va fatta per il *Secretum secretorum* (cit. *supra* in n. 4) un testo che fu molto letto, innanzitutto come trattato politico. Esso infatti è costituito da una serie di ammonimenti che uno ps. Aristotele invia ad un Alessandro Magno ormai trasformato in campione del monoteismo ermetico, e quindi recepito nel mondo irano-islamico, secondo quelle trasformazioni della sua leggenda delle quali abbiamo accennato in Sez. I, Cap. 3°. Il testo ha una storia estremamente complessa, risultante dalla fusione di numerosi antecedenti; le vicende sono state ricostruite dal Grignaschi al quale rinviamo (“*La Siyasātu-l-âmniyya*” et l’influence iranienne sur la pensée politique islamique, A.I. 3, vol. III, 1975; *L’origine et les métamorphoses du “Sirr-al-asrâr”*, A.H.D.L.M.A. 43, 1976; [qui vedi la tabella a p. 87]; *La diffusion di “Secretum secretorum” (Sirr-al-asrâr) dans l’Europe occidentale*, *ivi*, 47, 1980). La sua rilevanza sotto il profilo del pensiero magico, che entra nel testo da varie fonti, tra le quali segnaliamo l’enciclopedia degli Ikhwân as Safâ’, la si deve al fatto che la dottrina politica, che occupa la più gran parte del testo, è inquadrata in un sistema cosmologico, e si avvale di una conoscenza dell’uomo il cui fondamento è la fisiognomia. La cosmogonia è quella usuale:

commistione di una “scienza della natura” aristotelica inglobata entro un cosmo neoplatonico, che ci sembra determinante per comprendere l’ambiguità della magia (riteniamo canonica la definizione della Zambelli). Ambiguità che, lo ripetiamo, viene da noi letta in due diverse manifestazioni: la prima consistente nella pretesa di una magia “naturale” che non può che risolversi in una magia cerimoniale; la seconda nell’aspirazione al dominio “scientifico” dell’uomo sul cosmo attraverso leggi deterministiche, che però si accompagna ad una “gnosi” che è eredità di antiche eresie, e parente stretta di quelle nuove. Per quanto concerne quest’ultimo aspetto basti pensare ai rapporti tra Marsilio Ficino e Paracelso prima, tra questi, Weigel e Böhme poi; senza contare gli approdi finali del cosmo neoplatonico-magico rinascimentale in Giordano Bruno.

La ragione del successo dei testi arabi è stata attribuita dalla D’Alverny al fatto che essi facevano riferimento ad un patrimonio di credenze comune a quello ereditato in occidente dall’Alto Medioevo, vivissimo nelle pratiche del XII-XIII secolo.<sup>78</sup> Ciò che accadde tuttavia progressivamente nel periodo che va dal XII al XVI secolo,<sup>79</sup> ma in modo più imponente nella seconda metà di questo periodo,<sup>80</sup> fu l’ingresso del pensiero magico nel dibattito culturale di vertice, al punto di conquistarsi un posto nello stesso insegnamento universitario.<sup>81</sup>

In effetti il grande cambiamento culturale avvenne nel passaggio tra la prima e la seconda parte di questo periodo, un passaggio che ha il proprio perno nei primi decenni del XV secolo, e nell’arrivo dei dotti bizantini che guidano alla riscoperta del Platonismo; sarà poi, nella seconda metà del secolo, l’opera di Marsilio Ficino a riportare il neoplatonismo medievale alle lontane fonti: dopo il *Pimandro* egli traduce infatti Platone, Plotino ed altro, come un’opera di Sinesio, il *De insomnis*, che è destinato a pesare sulla concezione della magia dello stesso Ficino.<sup>82</sup>

L’importanza fondamentale dell’arrivo dei testi greci nel cambiamento della cultura, non dev’essere vista in contrasto con quella *continuità* del Platonismo (= Neoplatonismo: cfr. Hirschgauer, cit., in Parte I, Sez. II, Cap. 6°, n. 40) segnalata dal Klibansky. Il nodo della questione è sempre nella particolare natura “aristotelica” del neoplatonismo del XIII secolo cui fanno capo i testi della magia araba, cioè nel meccanicismo delle “leggi naturali” che muove e combina l’inerte mondo dei 4 elementi. Questa è la sola premessa che consente una magia autenticamente “naturale” (in grado cioè di non divenire eresia); se però prevale l’ossatura neoplatonica del cosmo formato da questi elementi, allora una miriade di forze spirituali entra in campo a trasformare la magia in magia cerimoniale, e quindi in una vicenda sicuramente ereticale. *Le due possibilità coesistono in modo assolutamente ambiguo*, al punto che *ciascuna di esse è ambigua a sua volta*.

Nella magia naturale si legge infatti l’ipotesi di una scienza indipendente dalla teologia, il cui reale sviluppo è tuttavia reso impossibile dallo stesso fondamento neoplatonico che rinvia la fisica alla metafisica, la magia naturale a quella cerimoniale, la cui eventuale efficacia può fondarsi soltanto su una demonologia profondamente ereticale, non tanto per il presupposto demonico, quanto perché abbassa il divino al meccanico, al materiale, ipotizzando la manipolazione fisica dello Spirito.<sup>83</sup> *L’unità e la convertibilità neoplatonica di*

---

Dio→imperativo→intelletto universale→anima universale→hyle→le sfere; agli astri è affidato il compito della creazione tramite la mediazione degli influssi; essi quindi determinano le forme delle cose. Per comprendere i segreti del cosmo, è necessario conoscere i moti dei pianeti; l’astrologia è perciò indispensabile per prendere decisioni politiche. La magia, fondata sul tema usuale degli influssi, passa attraverso l’opera di talismani: anche il *Secretum secretorum* veicola una concezione materialistica dell’operazione magica.

<sup>78</sup> *Survivance de la magie antique*, cit., p. 156. La D’Alverny fa anche riferimento alla lontana origine greca delle dottrine dei trattati, ma, per quel che abbiamo già visto, ci sembrano più significative le comuni prassi e credenze alle quali abbiamo accennato anche noi brevemente in apertura di capitolo. Quanto alla “dottrina” intesa nel senso di un sistema strutturato di pensiero, ci sembra viceversa che esso rappresenti il vero “fatto nuovo” (nonostante le antiche origini) determinante per il passaggio della magia occidentale da pratica popolare cresciuta su antiche credenze, a fenomeno “dotto”.

<sup>79</sup> Zambelli, *Teorie, etc.*, cit., p. 97. La datazione del periodo va dall’arrivo dei testi arabi, dei quali abbiamo già visto l’influenza sul particolare neoplatonismo del XII-XIII secolo, a Bruno e a Campanella (cioè agli inizi del XVII secolo) dopo di che la speculazione relativa perde di originalità e di attualità.

<sup>80</sup> Il XVI secolo e l’inizio del XVII rappresentano il momento di maggior sviluppo del pensiero magico/neoplatonico, e non soltanto: come nota giustamente la Zambelli, fu anche il periodo di maggior splendore dell’alchimia (*Teorie, etc.*, cit., p. 109): sono questi gli anni che vanno da Paracelso ai Rosacroce. Sono però anche gli anni di Müntzer e di Münster, dell’Anabattismo; gli anni dello Spiritualismo riformato (Franck, Weigel) che conducono alla teosofia di Böhme e all’integrazione della Qabbalah nella cultura dell’occidente. Anni nei quali dunque, ermetismo, alchimia, spiritualismo, eresia, teosofia, stabiliscono, entro le tensioni della società europea costituita negli Stati Assoluti, le prime fondamenta di una possibile modernità.

<sup>81</sup> Zambelli, cit., p. 102. Per riprendere le parole del Garin in un suo vecchio testo (*Medioevo e Rinascimento*, Bari, Laterza, 1954, p. 25): “La magia che mirabilmente congiunge fare e sapere...ecco la nuova filosofia”.

<sup>82</sup> Cfr. la penetrante lettura ficiniana condotta su Sinesio da parte del Garin, in *Phantasia e Imaginatio fra Ficino e Pomponazzi*, Phantasiainmaginatio, a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Atti del V Coll. Int. del L.E.I., Roma, 1986, ivi, Atheneo, 1988. Per il trattato sui sogni di Sinesio, cfr. Sinesio di Cirene, *Opere*, a cura di A. Garzya, Torino, U.T.E.T., 1989. Garin ha sempre puntualizzato l’importanza fondamentale del Platonismo, giunto in Europa con l’arrivo dei dotti bizantini a Firenze nel 1439, per il cambiamento della cultura che avvenne grazie all’opera di Marsilio Ficino: cfr. *Il ritorno di Platone*, Marsilio Ficino e il ritorno di Platone, I.N.S.R. Studi e Testi XV, Firenze Olschki, 1986.

<sup>83</sup> Per converso, lo Spirito si manifesta con modificazioni del mondo fisico nei sogni e nelle visioni. T. Gregory, *I sogni e gli astri*, I sogni nel Medioevo, Seminario Int., Roma, 1983, ivi, Atheneo, 1985, ha perciò sottolineato che il naturalismo aristotelico arabo toccava il proprio limite estremo riducendo il sacro a fenomeno fisico (p. 141). Il carattere “fisico” delle irradiazioni del *De Radiis* (che abbiamo già notato) consente infatti di comprendere in senso materialista anche la dottrina dei sogni di al Kindi: le forme celesti operano un condizionamento sensibile dell’uomo. Naturalmente, ciò che appare può anche costituire un inganno: cfr. la classificazione araba dei sogni in A. Bausani, *I sogni nell’Islam*, ivi, pp. 25-36; in questo il Medioevo occidentale eredita la distinzione islamica tra visioni autentiche e visioni di origine demonica (cfr. *supra*, in n. 19). Gregory, cit., pp. 147-148, sottolinea la linea di distinzione operata in tal senso da Alberto Magno e da Bacone. T. Fahad, *L’oniromancie orientale et ses répercussions sur l’oniromancie de l’occident médiéval*, XIII Congr. Volta, cit., ha sottolineato l’influenza dell’oniromanzia araba e orientale, su quella del Medioevo occidentale.

questi due piani, che è esigenza ontologica, non consente però una “scienza della natura” meccanicista e teologicamente neutra, quale sarà la scienza che si svilupperà poi. Il dominio della natura può infatti esercitarsi soltanto attraverso il dualismo razionalista di Spirito e materia così come sarà rinnovato da Cartesio: un mondo d’idee platonicamente immutabili rette dall’esattezza matematica di un ordine divino che però costituisce anche l’ossatura di una materia che non è più, quindi, caotica ed estranea, ma che diviene tale da consentire il reciproco rinvio di modello teorico e verifica sperimentale. Non più il fenomeno, ma il suo modello teorico diviene il vero oggetto della scienza e dell’esperienza: quanto all’assoluta perfezione di Dio, essa è assunta come indispensabile garante dell’ineluttabilità del meccanismo, in grado di funzionare da solo sotto gli occhi compiaciuti del lontano e immobile orologiaio. È appena il caso di sottolineare qual’è il carburante che si brucia per far funzionare la macchina di questa scienza: è la libertà e la divinità dell’uomo, il suo diritto all’utopia, a fare la storia. Anche la storia infatti, diverrà un meccanismo non governabile -è retto da leggi proprie- che usa l’uomo così come gli uomini usano il mondo.

Dunque, per tornare alla magia, anche se al nucleo della concezione magica vi è quella figura squisitamente ermetica che è l’uomo “signore del mondo” che fonda la possibilità della scienza, non certo da essa si sviluppa però la scienza classica: è molto attendibile al riguardo l’opinione della Zambelli, che la magia abbia molto più a che vedere con l’eresia che non con la scienza; anche perché l’uomo della scienza classica che sta per nascere è un signore apparente, in realtà un infelice anello nella catena del dominio, che può comprarsi il mondo ma non la propria libertà.<sup>84</sup>

Abbiamo detto dunque che un importante cambiamento ha luogo tra il XII e il XV secolo per quanto riguarda il fondamento della magia, che da operazione materiale tende a divenire spirituale allorché, con Ficino, il determinismo e il materialismo della dottrina aristotelica della natura, inglobati nel neoplatonismo arabo, cederanno il posto al rinnovato Platonismo. Questo passaggio è stato seguito in modo analitico da M. Kintzinger in un suo studio dedicato specificamente all’evoluzione della dottrina degli elementi che, come abbiamo già visto, costituiva il fondamento della dottrina meccanicista dei testi arabi;<sup>85</sup> evoluzione che mette in evidenza, grazie al rapporto con le concezioni politiche osservato dal Kintzinger, quanto il problema della concezione fisica e metafisica del cosmo sia connesso con quello della libertà dell’uomo.

Nota il Kintzinger, che per gli autori del XII-XIV secolo<sup>86</sup> gli elementi sono partecipi passivi di un ordine meccanico, conseguenza di proprietà loro inerenti, e, come tali, sono soggetti a forze fisiche; pur essendo costituenti del vivente, essi appartengono quindi ad un diverso ordine, inferiore a quello del vivente stesso. La situazione si ribalta con Ficino, con la sua teoria dell’amore che lega e pervade tutto il creato nelle sue fibre. Gli elementi divengono allora anch’essi viventi, mossi dalla legge della vita che spinge all’autoconservazione e alla moltiplicazione; il loro movimento è retto da uno *scopo* e da una *volontà*, non più da leggi meccanicamente impresse *ab initio*. Essi si attraggono e si respingono secondo le leggi della vita, elevata a principio materiale e indipendente che anima il cosmo sin nei più nascosti recessi.<sup>87</sup>

I significati degli influssi astrali, della magia e della profezia, si articolano coerentemente, in Ficino, in modo del tutto diverso dal meccanicismo dei trattati arabi: qui non è più invocata l’ipotesi teurgica degli scongiuri, che *costringono* gli spiriti delle cose ad operare nel senso voluto, ma è avanzata la dottrina di una *capacità umana* di generare l’evento tramite l’immaginazione, che agisce nel pneuma che invade il cosmo.

La logica del sogno veridico, come quella dell’azione magica, si basa dunque sulla seguente struttura.<sup>88</sup> Corpo e intelletto da soli non si attraggono; tra loro è necessaria la mediazione di un terzo elemento, affine ad entrambi;<sup>89</sup> questo elemento è lo *spiritus*, che è un corpo sottilissimo, *quasi un non-corpo*.<sup>90</sup> Lo *spiritus* è ovunque, tra l’anima e il corpo dell’uomo, come tra l’anima e il corpo del mondo: questo fluido universale è ciò che mette tutto in contatto con tutto e che consente a ciascuno di noi di entrare in contatto con l’anima mundi.<sup>91</sup> Questo *spiritus* è ciò che consente ai viventi di vivere e generare: *anche agli elementi*, che fa

<sup>84</sup> Cfr. le lucide parole di Garin in *Medioevo e Rinascimento*, cit., pp. 158-159.

<sup>85</sup> M. Kintzinger, *Norma elementorum. Studien zur naturphilosophischen und politischen Ordnungsdenken des ausgehenden Mittelalters*, S.A. Beihefte 34, Stuttgart, Steiner, 1994.

<sup>86</sup> L’autore esamina le dottrine di Guglielmo di Conches, Thierry di Chartres, Alberto Magno e Raimondo di Sabinde.

<sup>87</sup> Kintzinger su Ficino, pp. 61-66. Vedi anche la bella pagina di Garin, *Medioevo e Rinascimento*, p. 154. Per la dottrina dell’amore cfr.: M. Ficino, *Le commentaire sur le Banquet de Platon*, Texte du manuscrit autographe présenté et traduit par R. Marcel, Paris, Belles Lettres, 1956; M. Ficino, *El libro dell’amore*, a cura di S. Niccoli, I.N.S.R., Studi e Testi XVI, Firenze, Olschki, 1987.

<sup>88</sup> Per l’argomento cfr. Sinesio, cit.; Garin, *Phantasia e Imaginatio*, cit.; anche la rapida ma essenziale sintesi di Klíbensky-Panofsky-Saxl *Saturno e la melanconia*, trad. di R. Federici, Torino, Einaudi, 1983, p. 249 sgg., è d’aiuto; qui in particolare vedi poi la n. 54, p. 252, nella quale è sintetizzato in poche righe l’essenziale del rapporto Ficino/Paracelso (mediato da Agrippa) come rapporto di modernità in reazione all’ormai invecchiata dottrina araba medievale. Questa reazione è, di fatto, un ritorno al Neoplatonismo originario, senza più il fardello della dottrina aristotelica della natura. La dottrina di Ficino è esposta nel *De vita triplici*, più in particolare nella sua terza parte, *De vita celitus comparanda* (cfr. *De vita triplici*, Venezia, C. Arrivabene, 1518, p. XLVIII sgg.). Sulla magia in Ficino e sulla sua eredità, cfr. D.P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London, The Warburg Inst. - Un. of London, Studies 22, 1958, in particolare p. 53 sgg.; anche lo Walker sottolinea l’importanza dell’arrivo a Firenze dei dotti bizantini.

<sup>89</sup> *De vita, etc.*, cit., p. L, r.

<sup>90</sup> *ivi*, LV, r. È l’antico concetto di “corpo sottile”; tradizionalmente infatti, tutto (tranne Dio) ha un “corpo” (corpo spirituale, corpo psichico) ancorché immateriale (cfr. *supra*, Parte I, Sez. I, Cap. 2°, n. 42).

<sup>91</sup> “Inter animam mundi & corpus eius est spiritus eius, in cuius virtute sunt quatuor elementa (corsivo nostro): nos vero per spiritum nostrum hunc possumus haurire” (p. LIII, v); “inest ubique spiritus, sicut inter animam et corpus in nobis” (*ivi*). Cfr. Garin, *Introduzione a Spiritus*, IV Coll. Int. del L.I.E. a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Roma, 1983, *ivi*, Atheneo, 1984, p. 9.

muovere di un moto perpetuo come se vivessero.<sup>92</sup> Questo *spiritus* è una realtà vitale assolutamente positiva; trasparente, caldo, umido, vivifico;<sup>93</sup> è di natura solare e gioviale; in esso sono le stelle e le forze demoniche; con esso il nostro spirito, che gli è conforme, entra in contatto tramite i raggi stellari, dopo essersi opportunamente purificato ed aver suscitato tali raggi.<sup>94</sup> Si noti la differenza, sottile ma sostanziale, che si viene a stabilire con il meccanicismo del *De Radiis*:<sup>95</sup> la mediazione dello *spiritus*, che è elemento *vitale*, impone un *atteggiamento* per stabilire un rapporto, non una recezione o un'azione entrambe meccanicamente disponibili. La dottrina di Ficino, implicando una *disposizione* dell'uomo ad operare, che nasce da una *volontà* di rapporto con il cosmo, è, nonostante la sottile materialità dello *spiritus*, una dottrina "spiritualista" e non materialisticamente meccanicista.

Anche la dottrina dei talismani, che si sviluppa, come sempre, da quella dei raggi stellari che penetrano la terra, e perciò necessariamente anche le pietre e i metalli sui quali sono impresse le immagini,<sup>96</sup> viene mediata dallo *spiritus*: qui però è difficile sfuggire al meccanicismo implicito nel concetto stesso di talismano.

In effetti il meccanicismo è sempre presente, anche in Ficino allorché egli invoca la "naturale" azione magica delle sostanze usate dai medici, le quali agiscono veicolando forze astrali,<sup>97</sup> ovvero di canti, suoni, esposizioni agli influssi astrali, e simili; sotto questo profilo non si può dire che egli si possa sottrarre alla fondamentale ambiguità della sua "scienza"; al contrario, essa è proprio in lui molto evidente.

Accanto al tradizionale meccanicismo della "magia naturale", prende però corpo con lui quella "magia spirituale" che è ben altra cosa; essa si fonda, come abbiamo notato, sul *De insomnis* di Sinesio, ed è radicalmente diversa dalla teurgia e dagli incantesimi, che pur fanno parte della magia "naturale". Per meglio comprendere tale diversità esaminiamo brevemente la dottrina di Sinesio, che tanto influì su Ficino.

Punto di partenza per Sinesio è un cosmo dove tutto è imparentato con tutto, e quindi ogni avvenimento si riflette negli altri; il cosmo stesso è un unico essere vivente, e tutto ciò che appare è come le lettere di un libro che occorre apprendere a leggere, perché questo libro è scritto in lingue diverse, e v'è chi sa leggere più o meno bene. Si può leggere il futuro negli astri, nelle viscere, negli uccelli: ma se gli uccelli avessero la necessaria sapienza, potrebbero a loro volta leggerlo in noi.<sup>98</sup>

La sapienza è comprensione di questi legami,<sup>99</sup> ma non è un fatto intellettuale: se l'intelletto possiede le immagini dell'essere, soltanto l'anima possiede quelle del divenire.<sup>100</sup> Questo punto ci sembra molto importante: la conoscenza perde il suo carattere razionalista di dominio, per divenire un adeguamento simpatetico alla totalità: è il vecchio concetto greco della *mêtis* posseduta da Odisseo, ma non certo dal presuntuoso Prometeo, che rappresenta, in questa logica, l'errore alternativo di quello del fratello Epimeteo, ognuno a suo modo estraneo alla "centralità" della sapienza.

Portatrice di questo sapere immediato e non razionale, è, nel mondo greco, Hekate, la divinità ctonia, notturna, che dà ai suoi protetti la giusta ispirazione: conforme a questa logica è dunque il trattatello di Sinesio, il quale per l'appunto si riferisce alle immagini del sogno e afferma il primato di un apprendere passivo, abbandono al grembo del sonno e dell'anima cosmica che in esso parla; apprendimento che viene contrapposto all'istruzione razionalista e attiva che si riceve nell'apprendimento diurno.<sup>101</sup>

La vera conoscenza è dunque un luogo -quello dell'anima- che si pone al limite tra il concettuale e l'irrazionale, rappresentato, secondo la tradizione greca, dalla materia; in quel luogo la conoscenza si realizza come contatto del divino (l'intelletto) con il corporeo, ciò che presuppone uno "pneuma" intermediario.<sup>102</sup> Questo è ciò che Sinesio chiama *phantastikón pnéuma*, o anche *pneumatiké psyché*, corrispondente allo *spiritus* di Ficino. Nel suo permeare intimamente ogni particella del cosmo, questo pneuma si costituisce quale veicolo naturale (*idion óchema*) per l'anima; di essa percepisce gli atteggiamenti, e da essa è *mosso per simpatia*. Sottolineiamo questo importante passaggio, perché qui si postula una capacità spirituale d'influenzare il cosmo con la disposizione del proprio animo,<sup>103</sup> cioè di esercitare la magia spirituale di Ficino. Anche qui si pone come condizione la purezza del proprio spirito, la sua purificazione grazie a puri costumi.

<sup>92</sup> pp. LIV, v - LV, r. Cfr. le osservazioni del Kintzinger sopra riportate nel testo.

<sup>93</sup> *ivi*, p. LV, v.

<sup>94</sup> *ivi*.

<sup>95</sup> L'influenza del *De Radiis* e del *Picatrix* su Ficino, è del tutto aperta.

<sup>96</sup> *De vita, etc.*, p. LXXVII, r.

<sup>97</sup> Figlio di un medico, la magia di Ficino, come quella di Paracelso, è fondamentalmente "medica": le prime due parti del *De vita triplici* s'intitolano infatti *De vita sana* e *De vita longa*.

<sup>98</sup> *De insomnis*, cit., p. 556. Il Garin, *Phantasia e imaginatio*, cit., pp. 7-8, sottolinea molto opportunamente questa trasformazione del cosmo in un libro nel quale le immagini sono parole e segni, ripresa da Ficino nella propria dottrina: questa metafora rende infatti chiara la ragione per la quale la Qabbalah ebraica, a partire dal Rinascimento, entrò in modo trionfale nella cultura occidentale, alla cui formazione contribuì in modo determinante nei secoli successivi.

<sup>99</sup> *ivi*.

<sup>100</sup> *ivi*, p. 560.

<sup>101</sup> *ivi*, p. 562. Ci sembra interessante sottolineare che Sinesio è fortemente influenzato dagli *Oracoli caldaici*, cui fa frequente riferimento; e che gli *Oracoli caldaici* vedono in Hekate precisamente l'*anima mundi* (cfr. fr. 50-54, Des Places).

<sup>102</sup> *De insomnis*, cit., p. 566: "In breve infatti questo (*scil.*: il pneuma) è intermediario tra il dicibile e l'indicibile, il corporeo e l'incorporeo, ed (è) comune confine ad entrambi".

<sup>103</sup> *ivi*, Il corpo, al contrario (dice il testo) opporrebbe resistenza; ma questa resistenza deve intendersi soltanto in principio, per la reciproca estraneità con l'anima. Il passo, infatti, non si ferma lì, ma prosegue considerando che questo pneuma ha il preciso scopo di mediare tra psichico e

La natura ha diffuso ovunque questa “sostanza fantastica” (*phantastiké ousia*) sino al mero vivente, privo d’intelletto, per il quale non può esser veicolo d’un’anima divina; in tal caso, facendo uso delle facoltà di cui dispone, costituisce il *lógos* di questo mero vivente, che quindi “pensa” e agisce in dipendenza di tale pneuma. Ora, questo è un particolare molto importante per la prassi magica, perché questo vivente che agisce meccanicamente su impulso del pneuma, altro non è che il mondo demonico.<sup>104</sup>

L’azione di questo pneuma è importantissima anche per l’uomo. L’uomo infatti non è in grado di conoscere se non per immagini, a meno che, per un attimo ineffabile, non sia in grado di conseguire l’apprensione della forma immateriale; la vita così come ci si propone, infatti, è vita della fantasia, o della mente che si serve della fantasia.<sup>105</sup> Di qui l’importanza di mantenere puro il pneuma in noi con opportune pratiche di vita, perché ciò consente di ricevere, nel sonno e nella veglia, un’immagine nitida dell’essere.<sup>106</sup>

Non c’è dubbio che la concezione del sapere sia, in Sinesio, una concezione religiosa, che tende a svalutare il sapere mondano, razionale, degli studi, accessibile a pochi, nei confronti di una *vera* sapienza, quella che concerne il senso profondo delle cose, *accessibile a tutti* in principio, e, in concreto, a coloro che conducono vita pura: a loro giunge una sapienza ben più vera di quella ottenibile con mezzi costosi e che invadono la nostra esistenza.<sup>107</sup> Oltretutto, la sapienza che viene dai sogni e dalle visioni ha un valore pratico, come attesta per esperienza personale lo stesso Sinesio.<sup>108</sup>

Ora, questo sapere visionario, essendo anche un sapere del passato e del futuro, deve trovare giustificazione in una sincronicità immanente degli eventi, quale per l’appunto si può verificare soltanto nel pneuma fantastico. Dice infatti Sinesio, che le cose che sono nel presente, nel passato e nel futuro -anche il futuro è una modalità dell’esistente- emettono immagini e si riflettono ovunque in quanto tali. Se infatti ciascun sensibile è forma unita alla materia, e constatiamo il defluire della materia che è nel composto, il ragionamento conclude che anche ciò che è della natura dell’immagine è portato a defluire, sicché il divenire spingerà via ciò ch’è proprio dell’essere in entrambe le sue componenti.<sup>109</sup> Di queste immagini fuggenti il pneuma fantastico è specchio luminosissimo, anche se poi questi fantasmi viaggianti nel tempo subiscono alterazioni, e vanno interpretati con cautela.<sup>110</sup>

V’è però qualcosa di più. Il pneuma non può essere oggetto di una scienza deterministica come i corpi materiali: esso ha infatti comportamenti diversi e perciò imprevedibili, tanti per quante sono le anime che agiscono sul pneuma rendendolo più o meno puro, e quindi in condizione di riflettere le immagini in modo diverso, come diverso è il riflesso dell’acqua limpida da quella torbida, di quella agitata da quella stagnante.<sup>111</sup>

Questa osservazione, che non a caso Sinesio rivolge contro la trattatistica volgare, è di fondamentale importanza per comprendere l’abisso che separa le dottrine meccanicistiche sull’azione dei raggi e sulla magia naturale, da una magia spirituale, che non ha come punto di partenza una legge deterministica, ma *l’irripetibile diversità di ogni vita*. La vita: ecco ciò che nessuna legge può comprimere, e nessuna metafisica. La vita si oppone all’ideologia del dominio con la sua imprevedibilità, col suo rinnovarsi, con la legge interiore che la spinge ad autoconservarsi e a propagarsi in forme sempre nuove. La spiritualità di questa vita è precisamente ciò che si rivela nel sogno: nessuna legge di Adrastea può vincolare l’utopia di chi sogna.<sup>112</sup>

Crediamo si possa ben comprendere per quale ragione, al centro di ognuna delle nostre eresie, abbiamo trovato lo Spirito,<sup>113</sup> del quale ci sembra interessante segnalare l’evoluzione a partire dal XII secolo,

---

corporeo (segue cioè con la frase tradotta nella precedente nota 102). Se ne deduce quindi che il mondo materiale subisce l’influsso dell’immaginazione da parte dell’anima per il tramite del pneuma.

<sup>104</sup> *ivi*, pp. 566-568. L’essere di molti demoni, aggiunge Sinesio, è di mere immagini che prendono corpo nel divenire delle cose: dunque i demoni non sono altro che la rappresentazione, in un corpo sottile, di forze psichiche.

<sup>105</sup> *ivi*, p. 568. Una considerazione interessante emerge poi dal testo di Sinesio (p. 574): questo pneuma, ipotizzato come puro intermediario tra le due realtà fondamentali, l’anima e il corpo, diviene a sua volta il componente fondamentale e onnicomprensivo del cosmo: un’evoluzione insita nella concezione del cosmo come organismo vivente tutto interconnesso, che è peculiare del Neoplatonismo. Ciò che muove, circola, connette, unisce l’alto e il basso, è il vero protagonista della vita cosmica: il cosmo è totalmente immerso in questo spirito vitale, e totalmente penetrato da esso.

<sup>106</sup> *ivi*, p. 578.

<sup>107</sup> *ivi*, pp. 582-584.

<sup>108</sup> *ivi*, p. 590.

<sup>109</sup> *ivi*, p. 592; traduzione nostra.

<sup>110</sup> *ivi*, pp. 592-594.

<sup>111</sup> *ivi*, pp. 596-598.

<sup>112</sup> *ivi*, p. 602.

<sup>113</sup> G. Filoramo, *Spiritus e derivati nella tradizione eresiologicala di lingua latina sullo Gnosticismo*, Spiritus, cit., ha sottolineato che lo Spirito rappresenta il cardine attorno al quale ruota tutta l’eresia gnostica. Lo Gnostico è tale perché fonda la propria natura su un legame forte, anche d’identificazione, con lo Spirito. Filoramo (p. 111) parla infatti dello Spirito come del fondamento ontologico dell’essere dello Gnostico. Questo però, come abbiamo visto sinora, è un dato relativamente costante di tutte le eresie, da quelle neo-gnostiche a quelle del Libero Spirito: quand’anche l’identificazione non sia a fondamento, essa è comunque l’obbiettivo, la conseguenza e la prova dello stato “perfetto”. Lo stesso vale per il processo di “cristificazione” che abbiamo visto in Müntzer e negli Anabattisti, e che è anche l’obbiettivo dell’alchimia spirituale. Abbiamo infatti notato che Cristo e il Lógos tardano a differenziarsi, e si sovrappongono nella cristologia arcaica; abbiamo anche visto più volte comparire la figura del Cristo/angelo, dagli Elchasaiti ai Novaziani ai Catari; Filoramo ricorda (p.109) che l’angelo dei Barbelognostici emette la coppia Cristo/Spirito Santo, e che Tertulliano segnala nei Valentiniani la derivazione angelica dello “Spiritus Christi”; per la cristologia angelica in generale, egli rinvia poi al Barbel, cit. Tutto ciò riguarda dunque il ripetersi di aspetti dottrinali lungo un’estensione temporale, storica e geografica che non può far pensare ad una documentabile “tradizione”: il problema è dunque altrove. A noi sembra che il reiterato riferimento allo Spirito (termine che, laicizzato, “desustanzializzato” e con la s minuscola, è ancora elemento costituente d’infiniti dibattiti occidentali) sia inevitabile in una cultura indebitata col messaggio testamentario, dove lo “spirito” è ciò che contrasta e si oppone alla “lettera”, e quest’ultima è il

così come è stata puntualizzata dalla Hamesse.<sup>114</sup> La studiosa sottolinea infatti che lo Spirito tende a trasformarsi progressivamente da un'iniziale dimensione fisico-biologica, ad una... "spirituale" non molto dissimile da quella dell'anima; intermedio tra questa e il corpo, è lui l'elemento motore del cosmo.

Giunti comunque alla magia spirituale di Ficino, con il suo recupero della dottrina di Sinesio, e quindi ad una concezione non meccanicistica, ma vitalistica, dell'azione dell'anima sull'universo, è evidente che siamo in presenza di un autentico ribaltamento del ruolo dell'uomo, che non interviene più a manipolare il cosmo sfruttando leggi delle quali egli stesso è oggetto passivo, ma ricreando il cosmo a propria immagine, a immagine di un divino che gli è tutto interiore, e che però fascia e penetra tutto il cosmo. Per questa ragione, l'azione che l'uomo può esercitare sul cosmo vincola quest'ultimo alla sua volontà. *La concezione deterministica della storia cede quindi il passo ad una dimensione progettuale*, le cui implicazioni ereticali non sono certo minori di quelle insite nell'antica magia popolare, o in quella "dotta" espressa dai testi arabi.

In questa magia spirituale c'è tutto il senso utopico di un'operazione fuggente, il tentativo di rileggere il pensiero classico attraverso la spiritualità testamentaria.<sup>115</sup> un'armonia presto smentita dagli eventi.

Abbiamo ricordato sopra l'importanza del pensiero di Ficino per lo sviluppo di quello paracelsiano; vorremmo ancora segnalare un fatto non irrilevante, cioè che, se Paracelso è un medico che ritiene possibile fondare la medicina soltanto su una solida dottrina filosofica, Marsilio è figlio di un medico e ha forti interessi per la medicina. Avviene così che dalle concrete osservazioni di due medici, emerge una concezione fisio-psichica del cosmo: anima e corpo, non più separati, interagiscono.<sup>116</sup> Questa è la constatazione principale; la dottrina del pneuma di Sinesio fornisce il necessario supporto dottrinale.<sup>117</sup>

La concezione fisio-psichica che prende corpo nella speculazione ficiniana ha un risvolto anche nell'astrologia, nella quale il cosmo deterministico delle leggi astrali si ribalta in campo d'azione dell'uomo grazie alla dottrina delle "elezioni",<sup>118</sup> non nuova in sé,<sup>119</sup> ma certamente carica di più determinante significato nell'ambito del pensiero di Ficino. In base a questa dottrina, il tema astrologico natale, benché influente, non ha cogenza meccanica, deterministica: la conoscenza delle forze astrali, e il rapporto che con esse può stabilire l'individuo, consente infatti a quest'ultimo di scegliere gli astri con i quali mettersi in rapporto, ovvero di sfruttare a proprio vantaggio gli influssi provenienti dal tema natale. Come afferma il Garin, "è il sapiente che domina gli astri"; e ciò nell'ambito "di una visione vitale e dinamica del tutto, in cui non è la forma a condizionare la scelta, ma il fondamento vitale può, esso, scegliere la forma, 'sedurla'".<sup>120</sup>

Se questa è una vera rivoluzione introdotta da Ficino grazie alla riscoperta del pensiero greco, non si deve tuttavia pensare che egli riesca effettivamente a trarsi fuori dalle ambiguità implicite nel concetto stesso di magia.

Ciò è stato messo in luce ed affermato dalla Zambelli, che nota come la magia di Ficino si risolva di fatto nella magia cerimoniale,<sup>121</sup> citando al riguardo quei *carmina* e quelle *incantationes* dei quali abbiamo già accennato. In effetti, la concezione dello *spiritus* che pervade il cosmo e che in ogni suo costituente media tra anima e corpo, se da un lato propone la possibilità di un'azione dell'anima sul cosmo per mediazione dello

---

patrimonio dell'ideologia razionalista, cioè della cultura egemone. È perciò comprensibile la tendenza della cultura emarginata a collegare le proprie ragioni a questo misterioso pneuma (lo Spirito in maiuscola) che, vitale e onnipervadente, rende vitale e reale una ragione che vuol esser la ragione vera e sostanziale (lo spirito in minuscola) delle cose, contrapposta ad una "lettera" avvertita come corruzione del messaggio entro le argomentazioni ideologiche della Ragione egemone. In conclusione ci sembra che lo spirito sia da sempre il grimaldello attraverso il quale, in una cultura della Ragione e non della pluralità delle ragioni, la ragione emarginata tende ad ergersi nel luogo della Ragione; il passaggio dello spirito da sostanza pneumatica ad argomento dialettico ci sembra legato ai mutamenti storici, non a cambiamenti di ruolo, che resta caratterizzato essenzialmente dall'ineffabilità, così come ineffabile è la ragione "altra" quando si voglia giustificarla entro la Ragione.

<sup>114</sup> J. Hamesse, *Spiritus chez les auteurs philosophiques des 12e et 13e siècles*, Spiritus, cit.

<sup>115</sup> In questo non ci sembra affatto casuale la comparsa in scena di Sinesio.

<sup>116</sup> Una dottrina che avrà molta importanza nella coerenza del sistema paracelsiano, e che trova origine in Ficino, è quella della nutrizione, che è trasformazione del cibo nella sostanza stessa del corpo, ma anche dello spirito, di chi l'assume (*De vita celsiti comparanda*, cit., XIII). Di ciò tratteremo più diffusamente in Paracelso; qui ci sembra interessante ricordare quanto avevamo notato nella Parte I, Sez. II, Cap. 6°, dedicato al Catarismo, circa il rapporto tra medicina e alterità: nel crogiolo della Francia meridionale catara, i medici sono Musulmani, Giudei, Catari; i medici sono ricercati o tollerati dai potenti, ma sono sempre in odore di zolfo. Il celebre e conteso Arnaldo di Villanova è alchimista, ed è pericolosamente vicino agli eretici. Tutto ciò è sicuramente in rapporto con la particolare natura della medicina del tempo, che non è lontana dalla magia, e che si fonda su un'ontologia (non c'è medicina senza fondamento filosofico) "neoplatonica", che non traccia demarcazioni nette tra fisico e psichico, materiale e spirituale. È perciò ragionevole pensare che il carattere "eretico" del pensiero medico sia indissolubilmente iscritto in una "scienza" che è anche "arte", perché legata all'osservazione del fenomeno in toto, cioè del malato nella sua singolarità. In essa appare dubbia l'efficacia della tendenza razionalista a dicotomizzare e a formulare modelli, che si affermerà con la scienza classica ma che, nella medicina, porterebbe ad un'astrazione della "malattia" dal malato (una scelta non sempre vincente) qualora si procedesse alla parcellizzazione del fenomeno. Un'attitudine non-conformista di pensiero è però facilmente connessa, sul piano religioso, con un atteggiamento diffidente nei confronti di qualunque ortodossia. Ci sembra dunque debba rimarcarsi il carattere "di frontiera" della medicina, per apprezzarne il secolare rapporto con il non-conformismo.

<sup>117</sup> Benché non sia di nostra competenza il dominio della fisica, ci sembra che la rivoluzione ficiniano-paracelsiana sia paragonabile a quella portata, nella concezione del cosmo e non soltanto del cosmo, dal principio d'indeterminazione di Heisenberg, che, assieme ad altri sviluppi precedenti e successivi, segna il superamento della fisica classica, meccanicistica, fondata anche sul principio del cosiddetto "osservatore esterno" (immobile). A nostro avviso vi era un notevole pregiudizio ideologico dietro questa figura: il pregiudizio della Ragione socratica.

<sup>118</sup> Cfr. E. Garin, *Le "elezioni" e il problema dell'astrologia*, Umanesimo ed esoterismo, V Conv. Int. di studi umanistici, Oberhofen, 1960; Padova, CEDAM, 1960; Klibansky-Panofsky-Saxl, cit., pp. 254-257, dove la dottrina (che ha fondamento sempre nel *De vita*, etc., cit.) è illustrata attraverso un caso concreto: il tormentato rapporto personale di Ficino con Saturno, all'ascendente del suo tema natale.

<sup>119</sup> Garin, cit., p. 32 sgg.

<sup>120</sup> *Ivi*, p. 36.

<sup>121</sup> *L'ambigua natura della magia*, cit., p. 46; cfr. poi ancora, più in chiaro nella sua logica, p. 133.

*spiritus*, pone, dall'altro, il problema della *risposta* a tale azione. Se essa è *certa*, la magia cessa di essere spirituale per tornare "naturale", e quindi meccanicistica, come tale costituendo, per giunta, un tentativo *fallimentare* di fondare il dominio sulla natura partendo dalle premesse ontologiche del Neoplatonismo (non si può infatti fondare una scienza quando ogni operazione è un'operazione *sull'intero cosmo*). Se, viceversa, essa deve suscitare l'accordo con l'azione di altri individuali "spiriti" del cosmo, che reggono i corpi e ne determinano i moti, allora quei *carmina* e quelle *incantationes* divengono atti teurgici, e la magia si fa "cerimoniale". Questo è, per l'appunto, quanto sottolinea la Zambelli: il passo tra magia spirituale e cerimoniale è impercettibile e obbligato. L'obbligatorietà di questo passaggio, aggiungiamo noi, è *nella natura stessa della magia, che è arte dell'ottenere un risultato certo*, e che dunque contiene in sé una *tensione al dominio* -del tutto irreligiosa- che può risolversi soltanto in una "scienza" chimerica, ovvero in una "concreta" teurgia.

Sotto questo profilo essa è di sicuro strettamente imparentata con l'eresia, come notava la Zambelli (cit.) che ricorda anche l'opinione di Platone al riguardo, citando un'attenta analisi del Viano.<sup>122</sup> Non per nulla, la posizione del mago ipotizzato da Ficino è quella di colui che usa l'arte per perfezionare la natura; una dottrina che è quella stessa degli alchimisti, che pone l'uomo a continuatore dell'opera di Dio, dio egli stesso.<sup>123</sup>

In effetti il mago si porrà, nel Rinascimento, non già come un "protoscienziato", ma piuttosto come un vero e proprio sacerdote alternativo;<sup>124</sup> infatti l'astrologia, che è a fondamento della costruzione, non è una scienza, ma un'umanizzazione del cosmo,<sup>125</sup> e la magia, che ne dipende, è di fatto una religione alternativa.<sup>126</sup> Nonostante il Neoplatonismo tenda dunque a creare il presupposto per una magia spirituale, stante il significato che esso dà allo *spiritus* inteso come forza che anima il cosmo,<sup>127</sup> di fatto la magia tende comunque a risolversi in magia cerimoniale, in teurgia.<sup>128</sup>

Allo stesso modo, cioè essenzialmente come teurgia, viene intesa in campo magico la Qabbalah, il cui ingresso trionfale nella cultura del Rinascimento viene fatto iniziare con Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) e con le sue famose 900 tesi, che avrebbero dovuto discutersi a Roma nel 1487. La Qabbalah fu anche intesa come scienza delle lettere, destinata a seguire altre vicende che qui non c'interessano; certamente il suo uso rimase ambiguo a lungo -un'ambiguità notata dallo Scholem già in Pico-<sup>129</sup> per il modo del tutto

<sup>122</sup> C.A. Viano, *Retorica, magia e natura in Platone*, R.F. 56, 1965. Il Viano mette in luce che la condanna di Platone associa magia e retorica come arti che agiscono sull'anima, soggiogandola, in base ad un ordine *naturale* indipendente dall'ordine *morale*. L'avversario contro il quale si scaglia Platone è l'inquietante Gorgia dell'*Encomio di Elena* (*ivi*, p. 435); tanto più inquietante, aggiungiamo noi, perché lo stesso Gorgia, nel *Peri tou mè ontos* aveva affermato la non riducibilità del reale al razionale, ciò che lasciava per l'appunto il campo aperto a forme di conoscenza e di rapporto intellettuale non soggette alla logica concettuale, e quindi ad un rapporto, sia intersoggettivo sia con il cosmo, "naturalmente" libero. La preoccupazione di Platone, come nota il Viano, è squisitamente politica, ed è tale a tutto campo, anche quando il suo problema è quello morale. La rivolta del desiderio contro la Ragione (p. 443) è il proporsi dei bisogni; il rifiuto di una scelta normativa tra "vita buona" e "vita cattiva" che mette in dubbio l'*unicità della Ragione* (p. 438); il naturalismo come "*Weltanschauung* della democrazia" (p. 447); sono questi i veri obiettivi della condanna platonica "Il contesto politico ha invece per Platone una struttura: esso prevede ruoli, divisioni in classi, specificazioni di compiti" (p. 448). Sotto questo profilo la magia, fatto ereticale, continua l'aspirazione alla libertà che corre lungo tutto il Medioevo nella storia dei nostri eretici; e tuttavia la prosegue con la stessa ambiguità che abbiamo notato in modo preminente tra gli Ismailiti di Alamūt e gli Anabattisti di Münster, vale a dire con una latente contraddizione pronta a trasformarsi in logica del dominio. Questa contraddizione è la spia della subalternità di queste forme culturali all'egemonia di una struttura razionalista del pensiero. La logica del dominio insita in magia e retorica è infatti ben identificata da Platone (p. 431) che intuisce in esse la via aperta alla signoria del più forte, conseguenza di un ordine culturale e politico non più legati al piano divino (pp. 425-426), che, come tale, è per Platone garanzia di giustizia e verità: *ma, al contrario, aperti e disponibili a chiunque*. Non a caso, in materia di religione, Platone ipotizza pene severissime contro i sacerdoti "non ufficiali" (p. 426); la lettura integrale del passo platonico mostra che, sotto accusa, è la *libera esegesi in materia religiosa*. Come sempre, è in gioco lo scontro tra la "Verità Una" (metafisica) e la pluralità delle ragioni esistenziali; la prima è certamente una garanzia, come sostiene Platone, che può dimenticare la realtà di *prodotto umano* e quindi l'*ideologicità*, soltanto grazie all'assunzione, sottaciuta, della Ragione unica socratica. Con ciò egli può quindi dimenticare anche un particolare non irrilevante, cioè che essa è *garanzia sì, ma dello status quo*. Anche dietro la magia dunque, v'è una contesa politico-sociale.

<sup>123</sup> cfr. il passo da *El libro dell'amore*, riportato in Zambelli, cit., p. 45.

<sup>124</sup> *ivi*, p. 135; p. 277.

<sup>125</sup> *ivi*, p. 268, citato da P. Rossi.

<sup>126</sup> *ivi*, p. 286.

<sup>127</sup> *ivi*, p. 283.

<sup>128</sup> *ivi*, p. 234. Del resto, nel *Pimandro* è implicita una teurgia non diversa da quella di Porfirio, Giamblico e Proclo (*ivi*, pp. 280-281) ed è molto difficile distinguere, *di fatto*, un inno da uno scongiuro (*ivi*, p. 258). Tritemio credeva nei demoni e nella magia cerimoniale (*ivi*, p. 275; p. 148) e raccomandava ad Agrippa la teurgia (*ivi*, p. 261). In questa cultura neoplatonico/ermetica appare anche difficile distinguere la magia naturale da quella cerimoniale, come abbiamo già notato (*ivi*, p. 251); del resto la magia naturale diventa presto poco credibile, grazie precisamente agli avanzamenti scientifici e tecnologici della seconda metà del XVI secolo (*ivi*, p. 141). Gianfrancesco Pico, che tenta di ricondurre la magia nell'ambito "naturale", torna a volgersi ad al Kindi (*ivi*, p. 230) come l'aristotelico Pomponazzi col suo determinismo (*ivi*, p. 143; p. 205). Prima di loro, Giovanni Pico, che considerava gli astri come esseri personali ed emotivi (*ivi*, p. 267) aveva distinto la magia in naturale e spirituale, ma di fatto era caduto in quella cerimoniale, introducendo la Qabbalah, intesa come teurgia fondata sulla parola (*ivi*, pp. 270-271). La magia naturale, dice la Zambelli, è un'utopia (*ivi*): nel nostro linguaggio preferiamo dire un'*atopia*, per sottolineare quanto di tentativo ideologico è da leggersi, a nostro avviso, alla radice di un compromesso operato da intellettuali inquieti, ma incapaci di pensarsi fuori dell'ordine culturale dominante. Anche la figura del sacerdote alternativo, giustamente evocata dalla Zambelli (cfr. *supra*, n. 124) per quanto concerne la magia cerimoniale, solleva qualche dubbio al riguardo: sacerdote infatti, lo si è soltanto entro un corpo gerarchico che custodisce un ordine la cui natura trascende i singoli componenti del corpo; altrimenti si è profeta, nei termini della sacrosanta distinzione del Weber. La debolezza del mago rinascimentale, che vuol rendere "dotto" e accettabile una sulfurea tradizione popolare alternativa all'ordine ecclesiastico, per rendersene sacerdote in posizione *privilegiata ma non antitetica* a quell'ordine, ci sembra costituzionale.

<sup>129</sup> G. Scholem, *Considérations sur l'histoire des débuts de la kabbale chrétienne*, Kabbalistes chrétiens, Paris, Albin Michel, 1979, p. 21. L'ambiguità risiede, per lo Scholem, nel deliberato uso sincretistico della Qabbalah da parte di Pico. Un esempio di quest'uso spensierato, che

estriore e meccanicistico con il quale fu recepita nel Cristianesimo, fuori cioè, e persino *contro*, le ragioni stesse del suo darsi entro la specificità della religione ebraica. Come abbiamo già ricordato, soltanto a partire dal XVII secolo, con Böhme implicitamente, e poi esplicitamente con Rosenroth, e ancor più con Oetinger nel secolo successivo, essa diverrà costituente *vitale* della religiosità e della cultura europea.

In effetti, come notano lo Scholem e il Secret (citt.) la Qabbalah era entrata nella cultura cristiana già dal XIII-XIV secolo<sup>130</sup> a partire dalla Catalogna; discepolo di uno dei primi volgarizzatori, Raimondo Martino, era stato Arnaldo da Villanova.<sup>131</sup> Il grande entusiasmo -e il grande abbaglio- era nato perché si riteneva che dalla Qabbalah fosse evidente il preannuncio e la rivelazione di Cristo e della Trinità; un'opinione singolare che divenne un *Leitmotiv* nel Rinascimento.

Tuttavia non è da sottovalutare che a questa opinione risale il primo apporto del cabbalismo al Cristianesimo alla fine del XII secolo, del quale abbiamo già trattato e che anche il Secret ricorda:<sup>132</sup> i tre cerchi con il Tetragramma elaborati dal famoso Giudeo convertito Petrus Alphonsi, che divengono elemento importantissimo a sostegno ed esplicazione della dottrina di Gioacchino da Fiore.

Pico dunque introduce formalmente la Qabbalah nel contesto della magia, contribuendo ulteriormente all'ambiguità di quest'ultima. Pico parte da una critica dell'astrologia, che rappresenta di fatto una critica alla magia naturale, della quale la prima è struttura portante.<sup>133</sup> Nei confronti di Ficino inoltre, egli muove un rimprovero che si ritorce contro le basi della magia spirituale: il concetto di Amore come vincolo universale che pervade e muove tutta la natura, è un concetto vago e per nulla chiaro;<sup>134</sup> in effetti egli si schiera inizialmente con gli aristotelici contro i neoplatonici, riguardo al problema della trascendenza di Dio (identificato con l'Uno) rispetto all'essere.

Pico sosteneva che l'argomento era stato egualmente risolto, e con maggior chiarezza, da Aristotele; con ciò mostrando di non esser disposto a rinunciare al "patrimonio concettuale dell'aristotelismo".<sup>135</sup> Questo aristotelismo di Pico, trova un singolare riscontro nella posizione da lui assunta nei confronti dell'astrologia: ciò che gli preme infatti, è soprattutto confutare la natura demonica degli astri, e con ciò -da buon razionalista- la possibilità di forze *malefiche*; per il resto egli consente proprio agli aspetti deterministici dell'astrologia, accetta cioè la dottrina delle geniture,<sup>136</sup> con ciò tornando su posizioni analoghe a quelle di al Kindi.

La Zambelli ha giustamente notato la contraddittorietà tra queste posizioni e la magia cabbalistica invocata da Pico, perché quest'ultima dovrebbe veicolare un'opposta alternativa;<sup>137</sup> tuttavia in quest'apparente opposizione emerge anche una sostanziale coerenza, che abbiamo già segnalato e che ha radice precisamente nel determinismo: la Qabbalah è intesa infatti da Pico come una teurgia, cioè magia cerimoniale.<sup>138</sup> Si ripete dunque il percorso già da sempre implicito nel concetto di magia, che evolve forzatamente da naturale a cerimoniale entro la logica determinista; ciò avviene tanto più facilmente perché, eliminati per scarsa concettualizzabilità i vincoli amorosi, viene meno la magia spirituale. La critica avrà anche un suo fondamento, ma, mentre non trasforma certamente la magia in una scienza o in una protoscienza, le fa compiere un passo indietro sul piano spirituale, e, ci sia consentito dirlo, culturale.

La magia di Pico è dunque una magia della parola fondata sulla Qabbalah, considerata il più potente strumento operativo,<sup>139</sup> e ciò per un motivo sul quale riflettere: essa parla in ebraico,<sup>140</sup> cioè con la lingua stessa di Dio.<sup>141</sup> Qui siamo di fronte ad una logica che non ci saremmo attesi sulla base del collaudato schema: Rinascimento = ritorno al classicismo.

Anche se Pico arriverà poi, nella polemica antiastrologica, a confutare il concetto di un sapere adamitico originario, e conferirà alla razionalità greca la palma nella confutazione dell'astrologia,<sup>142</sup> resta il fatto che la Qabbalah rappresentò per lui una conoscenza rivelata, iniziatica, che lo affascinò come metodo per

---

rende certo cabbalismo un argomento estraneo alla nostra storia, lo si può trovare in una "conclusione" di Pico riportata da F. Secret, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Nouvelle éd. mise à jour et augmentée, Milano, Archè, 1985, p. 33: "Ciò che i cabbalisti chiamano Hokmah è senza dubbio ciò che Orfeo chiama Pallade, Zoroastro l'intelligenza paterna, Mercurio il figlio di Dio, Pitagora la saggezza, e Parmenide la sfera intelligibile". Un simile esercizio di mero volteggiamento verbale ci sembra destinato a restare senza contenuto. Quanto alla Qabbalah intesa come scienza delle lettere, e come tale innestata sul percorso della combinatoria lulliana, anche questa vicenda ha inizio con l'interpretazione di Pico, che accosta la Qabbalah alla dottrina lulliana: cfr. P. Zambelli, *L'apprendista stregone. Astrologia, cabala e arte lulliana in Pico della Mirandola e seguaci*, Venezia, Marsilio, 1995, pp. 15-17.

<sup>130</sup> Scholem, cit., pp. 26-27. Egli nota tuttavia che in precedenza la cultura cabbalistica era stata appannaggio di Giudei convertiti.

<sup>131</sup> Secret, cit., pp. 11-13.

<sup>132</sup> *ivi*, pp. 8-9.

<sup>133</sup> Zambelli, *L'apprendista, etc.*, cit., pp. 14-15.

<sup>134</sup> *ivi*, p. 20.

<sup>135</sup> *ivi*, pp. 22-23.

<sup>136</sup> *ivi*, p. 41.

<sup>137</sup> *ivi*, p. 39.

<sup>138</sup> *ivi*, p. 40.

<sup>139</sup> *ivi*, p. 35.

<sup>140</sup> *ivi*, p. 40.

<sup>141</sup> *ivi*, p. 46. Su questo argomento, Pico giunge anche ad affermazioni che lasciano riflettere sui compromessi di questa cultura e sul carattere suo, che abbiamo definito "atopico": *Cristo opera miracoli grazie alla Qabbalah, le parole dei Dottori della Chiesa e quelle del Vangelo sono magia*, la religione cristiana assume coloritura iniziatica (*ivi*, pp. 43-44). Pico, tra l'altro, dopo le tesi del 1487 e una breve prigionia, badò bene di evitare grossi rischi, e scrisse l'*Apologia*, nella quale si esibì nei succitati funambolismi.

<sup>142</sup> *L'apprendista, etc.*, pp. 49-51

leggere nei testi sacri un discorso segreto che andasse oltre la lettera:<sup>143</sup> metodo noto anche agli Gnostici e ai Bâtini. Tornando dunque a quell'ebraico inteso come lingua originaria e divina, ci sembra evidente la spia di un discorso al tempo stesso anticlassicista e politico, che va circolando sotto l'apparente olimpicità dello stereotipo rinascimentale caro al secolo XIX: quello antigreco, che fonda nuove ideologie nazionali con Annio da Viterbo, e soprattutto con Postel; e che, in alchimia, difende la scelta spiritualista con il paracelsiano e antigreco Gerhard Dorn.

Un discorso cioè antinormativo, che altri, non Pico, avranno la forza di condurre. Un discorso che riprende quello antichissimo di Taziano, una lotta liberatrice contro l'ideologica normatività di ogni classicismo.<sup>144</sup>

In questo senso riteniamo siano da accogliere le generali e illuminanti osservazioni del Garin sul Rinascimento come apertura ad un cosmo accessibile all'iniziativa creatrice dell'uomo, in contrapposizione all'immobile ordine che egli scorge nel Medioevo;<sup>145</sup> fermo restando che il Medioevo cui fa riferimento il Garin non è certo quello dei nostri eretici, che proprio in tal direzione combattono, e coi quali la magia rinascimentale ha una qualche parentela, pur nei limiti, che abbiamo già sottolineato, relativi alla posizione equivoca dei vari intellettuali.

Questi limiti toccano pienamente anche la figura di Agrippa di Nettesheim (1486-1535) come ha notato più volte la Zambelli.<sup>146</sup> Con Agrippa, la magia "dotta" riceve una sistemizzazione che include la teurgia della Qabbalah, pervenutagli attraverso Pico e Reuchlin,<sup>147</sup> ed è destinata ad influire su Paracelso.<sup>148</sup> La struttura del cosmo magico di Agrippa ha infatti quella consequenzialità sistemica che troverà in Paracelso, e nel suo sistema gnostico/alchemico, la più completa formulazione dottrinale.

Questa struttura è una classica struttura neoplatonico-magica che si fonda sulle note rappresentazioni dell'*anima mundi*, dello *spiritus* o *pneuma*, e della fondamentale mediazione delle sfere celesti e degli astri nella distribuzione degli influssi.<sup>149</sup>

Nell'*anima mundi* il mondo delle forme, che è uno in Dio, assume la molteplicità; dall'*anima mundi* discendono nel mondo in primo luogo le sfere celesti, dalle quali poi dipendono tutte le virtù e le proprietà delle specie, qui sottoposte naturalmente a tutti gli accidenti della materia nelle singole manifestazioni; l'individuo nella sua singolarità è comunque, a monte degli accidenti, il risultato della particolare disposizione degli astri-mediatori al momento della generazione. Accanto alla dottrina dell'*anima mundi*, Agrippa pone quella dello *spiritus* così come era stata esposta dal Ficino nel suo ritorno a Sinesio: l'anima ha bisogno dell'elemento mediatore dello Spirito per trasmettere il moto ai corpi. Vi è dunque uno *spiritus mundi*, v'è uno *spiritus* nell'uomo, e ve n'è non soltanto in animali, vegetali e minerali, ma anche negli astri: "sic virtus animæ mundi per quintam essentiam dilatatur per omnia".<sup>150</sup>

Agrippa sviluppa dunque, tramite la dottrina dello *spiritus*, ciò che avevamo già rilevato in Ficino: una demonologia, e con essa una magia cerimoniale.<sup>151</sup> Nella concezione di Agrippa, le idee dunque s'imprimono nelle cose di questo mondo, non soltanto per opera dell'*anima mundi* e dello *spiritus mundi*, ma anche di intelligenze e demoni, tramite la mediazione del quadro astrale; esse vi si imprimono nella forma di

<sup>143</sup> *ivi*, pp. 57-58.

<sup>144</sup> La Zambelli (*ivi*, p. 205) ha rilevato la presenza e l'importanza della cultura islamica ed ebraica nel Rinascimento, e dissente da una visione eurocentrica di quest'ultimo, inteso come mera "rinascita della cultura classica". A ciò si aggiunga quanto ella aveva già rilevato in precedenza (*L'ambigua natura della magia*, cit., p. 131) e cioè la presenza della cultura "popolare" nella magia dotta del Rinascimento, sempre in antitesi col concetto di ritorno alla classicità; riguardo a queste osservazioni non ci resta che ricordare il citato concetto di *Antirinascimento*. Per quanto riguarda poi il problema dei reali rapporti del mondo greco con l'astrologia e con l'Ermetismo, ricordiamo la constatazione del Garin (*Lo zodiaco della vita*, Bari, Laterza, U.L., 1976, p. XIII) cioè che "non facile è vedere dove finisce Atene e dove comincia Alessandria". Nel testo (p. 29; p. 110) Garin ritiene comunque al centro della polemica astrologica il problema posto dalle scienze della natura: una scienza non si crea senza leggi deterministiche, ma queste negano la libera attività creatrice dell'uomo. Questo è un problema insolubile nella logica razionalista: lo si comprenderà bene allorché, nel XVIII secolo, il problema dell'arte resterà imprigionato nelle aporie della *Critica del Giudizio*.

<sup>145</sup> *Medioevo e Rinascimento*, cit., pp. 157-159, che racchiudono un momento centrale di questa sua tesi. Per le diverse valutazioni sulla magia rinascimentale e l'importanza dell'impostazione data dal Garin, cfr., G. Vasoli, *Introduzione a Nuova scienza nella civiltà umanistica* (una raccolta di scritti vari) Bologna, Il Mulino, 1976.

<sup>146</sup> *Cornelio Agrippa nelle fonti e negli studi recenti*, Rinascimento, 8, 1968, p. 173, ove si mette in luce la sua ricerca di impieghi presso i centri del potere; *Magical and Radical Reformation in Agrippa of Nettesheim*, J.W.C.I 39, 1976, p. 87: "Agrippa did not take refuge in Strasbourg.....also because he had the education not of a theologian, but of an humanist, he perhaps hesitated, like Erasmus, in the face of a choice which was still of a confessional nature" Agrippa cerca sempre la protezione dei potenti, ma alla fine, ritenuto non affidabile, la perde, e finisce male i propri giorni. Su Agrippa cfr. anche lo studio del Nauert, *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Urbana, Un. of Illinois Print, 1965.

<sup>147</sup> P. Zambelli, *Cornelio Agrippa, etc.*, cit., pp. 190-191; cfr inoltre l'Introduzione di V. Perrone Compagni a Cornelius Agrippa, *De occulta philosophia*, ed. by V. Perrone Compagni, Leiden, E.J. Brill, 1992, p. 2. La Perrone Compagni, p. 4, ricorda tra gli antecedenti di Agrippa anche Pico e Ficino. Sull'influenza di Reuchlin, del quale, per motivi espositivi, trattiamo *infra* nel capitolo, vedi anche le pp. 16-20 della Perrone Compagni.

<sup>148</sup> Avremo occasione di notare temi di Paracelso presenti in Agrippa, che, con Ficino, ne costituisce indubbiamente un precedente culturale, anche se non è certo che Paracelso abbia letto i due autori.

<sup>149</sup> Una rapida ma esauriente descrizione del cosmo di Agrippa in W.F. Müller-Jahnke, *Zur Geister-und Dämonenlehre des Agrippa*, S.B.P.F. 26, 1988.

<sup>150</sup> *De occulta philosophia*, I, XI-XIV.

<sup>151</sup> Müller-Jahnke, cit., p. 18: contrariamente a Ficino, Agrippa non evita di distinguere per nome queste forme intermedie, tuttavia le intende, come lui, quali forme dello *spiritus*.

“virtù”.<sup>152</sup> Queste “virtù” possono essere elementari o occulte; le prime sono legate alle qualità degli elementi; le seconde caratterizzano le “proprietà” delle cose, e sono portate ad effetto tramite quei “semi razionali” che in esse discendono dall’*anima mundi* attraverso la griglia demonica della configurazione astrale.<sup>153</sup>

Vi sono dunque nelle cose qualità occulte ai sensi, non dipendenti dagli elementi,<sup>154</sup> che è indispensabile conoscere per operare magicamente; tutto il cosmo è infatti legato in continuità, le cose terrestri alle celesti, la materia all’*anima mundi*, attraverso una serie di raggi e d’influssi -come in al Kindī- in base ai quali si giustifica la possibilità di una magia naturale,<sup>155</sup> che però è anche cerimoniale. “Tradunt magi per inferiore, superioribus conformia, posse opportunis cœli influxibus cœlestia cœlestes dæmones, quatenus stellarum pedissequos, nobis conciliari et insinuari”<sup>156</sup> Nota la Perrone Compagni che la magia naturale tende così sempre più a configurarsi come lo stadio iniziale di un’attività teurgica, dal cui “colossale potenziale” Ficino si era tenuto prudentemente alla larga.<sup>157</sup> Non così Agrippa, il quale intende andare sino in fondo nell’esplorare la possibilità della magia, e che perciò, nell’intervallo tra la prima e la seconda e definitiva stesura dell’opera, fa proprio tutto il sapere dell’epoca; Ficino, con la sua equivoca magia spirituale; Tritemio, la cui *Steganographia* è una demonologia; Pico e Reuchlin, con la loro magia fondata sulla Qabbalah e sul valore magico dei nomi. Ne nasce un sistema compatto che si lascia definitivamente alle spalle la magia medievale, secondo quelle che erano state le intenzioni di Reuchlin, e la sua concezione dell’unica via percorribile per poter operare.<sup>158</sup>

Agrippa articola quindi i tre libri del suo trattato in modo da fornire una visione esaustiva sui fondamenti teorici della magia, percorrendo le tappe di una magia naturale/spirituale; di una magia operata attraverso i nomi, che si traduce in teurgia cabbalistica; e di una magia cerimoniale.

Prima di procedere sembra perciò utile esporre brevemente l’aspetto che aveva assunto, dopo Pico, il cabbalismo cristiano, grazie all’opera di Reuchlin la cui influenza su Agrippa è determinante tramite il *De verbo mirifico*.<sup>159</sup>

L’importanza di quest’opera negli sviluppi della magia, come ha ben rilevato lo Zika, è legata al fatto che la Qabbalah vi è intesa essenzialmente in senso teurgico. Anche se il “nome mirabile” grazie al quale si operano prodigi è un’improbabile e inedita grafia del nome ebraico di Gesù, e se fine non ultimo dell’opera è mostrare, secondo una tradizione a quel tempo consolidata, che nella Qabbalah si nasconde di fatto la profezia del Cristianesimo, il fine principale della speculazione di Reuchlin è -secondo Zika- smontare i presupposti di una possibile magia naturale, per sostituirla con la sola vera magia in grado di poter operare prodigi, quella che si opera tramite Gesù e la Croce.

Il lavoro di Reuchlin va dunque inteso nel contesto del dibattito sulla magia, e va messo in rapporto agli stretti contatti dell’autore con il neoplatonismo fiorentino.<sup>160</sup> In esso si pongono alcuni principi, consequenziali l’un l’altro, significativi di un orientamento culturale che c’interessa da vicino. La scienza infallibile è inaccessibile al sapere umano; essa appartiene soltanto a Dio; Reuchlin aggiunge che essa fu tramandata nella Qabbalah. La conoscenza dunque trascende la logica e può essere perseguita soltanto in quel rapporto diretto col divino nel quale l’uomo, facendosi divino come Dio si fece umano, può operare sulla natura tramite i poteri che così acquisisce e rende effettivi pronunciando un nome. Grande è il potere della parola; esso fu dapprima della lingua ebraica; Mosè fu il primo a possederne la scienza, che fu poi trasmessa ai Fenici e via via agli altri; questa scienza è però ormai perduta quando si giunge ai Greci, le cui parole sono inefficaci come la loro cultura instabile, fatta di vuota filosofia. Anche la magia naturale del *Picatrix* è inefficace: senza l’ebraico non si opera.

L’obbiettivo di Reuchlin è evidente: mentre critica il sapere razionalista della cultura classica, cui prepone il sapere come sapere religioso e con esso il primato dell’ebraico; contemporaneamente considera il sapere non come sapere “teorico”, ma come sapere che opera. Si tratta qui di due conseguenze di una stessa premessa, ma si tratta anche d’intervenire direttamente nel dibattito magico, sottolineando che la magia esiste, ma soltanto come conseguenza della fede, non già come processo deterministico. La magia dunque può essere

<sup>152</sup> *ivi*, p. 19.

<sup>153</sup> *ivi*; *De occulta philosophia*, loc. cit. Cfr. in particolare I, XIII, p. 111, 15-24: “Provenit itaque forma et virtus primus ab ideis, deinde ab intelligentiis præsentibus et regentibus; postea a cœlorum aspectibus disponentibus, porro ab elementorum dispositis complexionibus correspondentibus cœlorum influxibus; habentur igitur operationes eiusmodi in rebus istis inferioribus per expressas formas, in cœli autem per virtutes disponentes, in intelligentiis per rationes mediantes, in Archetypo per ideas et formas exemplares, quas omnes in cuiusque rei effectus et virtutis executione convenire necesse est.”

<sup>154</sup> *ivi*, I, XV.

<sup>155</sup> *ivi*, I, XXXVI.

<sup>156</sup> *ivi*, I, XXXVIII.

<sup>157</sup> *Introduzione*, cit., p. 27.

<sup>158</sup> *ivi*, p. 32 sgg.

<sup>159</sup> Iohannis Reuchlin Phorcensis, *Liber de verbo mirifico*; vedine anche l’esauriente compendio nello studio significativo di C. Zika, *Reuchlin’s De verbo mirifico and the Magic Debate of the Late Fifteenth Century*, J.W.C.I. 39, 1976.

<sup>160</sup> *ivi*, p. 107. Il testo è del 1494 (Basel, Amerbach); il testo da noi consultato è quello di Tübingen, T.A. Badensis, 1513) e negli anni precedenti egli fu in Italia, dove ebbe contatti diretti con Ficino e Pico, la cui opera conosceva molto bene, come anche la controversia seguitane. Nell’altra sua opera della quale tiene conto Agrippa, *De arte cabbalistica Libri tres, nam demo accurate revisi*, Haganoe, Secerinus, 1530, il Reuchlin afferma esplicitamente (f. LXV r) di aver recepito da Pico, le cui 900 tesi egli conosce, la dottrina secondo la quale la massima efficacia nelle invocazioni magiche è possibile soltanto facendo uso della lingua ebraica (vedi anche Zika, cit., pp. 124-125 nel testo, e nelle note 63-64). Sulla continuità di rapporto che lega Pico a Reuchlin e questi ad Agrippa, cfr. Zika, cit., p. 138.

soltanto teurgia, ma occorre far attenzione: come aveva sottolineato Pico, essa può essere anche una magia cerimoniale, rivolta ai demoni; questa però dev'essere condannata perché pericolosa: perché è impossibile dominare le forze così scatenate e far uso soltanto dei demoni buoni.

La vera magia si può dunque esercitare soltanto tramite le preghiere, facendo uso della parola mirabile, alla cui rivelazione Reuchlin sembra far precedere una preparazione rituale; come da tradizione infatti, le parole sono efficaci soltanto se pronunciate in un'appropriata disposizione d'animo; esse sono efficaci infatti in quanto *voce di Dio*. Qui il punto fondamentale è questo: Dio parlò in ebraico, la vera scienza è lì; ecco perché il sapere greco è vano, perché vana è la loro lingua, lontana da quella di Dio. Questa dottrina sicuramente antiumanista avrà una lunga storia e imprevisi esiti nel corso del XVI secolo; certamente essa non è nuova, perché ha, come sappiamo, antecedenti gnostici; quel ch'è più interessante, essa non nasconde, nonostante la scrupolosa ortodossia di chi la formula, un'evidente ipotesi ereticale, quella di un uomo che, sia pure per decisione divina, è in grado di operare sulla terra come un altro Dio. V'è di più: in ogni dottrina teurgica v'è sempre quel determinismo che è geneticamente inscindibile dalla stessa ipotesi magica.

Infine: qual'era la parola mirabile? Rivelata soltanto a Mosè, essa era il Sacro Tetragramma impronunciabile: Basta però inserire una *Shin* tra il primo *He* e la *Waw*, e la parola diviene pronunciabile: è YHSUH (l'inedita grafia del cabbalismo cristiano per Gesù) cioè la Parola fatta carne! Gesù è dunque la vera pietra filosofale che opera miracoli (con il concorso della Croce): questa dunque è la dottrina del *De verbo mirifico*.<sup>161</sup>

Ciò premesso torniamo ad Agrippa e al suo trattato, che si avventura nella demonologia già dal suo primo Libro; infatti, dopo l'affermazione che abbiamo citato *supra*, egli entra nel vivo con una descrizione del mondo demonico che a noi sembra molto interessante,<sup>162</sup> e che egli amplierà, diffondendosi nei particolari nel Libro III.<sup>163</sup> Questa descrizione è interessante perché riprende esplicitamente la lezione di Psello,<sup>164</sup> e perché raccoglie entro una dotta tassonomia l'eredità "folklorica", trasmettendola tal quale a Paracelso, che ne farà uso per il suo *De Nymphis*, portando la dottrina alla sua completa articolazione.<sup>165</sup>

Agrippa prosegue poi esponendo pratiche magiche varie di antica tradizione, entro una logica sistemica: le cose terrene utilizzate debbono essere congruenti a quelle celesti utilizzate, perché la materia riflette un ordine celeste; così, se si vuol attrarre il sole, si debbono usare cose solari, per esempio nelle fumigazioni; e così via.<sup>166</sup> Quanto al riconoscimento delle cose sotto l'influsso di un astro, esso è legato, come nella logica della *signatura rerum*, a tratti esteriori: colori, odori, etc. Per esempio, l'oro è solare, l'argento è lunare;<sup>167</sup> ancora più semplicistica è la dottrina che segue: i leoni stanno sotto il segno del Leone, i pesci sotto quello dei Pesci, e così via.<sup>168</sup> In questa logica, è del tutto ovvio che s'inserisca nel testo una dottrina della fisiognomica,<sup>169</sup> cui fa seguito una trattatistica delle predizioni a partire dai segni naturali (volo d'uccelli, fulmini, etc.). A questa magia "naturale", se ne mescola una fondata sulla dottrina del pneuma, inteso però più nei suoi aspetti materiali, che come fondamento di una magia spirituale. Così, nella dottrina delle fascinazioni -un tema che sarà importante per Bruno- il vincolo che si stabilisce tra fascinante e fascinato è dovuto ad un'azione materiale che ricorda i raggi di al Kindī.<sup>170</sup>

Alla mantica segue la dottrina delle passioni, nella quale Agrippa fa riferimento all'esperienza medica per postulare una psicosomatica, in grado d'inglobare come "verità", vecchie leggende come quella di

<sup>161</sup> YHSUH, il Tetragramma pronunciabile, è il Figlio incarnato ed è la parola mirabile: cfr. f. LVI v. Nel foglio precedente (LV v) il Reuchlin conduce una polemica contro l'usuale trascrizione del nome con IHS; per la dottrina della necessità di inserire la *Shin*, cfr. f. LIII r. Cfr. comunque in generale f. XLIX v sgg.

<sup>162</sup> *De occulta philosophia*, ed. cit., p. 157, 16-21.

<sup>163</sup> *ivi*, pp. 447-462.

<sup>164</sup> *De daemonum operatione*, cit. In realtà il testo è uno pseudepigrafo bizantino di età non posteriore alla fine del XIII secolo: cfr. P. Gautier, cit. Agrippa nomina esplicitamente Psello nel riportarne la dottrina.

<sup>165</sup> Esporremo ancora questa tassonomia nella formulazione finale che ne dà Paracelso; qui ne segnaliamo il fondamento, che si trova nello ps.Psello e che ha origine nella dottrina degli elementi, grazie alla quale si stabilisce un ordine "dotto" entro un coacervo di credenze popolari che risalgono a tempi remoti, e che hanno diffusione universale. I demoni sono corporei, maschi e femmine, si nutrono a loro modo e procreano. La loro esistenza è legata agli elementi: sono ignei, aerei, acquatici e terrestri. Vi sono poi i demoni sotterranei, lucifugi, che odiano l'uomo. La cosa non sorprende: anche gli angeli hanno un corpo, che però è spirituale. I demoni dello ps.Psello sono in grado di parlare varie lingue e di apparire all'uomo; possono mutar forme, penetrare ogni corpo, apparire in molteplici aspetti. In Agrippa la dottrina di Psello si è sviluppata in un modo tuttavia più precisamente aderente alla tradizione "folklorica", con grande coloritura di particolari: non soltanto i loro generi si dividono nei 4 elementi, ma essi hanno 4 re; sono poi silvestri, montani, campestri, domestici; rispondono alle tradizionali figure di Fauni, Pani, Ninfe, Nereidi, Amadriadi, Muse, Chariti, Genii, Lemuri, etc. Si noti dunque, che Agrippa costituisce un vero anello nell'evoluzione che va da ps.Psello a Paracelso. Questi demoni degli elementi costituiscono tuttavia per Agrippa soltanto una terza categoria nell'ordine gerarchico di un mondo che è tutto popolato di demoni: il primo ordine è costituito dai demoni sovracelesti, "quasi sfere intellettuali"; il secondo dai demoni "mondani" che governano gli astri. Il terzo ordine che abbiamo descritto, è considerato "amministratore delle cose inferiori", cioè del mondo degli elementi (p. 445, 18 sgg.). Vi sono poi i demoni malvagissimi (secondo Porfirio) che vivono dentro la terra o in prossimità del suolo (p. 449, 25).

<sup>166</sup> p. 150, 8-13; p. 153, 7-17; p. 165, 19.

<sup>167</sup> *ivi*, pp. 131-135.

<sup>168</sup> *ivi*, p. 140.

<sup>169</sup> *ivi*, p. 185.

<sup>170</sup> *ivi*, pp. 180, 29 - 181, 7: "Fascinatio est ligatio, quae ex spiritu fascinantis per oculos fascinati ad cor ipsius ingressa pervenit; fascinationis autem instrumentum spiritus est, scilicet vapor quidam purus, lucidus, subtilis, a cordis calore ex puriori sanguine generatus. Hic similes sibi radios per oculos semper emittit; radii isti emissi vaporem spiritalem secum ferunt, vapore ille sanguinem, sicut apparet in lippis ac rubentibus oculis, cuius radius usque ad obvios spectantis oculos emissus vaporem una secum corrupti sanguinis trahit, cuius contagione cogit spectantis oculos morbo simili laborare", etc., con ulteriori precisazioni e dettagli.

Cyppo che, entusiasmato da una lotta di tori, ne subisce una tale impressione ch  di notte gli spuntano le corna.<sup>171</sup>

Grande dunque   la forza della mente, che pu  muovere anche le stelle; importante   quindi immaginare e credere “vehementer”, come fanno i medici, per i quali tale forza positiva dell’animo supera quella della stessa medicina.<sup>172</sup> Quanto alla dottrina dell’anima che muove le stelle, Agrippa si riferisce ai “philosophi, maxime Arabes”; in realt  ripete la magia spirituale del *De vita*, III, di Ficino;<sup>173</sup> infatti per lui l’animo umano ha in s  la capacit  di ottenere dalle cose ci  che vuole, e pu  legare l’alto e il basso.<sup>174</sup>

Qui, negli ultimi capitoli del primo libro, su questa magia “spirituale” s’innesta dunque la magia delle parole e degli incantesimi che ci riconduce a Pico e a Reuchlin; se infatti c’  una forza dell’anima che pu  agire, per la stessa ragione ve ne dev’essere una delle parole, perch  la ragione   precisamente ci  che distingue l’uomo dagli animali, e ragione e parola sono una sola cosa, come dimostra il greco *l gos*; la voce   infatti duplice, interiore ed esteriore.<sup>175</sup> Ci  premesso, con un realismo un po’ audace, Agrippa conclude: “Hinc dicunt Magi propria rerum nomina esse quosdam rerum radios ubique semper présentes rerumque vim servantes”.<sup>176</sup>

La dottrina degli incantesimi non ha nulla di particolarmente originale, se non per il fatto che precisamente in essa s’innesta la magia cabbalistica sulla base delle tesi di Pico riprese da Reuchlin, e da Agrippa fedelmente ripetute: la lingua indispensabile per invocazioni e incantesimi   l’ebraico;<sup>177</sup> con questa parentoria affermazione si conclude il primo libro.

Il secondo libro tratta a lungo della magia dei numeri, sulla quale sorvoliamo, che ha fondamento nell’armonia che regola tutto il cosmo e che si rispecchia ovunque, anche nella geometria del corpo umano; quest’armonia che   anche quella pitagorica delle sfere, spiace ai demoni, che son nemici del cielo, onde la musica li scaccia.<sup>178</sup> Dopo aver presentato la magia secondo la stucchevole forma di spozalizio di ci  ch’  in alto e ci  ch’  in basso,<sup>179</sup> Agrippa si muove dunque a svelare i segreti celesti e l’arte dei talismani (la magia   sempre noiosamente eguale a se stessa) perch  l’astrologia   indispensabile alla divinazione. La concezione astrologica di Agrippa   per  demonica: “Habet mundus, habent c eli, habent stell , habent elementa animam ....habent etiam spiritum....qui mediante anima sua adest corpori”.<sup>180</sup> Il cielo vive, come mostra il suo moto, e queste anime sono razionali, perch  stabiliscono tra loro un ordine eterno e non casuale.<sup>181</sup> Le anime celesti hanno un nome, tramite il quale possono essere invocate<sup>182</sup> e l’invocazione   efficace perch  “Verba autem hominum res qu dam sunt naturales”;<sup>183</sup> le parole sono dunque “cose” e, nel cosmo neoplatonico di Agrippa “qu libet pars mundi agit in aliam et una qu que est apta moveri ab alia”.<sup>184</sup> Cos  si chiude il secondo libro, dedicato essenzialmente agli aspetti matematici della magia. Il terzo libro porta ora l’arte al suo culmine naturale: la magia cerimoniale nella quale il ruolo chiave   giocato dalla Qabbalah.

La terza parte si apre con una premessa religiosa: la religione   indispensabile come pratica della purezza che si riflette nell’anima e nel corpo, purezza necessaria al buon risultato dell’operazione; la religione stessa ha inoltre aspetti segreti che non debbono essere divulgati.<sup>185</sup> Su quest’ultimo punto   appena il caso di far rimarcare il totale fraintendimento della religione -di quella cristiana, almeno- in una logica magica. Poich  tutto dipende da Dio, prosegue il testo, e anche da altri d i che per  sono sottomessi e ricevono da lui la facolt  di operare,   dunque indispensabile conoscere bene Dio.<sup>186</sup>

Si apre a questo punto l’esposizione della Qabbalah, come scienza degli attributi divini: Agrippa elenca le 10 *Sephir t* e ne traduce l’equivalente attributo divino,<sup>187</sup> ma certamente non sembra averne quella visione precisa che ne ha Reuchlin.<sup>188</sup> Ci  che per lui   importante   la conservazione dei vecchi nomi, perch 

<sup>171</sup> I, LXIV, p. 223, 13-18.

<sup>172</sup> I, LXVI, p. 228, 13-18.

<sup>173</sup> Agrippa, I, LXVII, p. 229.

<sup>174</sup> I, LXVIII, p. 230, 14-19.

<sup>175</sup> I, LXIX.

<sup>176</sup> I, LXX, p. 233, 6-7.

<sup>177</sup> I, LXXIV.

<sup>178</sup> II, XXVIII, p. 341, 9-13.

<sup>179</sup> II, XXIX.

<sup>180</sup> II, LXVI, p. 384, 13-16.

<sup>181</sup> II, LXVI-LXVII, pp. 385-386.

<sup>182</sup> II, LXVIII.

<sup>183</sup> II, LXX, p. 394, 18-19.

<sup>184</sup> p. 395, 11-12.

<sup>185</sup> p. 403, 10 sgg.

<sup>186</sup> p. 415, 8-22.

<sup>187</sup> pp. 425, 5 - 427, 20.

<sup>188</sup> *De arte cabbalistica*, f. LXIX r: Reuchlin ha molto chiara, ad esempio, l’importante distinzione tra *En Soph* e *Keter*, con la quale inizia il conto della *Sephir t*. Neppure Reuchlin tuttavia entra nel difficile tema speculativo posto dalla Qabbalah con il passaggio tra *En Soph* e *Keter*, e tra *Keter* e *Hokmah*. Per quanto concerne la capacit  di Agrippa di comprendere il significato della Qabbalah,   bene tenere presente quanto nota la Perrone Compagni, cit., p. 41: “i prestiti dal cabbalismo e dalla letteratura ebraica sono in generale quasi sempre di seconda mano. Agrippa, la cui conoscenza dell’ebraico era limitata ai rudimenti del linguaggio, aveva raccolto le sue citazioni con la sua abituale puntigliosa pazienza da traduzioni latine o dai testi dei cabbalisti cristiani” etc. Quest’aspetto del rapporto di Agrippa con la cultura ebraica non c’interessa tanto in s  (certamente a quei tempi non esistevano le traduzioni e le edizioni odierne, e l’unico contatto solido era la conoscenza della lingua e dei manoscritti) quanto perch  aiuta a mettere a fuoco la comprensione meccanicisticamente teurgica che egli ha della Qabbalah, una comprensione cui certo non   estraneo il suo stretto rapporto con il *De verbo mirifico* (ivi, p. 2; p. 30) un’opera che sembra ben comprensibile nell’ottica magica

in loro v'è una forza occulta conferita loro da Dio,<sup>189</sup> l'ebraico è infatti la lingua di Dio, è la lingua prebabilonica, è la lingua usata dagli angeli;<sup>190</sup> per questa ragione tutti gli spiriti astrali hanno nome ebraico nell'opera di Agrippa, il nome stesso che dette loro Adamo personalmente.<sup>191</sup>

Qui non si deve pensare, con ironica blasfemia che sarebbe fuorviante perché tutta moderna, che l'uso dell'ebraico è indispensabile per farsi capire da un Dio Padre che non parla altre lingue: qui, è bene chiarirlo ancora una volta, il problema vero è il *meccanicismo libresco* (ci si passi l'invenzione) della magia "dotto". L'ebraico è "magico" perché corrisponde a un sapere segreto che in esso materialmente risiede perché impresso da Dio; la Qabbalah è una rivelazione fatta all'uomo da Dio stesso per trasmettergli la Sua stessa scienza,<sup>192</sup> e la scienza è tale soltanto in quanto operativa: *una filosofia in grado di operare materialmente, ecco che cosa cercava Reuchlin*.<sup>193</sup> L'ebraico quindi non è lingua colloquiale, ma strumento agente.

Si coglie in questo passaggio uno dei tanti punti nodali di quell'ambiguità della magia ch'è davvero profonda, perché in essa convivono tendenze antitetiche destinate a riprendere ciascuna il proprio cammino, l'una nello Spiritualismo, l'altra nel determinismo della scienza classica. Avevamo riportato *supra* (cfr. n. 146) il giudizio della Zambelli, secondo la quale Agrippa era da considerarsi un umanista. Questo suo giudizio trova sviluppo più ampiamente altrove,<sup>194</sup> in contraddittorio con altre interpretazioni che fanno di lui un antiumanista e un antirazionalista. Ora, se da un lato è indubbio che la vita e le aspirazioni di Agrippa rientrano nella norma degli intellettuali rinascimentali, e se ciò che abbiamo notato sinora nella sua magia/teurgia è il meccanicismo tipico degli atteggiamenti razionalisti, scopriamo tuttavia in questa vicenda dell'ebraico anche la contemporanea presenza, almeno *in nuce*, dell'opposto.

In quel primato del sapere come sapere testamentario, ebraico (non greco, filosofico) si nasconde -ma non troppo- l'antica polemica che sale dai tempi di Taziano, che è polemica *anticlassica e antirazionalistica*; in questo senso, o si considera *l'ambiguità intrinseca di un Rinascimento che è al tempo stesso Antirinascimento, per l'improponibilità di un matrimonio tra messaggio testamentario e razionalismo classico*,<sup>195</sup> oppure si deve tener presente in Agrippa un punto di passaggio non secondario nella vicenda che conduce all'antirazionalismo di Postel o di Bruno. Agrippa porta in sé tutta la contraddittorietà della magia, che va compresa nella sua stessa ragione istituzionale, senza complicarsi la vita con la contraddittorietà delle parole, ancorandosi alle usuali definizioni (ottocentesche) di "Umanesimo" e "Rinascimento" e a ciò che esse evocano nel mito, rinnovato con la nascita della borghesia, del "classicismo". Si vede allora come la magia, contrariamente al mito e all'arte, che tentano la conciliazione degli opposti in U-topia,<sup>196</sup> sia di per sé un calderone nel quale gli opposti ribollono uno accanto all'altro restando irrimediabilmente tali: un *pot-pourri*, dal quale ciascuno può estrarre ciò che gli aggrada. Da un lato, sviluppandone l'aspetto razionalistico e la tensione al dominio, si può imboccare la strada di una pseudoscienza; dall'altro, sviluppandone le implicazioni spiritualiste, quella dell'eresia. Ciò è quanto nota Müller-Jahnke<sup>197</sup> a conclusione d'un suo articolo, a proposito della magia di Agrippa. Se la strada del determinismo naturalistico, aristotelico, dipendente dagli astri -quella che sarà seguita dal Pomponazzi- non conduce davvero alla scienza, tutt'al più alla coscienza che l'uomo può dominare la natura (e a ciò si giungerà per altre vie); l'altra strada, quella che Agrippa indica come conseguenza della sua concezione della Qabbalah, conduce sicuramente all'eresia. In uno degli ultimi capitoli del suo testo infatti, dopo aver sviluppato la dottrina dell'uomo come microcosmo,<sup>198</sup> e quella della triplicità delle facoltà umane, paragonata alla Trinità,<sup>199</sup> egli si addentra in una dottrina della triplicità dell'anima umana, la cui parte più nobile è direttamente illuminata da Dio.<sup>200</sup>

In questa sezione, nella quale egli vuol fondare un ultimo aspetto della magia, la capacità divinatoria, egli giunge ad affermare dunque che l'autoconoscenza non è soltanto conoscenza del tutto (= macrocosmo) ma anche conoscenza di Dio. L'anima, egli aveva affermato, "est lux quædam divina ad imaginem verbi, causæ causarum, primi exemplaris creata, substantia Dei sigilloque figurata" e così via,<sup>201</sup> e la conclusione che ne deriva non può che essere una: chi giunge a conoscere se stesso conosce Dio, che è il nucleo nascosto, il "Sé" dell'uomo.<sup>202</sup> Quest'affermazione era stata già degli Gnostici; tradotta in termini di operazione magica sul cosmo significa però una cosa del tutto nuova, e cioè che l'uomo può esercitare sul

---

affermata dallo Zika. Qui, insomma, ciò che interessa è il possesso di nomi/soni che, per la virtù loro conferita inizialmente da Dio, producono sicuri risultati.

<sup>189</sup> *De occulta philosophia*, pp. 430-431.

<sup>190</sup> *ivi*, III, XXIII, pp. 467-468.

<sup>191</sup> *ivi*, III, XXIV, pp. 468-471.

<sup>192</sup> *De arte cabbalistica*, f. VIII r.

<sup>193</sup> Perrone Compagni, cit., p. 20.

<sup>194</sup> *Cornelio Agrippa nelle fonti, etc.*, cit., pp. 171-174.

<sup>195</sup> Sul piano dell'arte il Rinascimento è certamente una vicenda in bilico, i cui stessi protagonisti virano immediatamente verso il Manierismo per l'impossibilità di prolungare l'attimo atemporale dell'utopica coesistenza degli opposti; ciò che perdurerà sarà soltanto epigonismo.

<sup>196</sup> Sulla conciliazione degli opposti in U-topia operata dall'arte, cfr. *Arte, Memoria, Utopia*, cit., pp. 166-172.

<sup>197</sup> *Von Ficino zu Agrippa. Der Magia Begriff des Renaissance-Humanismus im Überblick*, Epochen der Naturmystick, hrsg. von A. Favre-R. Ch. Zimmermann, Berlin, Schmidt, 1979, pp. 50-51.

<sup>198</sup> *De occulta philosophia*, p. 507, 18.

<sup>199</sup> *ivi*, p. 510, 2-10.

<sup>200</sup> *ivi*, III, XLIII

<sup>201</sup> *ivi*, p. 514, 2 sgg.

<sup>202</sup> "Quicumque igitur seipso cognoverit, cognoscat in seipso omnia, cognoscat in primis Deum" cit. in Müller-Jahnke, cit., p. 20.

cosmo stesso l'onnipotenza divina.<sup>203</sup> Torna qui alla mente un'osservazione che era stata avanzata dal Leff a proposito del Libero Spirito: non siamo in presenza di un innalzamento dell'uomo al divino, ma di un abbassamento del divino all'umano: nel caso della magia però, entro un progetto d'onnipotenza.

Benché l'argomento esuli dalla nostra ricerca, val quindi la pena di accennare brevissimamente al fenomeno d'attrazione esercitato a lungo sul sapere magico-cabbalistico dal progetto lulliano, che avrebbe dovuto costruire l'edificio di un sapere universale ed assoluto, razionalisticamente inteso sino al parossismo.

La cosiddetta Arte lulliana era essenzialmente una logica,<sup>204</sup> che attraverso l'uso di lettere e figure presumeva d'ingabbiare il cosmo in una geometria tale che ogni sua manifestazione, celeste o terrena, ogni principio, ogni qualità, anche il mondo etico e intellettuale, vi trovasse una propria stabile collocazione. Tutto veniva posto in relazione con tutto, ribaltando per analogia sui diversi piani dell'essere percorsi tassonomici ordinati secondo successioni alfabetiche. La logica lulliana presuppone quindi due fondamentali assunti, destinati a restare per secoli alla radice del non-detto dell'Occidente. Innanzitutto l'esistenza di un ordine cosmico prestabilito, rigido ed assoluto, che si riflette in ogni fenomeno, onde deve esistere una legge generale che tutto regola, razionalmente raggiungibile, il cui possesso rappresenta il possesso della Verità, e la cui comprensione consente di dar ragione di tutto in rapporto a tutto. In secondo luogo, coincidendo quest'ordine con l'ordine della ragione umana, le strutture del cosmo debbono coincidere pienamente con quelle del discorso.<sup>205</sup> Ne consegue che l'Arte lulliana propone la decifrazione del mondo, inteso come scrittura della quale occorre conoscere l'alfabeto.<sup>206</sup>

La radice culturale di Lullo (1232-1315/16) è un neoplatonismo letto attraverso le lenti della cultura araba: egli conosceva e scriveva l'arabo e fu influenzato dalla scuola di Chartres.<sup>207</sup> Si tratta, lo ricordiamo, di quel particolare sviluppo nel quale il Neoplatonismo fornisce la struttura ontologica ad un cosmo che tuttavia, una volta costituito, non tanto vive nell'alito divino, quanto di sue proprie meccanicistiche leggi, secondo la concezione aristotelica della natura; leggi peraltro divine, che, neoplatonicamente, si riflettono ovunque. Abbiamo notato in questo pensiero le radici del panenteismo e della magia "dotta": ora possiamo osservarne altri sviluppi, più precisamente quelli del razionalismo in esso implicito, secondo la coesistenza irrisolta di tendenze opposte che abbiamo visto caratterizzare la magia. Il Lullismo infatti, che ha fondamento astrologico come la magia "dotta", nel suo lungo percorso attira a sé anche il cabbalismo, assunto non già nei suoi aspetti teosofici dagli sbocchi ereticali, o in quelli teurgici, ma come strumento "logico" per il fallimentare progetto di una pretesa "scienza universale".

La base della dottrina di Lullo è, conformemente ai suoi ascendenti culturali, intesa in modo meccanicistico,<sup>208</sup> infatti il suo grande successo nel Rinascimento è da attribuirsi al fatto che, grazie alla sua combinatoria, essa potrà essere ripresa e utilizzata "nella prospettiva di una scienza o magia naturale, che pretende di porsi come enciclopedica".<sup>209</sup> In questo ambito, essa sarà identificata con la Qabbalah,<sup>210</sup> sulla

<sup>203</sup> Müller-Jahnke, *Von Ficino, etc.*, cit., p. 50: "Konsequent durchgedacht, stellt diese Theorie reine Häresie dar: die Allmacht Gottes wird zwar letztlich nicht negiert, aber der Allmacht des Menschen gleichgestellt"; e ancora: "Nicht mystische Vereinigung mit Gott, sondern rationales Erkennen Gottes, aufgrund menschlichen Vermögens kennzeichnet die Philosophie des Nettesheimes". Un tratto che segnala il sottofondo razionalistico della magia di Agrippa, è costituito dalla natura puramente accidentale del Male nel cosmo: gli influssi astrali sono in sé soltanto positivi (*De occulta philosophia*, III, XXXIX); e poiché gli astri sono mediatori tra l'*anima mundi* e il mondo materiale, ciò significa che il Male è assente dal mondo sovraceleste, dalla realtà incorruttibile ed eterea, ed appartiene soltanto all'imperfezione del mondo materiale, soggetto a trasformazione e corruzione. A fronte di tanta superficialità e banalità, il pensiero si volge alla profondità della speculazione gnostica.

<sup>204</sup> Cfr. F. Yates, *The Art of Ramon Lull*, J.W.C.I., 17, 1954, p. 117. Si tratta tuttavia di una logica assolutamente singolare, dovuta alla particolare cultura di Lullo (cfr. *infra*) perché mescola processi logici e metafisici (*ivi*, p. 157).

<sup>205</sup> P. Rossi, *Le origini della Pansofia*, Umanesimo ed esoterismo, cit., p. 212. Il Rossi fa riferimento al Comenio, che, a partire dalle basi lulliane, sviluppa il proprio concetto di Pansofia. Questa pretesa ricorda quella ironicamente attribuita da Dodds a Proclo (*The Elements of Theology*, cit. p. XXV): "I will only say that his fundamental weakness seems to me to lie in the assumption that the structure of the cosmos exactly reproduces the structure of Greek thought". Tutti i sistemi razionalisti, prosegue Dodds, sono soggetti a questa critica; ma in Proclo si assiste alla *reductio ad absurdum* di tale vizio d'origine. Ebbene: nel Lullismo e nella Pansofia si va, se possibile, anche oltre.

<sup>206</sup> Rossi, cit., p. 199.

<sup>207</sup> P. Zambelli, *Intorno a possibili fonti di Lullo, etc.*, Atti del III Congr. Int. di Fil. del Medioevo, 1964, Milano, Vita e Pensiero, 1986, p. 587; M. Battlori, *Raimondo Lullo e Arnaldo da Villanova ed i loro rapporti con la filosofia e con le scienze orientali del secolo XIII*, Oriente e Occidente nel Medioevo, cit., p. 149, che fa riferimento alla cultura studiata dalla D'Alverny in A.H.D.L.M.A. 20, 1953, cit. In tal senso egli afferma (p. 148) che la filosofia e la teologia di Lullo sono in ritardo di più d'un secolo rispetto ai suoi contemporanei. La Yates, *Ramon Lull and John Scotus Eriugena*, J.W.C.I. 23, 1960, p. 12, ha rintracciato tre fonti nel pensiero di Lullo: la cultura araba, quella cabbalistica (riconosciuta anche dal Battlori, cit. p. 146 e p. 148, sulla base di numerose ricerche, tra le quali si deve segnalare l'opera del Platzeck, *Raimund Lull*, Düsseldorf, Schwann, 2 voll., 1962-1964, il più accreditato studioso di Lullo) e quella cristiana, per la quale ella scorge, a monte, l'opera di Scoto Eriugena. In effetti l'analisi della Yates (pp. 22-29) sembra avere buon fondamento. Tuttavia, come sottolinea la stessa Yates (p. 31) tra Scoto e Lullo intercorre l'abisso: la mistica e l'apocalittica di Scoto, il suo percorso di redenzione entro il divino ("tremendous conception" come nota la Yates) diviene lo strumento di un percorso ascendente-discendente "to be used" -il verbo è straordinariamente appropriato a questa logica del dominio- per convincere chi non crede. Singolarmente però la Yates non nota un'analogia distanza culturale tra la Qabbalah -almeno nei suoi aspetti teosofici- e il Lullismo, che della Qabbalah riprende esclusivamente l'algebra dell'alfabeto (come la magia "dotta" ne riprende la teurgia) tanto da considerare (pp. 33-34) cabbalismo e Lullismo come fenomeni simili e paralleli.

<sup>208</sup> F. Yates, *The Art of Ramon Lull*, cit., p. 127 e p. 135.

<sup>209</sup> P. Zambelli, *Intorno a possibili, etc.*, cit., p. 589.

<sup>210</sup> *ivi*, p. 590; ma vedi l'ampio studio della stessa Zambelli dedicato al *De auditu cabbalistico* (ne *L'apprendista stregone, etc.*, cit., pp. 55-172) il cui autore ella identifica col medico Pietro Mainardi (1456-circa 1530). Il testo, uno dei numerosi pseudepigrafati lulliani (ricordiamo i testi alchemici, celebri e tutti falsamente attribuiti) matura nell'ambito averroistico: tale è la cultura del Mainardi, il cui curriculum accademico si srotola tra Ferrara, Venezia e Padova. Ciò non sembra sorprendente, perché la logica interna iniziale del sistema lulliano si presta perfettamente ad essere intesa come strumento di un sapere razionalista; ed è egualmente significativa di un preciso retroterra l'identificazione che viene ancor oggi avvertita tra il pensiero di Lullo e la logica dell'Occidente (Zambelli, *Intorno, etc.* p. 592, ripreso da Platzeck) Interessante quindi pensare

scorta dell'accostamento subito operato dallo stesso Pico,<sup>211</sup> assieme ad essa svilupperà i presupposti razionalistici della magia naturale nel lungo viaggio della Pansofia, o Scienza Universale. Una scienza che, l'abbiamo già notato, si rivela una pseudoscienza proprio per la sua pretesa universalità, frutto del connubio antico tra naturalismo aristotelico e ontologia neoplatonica.<sup>212</sup>

Al riguardo è da ricordare la dura critica di Cartesio<sup>213</sup> che, come sottolinea il Rossi nella sua esposizione, non è rivolta alla logica lulliana in sé, alla quale il nuovo razionalismo non è estraneo né particolarmente ostile, ma ai risultati cui si giunge allorché il Lullismo si combina con la magia.<sup>214</sup> Questo fatto è singolare ed è indicativo dell'intreccio contraddittorio dal quale emergerà la scienza classica, perché, se una cosa il Lullismo ha in comune con la magia, questa è proprio lo schema ontologico neoplatonico, tant'è vero che sembrerà del tutto ovvia al XVI secolo l'esistenza di un *corpus* alchemico lulliano, in realtà pseudolulliano.<sup>215</sup>

Non ci saremmo tuttavia intrattenuti su questo argomento *apparentemente* estraneo alla nostra ricerca, se non per due buone ragioni. La prima di queste consiste nella possibilità di sottolineare almeno un fraintendimento che viene ad operarsi nella contraddittorietà di questa cultura, fraintendimento progressivo, non casuale, indicativo del riaffermarsi, ora in veste scientifica, del Razionalismo.

Questo fraintendimento riguarda l'evoluzione che subisce l'assimilazione del cabbalismo entro la ricerca di un sapere e di un linguaggio universale, due aspetti questi, "sapere" e "linguaggio", che non possono essere scissi.

Il Rossi<sup>216</sup> narra la storia di un mito che si sviluppa tra il XVI e il XVIII secolo: la costruzione di un linguaggio universale che coincide, ovviamente, con un sapere universale. Si tratterebbe di un linguaggio capace di aderire immediatamente alle cose, così come era stato pensato dal cabbalismo il linguaggio di Adamo. Questo linguaggio, secondo Bacone, avrebbe dovuto essere *costruito*; l'idea attecchisce e culmina, nella seconda metà del XVII secolo, con la propensione di Wilkins alla costruzione d'una lingua *artificiale*; è il trionfo d'una logica matematica che vuol risolvere tutti i discorsi in enunciati. Ora, il sogno d'una lingua comune che affratella, il sogno inseguito dai teosofi alla ricerca d'una lingua prebabelica, della lingua di Adamo, era il sogno di una lingua *originaria e perduta*, alla quale risalire esotericamente secondo i cabbalisti, per rigenerazione interiore dell'uomo secondo i teosofi cristiani: in ogni caso si trattava di un'utopica *reintegrazione* entro un perduto stato edenico.

Qui no. Qui si tratta di costruire una lingua partendo da un'astrazione razionalista: quella che esistano concetti *obbiettivamente universali* da rendere comunicabili *eliminando la diversità* dei linguaggi. A nessuno viene in mente che la diversità di linguaggi e concetti sia il veicolo di una *diversità di esperienze*. Come sempre, la pluralità delle ragioni viene cancellata in nome della Ragione. La lingua artificiale avrebbe facilitato la diffusione delle *idee* tra i popoli: ma quali *idee*? forse quelle dell'Occidente? C'è da immaginarlo facilmente, tanto più che, secondo Wilkins, Adamo avrebbe inventato....l'alfabeto! Non avrebbe dunque *parlato* quell'ineffabile lingua delle origini lungamente sognata, ma *inventato l'espressione grafica di una logica*, quella dell'Occidente. Cartesio mostrò molto buon senso: apprezzava il progetto, ma ne vedeva la scarsa proponibilità, a fronte della *diversità degli uomini*.<sup>217</sup>

Ma poi, domandiamoci: *perché* questo grandioso progetto durato secoli, e radicalmente impresso nella logica dell'Occidente sin dai tempi di Lullo? Lullo cercava la chiave di una logica universale perché così avrebbe potuto mostrare a Musulmani e Giudei la Verità Assoluta contenuta nel Cristianesimo, e convincerli facilmente alla conversione *sulla base della Ragione*; Comenio cercava nella scienza universale la stessa Verità Assoluta per convertire gli Indios del Nuovo Mondo.<sup>218</sup> Qui però il Cristianesimo non sembra sia da chiamare in causa: qui c'è un rilancio, un nuovo sviluppo destinato a raggiungere i nostri giorni, della logica razionalista. La metafisica dell'Occidente, l'ideologia stessa con cui esso s'immedesima, è tutta qui: *la convinzione di avere la missione storica* di ridurre l'Altro al Medesimo, al Medesimo della normativa

---

che, secondo l'ipotesi riportata in M. Pereira, *The Alchemical Corpus attributed to Raymond Lull*, London, The Warburg Inst. Surveys and Texts, 18, 1989, p. 4, gli pseudopigrafi alchemici, che fanno parte del retroterra paracelsiano (*ivi*, p. 59) possano esser nati nell'ambiente dei Begardi di Valencia, cioè nell'ambito dell'eresia "neoplatonica". Ancora una volta viene sottolineata l'ambiguità di una cultura che continuamente si apre a soluzioni opposte. Sull'assimilazione della Qabbalah entro il Lullismo, cfr. anche Rossi, cit., p. 207 a proposito dell'Alsted.

<sup>211</sup> *L'apprendista stregone*, cit., p. 57 e p. 60.

<sup>212</sup> Sull'argomento cfr. P. Rossi, cit; dello stesso, *Clavis universalis. Arti della logica e della memoria da Lullo a Leibniz*, Bologna, Il Mulino, 1983. Diverso significato assume il termine in W.E. Peuckert, *Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte des weißen und schwarzen Magie*, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin, Schmidt, 1956, che è una storia di magia, alchimia, e teosofia, da Agrippa a Paracelso, Weigel e Böhme.

<sup>213</sup> In Rossi, *Le origini, etc.*, cit, p. 202; *Clavis, etc.*, cit., pp. 162-164.

<sup>214</sup> *ivi*, p. 164; per tutta la discussione sulle opinioni di Cartesio, cfr. le pp. sgg.

<sup>215</sup> Vedi al riguardo quanto nota il Rossi, *Clavis*, p. 81: la possibilità di fondare una scienza universale fa parte della concezione magica della realtà, intesa come unità vivente. Ci sembra opportuno precisare ancora una volta, che non si tratta però di un'unità di vita spirituale; l'ontologia neoplatonica si apre alla magia naturale soltanto allorché si pensi la natura scissa da Dio, retta aristotelicamente da leggi deterministe.

<sup>216</sup> *Clavis*, pp. 221-257, alle quali facciamo riferimento per queste righe.

<sup>217</sup> *ivi*, pp. 256-257.

<sup>218</sup> F. Yates, *Ramon Lull and John Scotus Eriugena*, cit., p. 31; Rossi, *Le origini etc.*, cit., p. 214.

occidentale, allo “spirito rigoroso della logica occidentale”, tanto per usare le citate parole di Platzeck su Lullo.<sup>219</sup>

Ben altrimenti interessante è il pensiero di Guillaume Postel (1518-1581) il quale esprime anch'egli la convinzione di una verità cristiana da *dimostrare*, ragionando, a Musulmani e Giudei; il suo “razionalismo” è tuttavia soltanto uno degli aspetti di un pensiero assai complesso, ricco di antinomie che si debbono accettare così come sono, vale a dire come espressione di quell'ambiguità che è nota fondamentale del pensiero del Rinascimento. Come osservava uno dei suoi maggiori biografi, il Bouwsma,<sup>220</sup> Postel è una figura centrale per gli studiosi (che gli hanno dedicato una letteratura vastissima, soltanto sfiorata nel nostro contesto) non per la modesta influenza che egli ebbe, ma perché egli riassume in sé le molteplici tendenze e contraddizioni della cultura del XVI secolo.<sup>221</sup> Si può dire che in lui coesistono, in una singolare simbiosi che è quella del secolo, due possibilità di sviluppo rivolte contemporaneamente verso il passato e verso il futuro; una coesistenza che abbiamo notato già più volte e che contraddistingue la logica del Millenarismo. Postel sente infatti fortemente la spinta al rinnovamento che percorre la sua epoca, e come tale egli è vicino a movimenti eversivi del momento, come l'Anabattismo e il Libertinismo spirituale, del quale recuperò anche gli antecedenti culturali

<sup>219</sup> Nel testo di Platzeck, cit., I, p. 328. Il mito della lingua universale conosce tuttavia anche altri sviluppi nel periodo, in particolare nel corso del XVII secolo che mostra, a partire da Knorr von Rosenroth, un'altra capacità di comprendere il messaggio *teosofico* (il solo del quale ci siamo occupati) della Qabbalah. Una figura assolutamente particolare è quella di Böhme, che qui tuttavia ci limitiamo semplicemente a ricordare, perché a lui dedicheremo poi un capitolo. Susanne Edel ha esaminato il problema in un suo articolo, *Métaphysique des idées et mystique des lettres: Leibniz, Böhme et la kabbale prophétique*, R.H.R. 213, 1996 (che qui utilizziamo prevalentemente per Leibniz, che rappresenta un po' il punto d'arrivo della vicenda). La Edel sottolinea che il problema della lingua di Adamo, fu inteso da entrambi nella sua valenza teologica, anche in rapporto alle guerre religiose del tempo: non dimentichiamo che il problema fu sentito da Böhme, come dai Rosacroce, nell'ambito della Guerra dei Trent'anni. Il problema era dunque, come nella Qabbalah, non già *costruire* una lingua (una logica) universale, ma *tornare a comprendere* la parola di Dio. Tralasciamo per il momento il non trascurabile particolare che entrambi trovano le maggiori tracce di questa lingua adamica nel...tedesco, anche perché la cosa assume un significato diverso per i due: la chiarezza filosofica per Leibniz -ben altrimenti razionalista di Böhme- e la polemica contro il latino dei dotti in quest'ultimo, che si collega alla critica di Weigel. Per Böhme, sulla linea dello Spiritualismo riformato, il ritorno alla lingua originale coincide tuttavia con un episodio religioso: la rigenerazione dell'uomo che si “cristifica” come nuovo Adamo; Leibniz viceversa, muovendosi fuori da questo misticismo in termini più “laici”, ipotizza una ricostruzione almeno parziale, attraverso la ricerca linguistica delle tracce sopravvissute. Si noti che questa scelta è lontana le mille miglia dall'idea di una costruzione artificiale innestata sulla logica “occidentale”. Leibniz tenta di coniugare teologia e filosofia in una lingua universale costruita sì, ma in funzione di *un progetto originario perduto*, e, comunque, *ricostruita* tramite la linguistica. In Böhme la dottrina prenderà una piega particolare, che esamineremo più in dettaglio e che è destinata a influire sul Romanticismo: nasce il mito di una lingua “naturale” inerente alle cose e connessa alla *signatura rerum*; Leibniz sviluppa viceversa le proprie considerazioni in coerenza con il divenire della storia; ciò non toglie tuttavia che anche per lui la riflessione prenda spunto da una corretta comprensione della Qabbalah, che egli acquisisce attraverso il rapporto d'amicizia con Knorr von Rosenroth: la sostanziale differenza tra lui e la linea Lullo-Comenio, è il riferimento che egli pone, come Böhme, tra le parole e le cose -ciò che è nella logica cabbalistica- e non tra le parole e i concetti. La Edel (p. 460) trova quindi un notevole accostamento tra la dottrina di Abraham Abulafia e l'*Ars combinatoria* di Leibniz. Di entrambi e di Böhme si può dire che “l'essenza del mondo e la sua articolazione verbale sono inseparabili dall'articolazione del Verbo creatore” (p. 461). Per Leibniz e per Böhme dunque, la lingua di Adamo ha il senso che le danno i cabbalisti fondandola sulla dottrina dell'Adam Qadmon: Adamo dà il nome alle cose non in base ad una logica astratta, ma conformemente alla legge divina che presiede alla loro stessa creazione. Sui rapporti di Leibniz con Knorr von Rosenroth, cfr. A.P. Coudert, *Leibniz et Christian Knorr von Rosenroth: une amitié méconnue*, R.H.R. 213, 1996. Certamente, anche in questo caso, si presenta evidente l'equivoco cristiano: Leibniz abbraccia la convinzione di von Rosenroth che nella Qabbalah sia nascosta la rivelazione del Cristianesimo; però occorre tener presente che quest'ultimo, Pietista, proveniente dalla Slesia ove la sua famiglia era stata travolta dalla Guerra dei Trent'anni, trova nella Qabbalah in quanto *prisca theologia*, un fondamento per la sognata unità religiosa. Soprattutto egli condivide con la Qabbalah lurianica (ricordiamo che egli tradusse, oltre lo *Zohar*, anche Hayyim Vital) il concetto di *Tiqqun*, la reintegrazione nello stato originario attraverso la purificazione delle anime. Il Coudert, che ha specificamente studiato i rapporti tra Leibniz e la Qabbalah, ha mostrato che numerosi assunti cabbalistici entrano nel pensiero di Leibniz a partire da von Rosenroth; al riguardo egli sottolinea -come, del resto, aveva notato da gran tempo il Garin- lo stretto intreccio della cultura magica con la nascita del pensiero scientifico: non nel senso del Thorndike, ma sottolineando la profonda ambiguità del pensiero dal quale la scienza stessa si sviluppa. Von Rosenroth ebbe notevole influsso nel movimento pietista (cfr. E. Benz, *La Kabbale chrétienne en Allemagne du XVIIe au XVIIIe siècle*, Kabbalistes chrétiens, cit., pp. 103-109) e fu in corrispondenza con Oldenburg e, tra i membri della Royal Society, con Henry Moore, il “neoplatonico di Cambridge”. Questa scuola ebbe infatti stretti rapporti con la Qabbalah, come ha mostrato W.H. Schulze, *Der Einfluß der Kabbala auf die cambridger platoniker Cudworth und Moore*, cit. Lo Schulze esamina i contatti tra Böhme, Rosenroth, Leibniz, Moore e Cudworth; questi ultimi due furono decisi avversari della concezione meccanicistica della natura. In tal senso si può dire che nel neoplatonismo di Cambridge riaffiora la tripartizione che Ficino mutuò da Sinesio: tra lo Spirito (anima) e la materia s'interpone uno spirito vitale intermedio (*Spiritus vitalis* di Moore; Natura plastica di Cudworth, che si richiama all'Archeus paracelsiano). Il Cudworth in particolare, ha sviluppato la propria dottrina in *The True Intellectual System of the Universe*, che abbiamo consultato nella versione latina annotata dal Mosheim (*Systema intellectuale huius universi, etc.*, Jena, Vedova Meyer, 1733). Il testo -una terrificante alluvione di parole che trascina mulinando detriti di concetti vecchi e nuovi- esprime l'inconciliabilità del Dio della Bibbia con il meccanicismo della natura di Cartesio. Tra i due -l'*Archetipo* divino e l'*Antitypo* materiale- s'inserisce come *Ectypo* la Natura Genitrice, superiore all'arte umana, che è materiale (*Antitypo*) in quanto agisce meccanicamente sull'esteriorità delle cose, con alterazione dell'ambiente (“nec sine nulla molestia & strepitu”). La natura non opera con questa razionalità astratta, ma con una ragione concreta, corporea: dunque neppure con l'arte divina (*Archetipo*) ma con un'arte “ectypica”. L'istinto degli animali, ad esempio, è un *vestigio della sapienza divina*. L'azione della natura non è cosciente e premeditata come quella umana, ma magico-simpatia; il corrispondente platonico di questa Natura Genitrice è l'anima vegetativa. Essa è causa dell'ordine intelligibile delle cose, che si pone a mezza via tra la sapienza divina e l'arte umana; essa vive di una “certa immagine” della divina sapienza, e quindi non è “maestra”, ma “ministra”. L'intelligenza che vi scorgiamo è dunque un'imitazione di Dio (la Natura Genitrice viene paragonata al mimo) perché in realtà essa opera inconsciamente. Questa dottrina, che può sembrare arcaica, contiene spunti destinati a tornare in epoca più recente, soprattutto per ciò che concerne il rapporto tra la natura e il divino: la natura come luogo ove leggere la traccia del divino è un tratto fondamentale del Romanticismo.

<sup>220</sup> W.J. Bouwsma, *Concordia mundi. The Career and Thought of Guillaume Postel*, Cambridge, Harvard Un. Press, 1957. Altra importante e più recente biografia è opera di M.L. Kuntz, *Guillaume Postel, Prophet of the Restitution of All Things*, The Hague-Boston-London, M. Nijhoff, 1981.

<sup>221</sup> Bouwsma, cit., pp. 293-294. Una terza biografia, più antica, è quella del Weill, recentemente riedita in francese da F. Secret, *Vie et caractère de Guillaume Postel*, Milano, Archè, 1987.

nel Libero Spirito.<sup>222</sup> Al tempo stesso egli vede questo rinnovamento come ritorno ad un'armonia originaria, secondo il fondamentale schema millenarista: non per nulla egli è considerato un vero e proprio Gioachimita, e fu attento lettore dell'apocalittica.<sup>223</sup> Ne consegue una metafisica della storia postlapsaria fondata su una dottrina delle 4 età: una prima età, da Adamo a Noè, sarebbe stata caratterizzata da una "religione naturale", tramandata oralmente; una seconda età, da Mosè a Cristo, fu caratterizzata dalla Legge scritta, che Mosè ricevette direttamente da Dio; una terza età, caratterizzata dalla Legge evangelica -l'epoca della Grazia di Gioacchino- va da Cristo sino alla metà circa del XVI secolo, allorché inizia la quarta e ultima età, quella della Restituzione, che segna il ritorno all'unità e alla concordia delle origini.<sup>224</sup>

Questo passaggio dello schema, da tre a quattro fasi,<sup>225</sup> a parte le propensioni generali di Postel, mette in luce una caratteristica importante della sua riflessione: il ruolo, nella storia della salvezza, di uno stato "naturale", nel corso del quale il peccato, ignoto nello stato iniziale edenico, viene conosciuto *attraverso la coscienza, senza legge scritta e ritualismi*.<sup>226</sup> Lo "stato di natura" è fondamentale per la logica di un Cristiano del XVI secolo: la scoperta dell'America e dei suoi popoli pone il problema di una sorta di religiosità "naturale" di fondo, comune a tutti gli uomini di tutte le religioni, relitto di una perduta unità aurorale del genere umano. A questa unità Postel è particolarmente legato: profondamente agostiniano per formazione culturale,<sup>227</sup> egli pensa

<sup>222</sup> L'argomento è stato sviluppato in particolare dal Rotondò, *Studi e ricerche di storia eretica italiana del Cinquecento*, Torino, Giappichelli, 1974, pp. 117-159, che riporta in Appendice, alle pp. 473-490, anche due scritti inediti del Postel (gli inediti postelliani sono molti; egli pubblicò molto, ma ciò fu soltanto una parte del tantissimo che scrisse). Postel ebbe contatti epistolari con lo spiritualista riformato Schwenckfeld, ed ebbe rapporti in Basilea con i Davidisti di Joris (cfr. p. 125). Come spiritualista, i suoi rapporti con le nuove "ortodossie" luterana e calvinista furono pessimi; in particolare egli difese Serveto contro Calvino (cfr. anche Kuntz, cit., pp. 110-112; Bouwsma, cit., p. 23). Il suo rapporto con il Libero Spirito è sottolineato dal Bouwsma (p. 153) per quanto concerne il ruolo del femminile nel percorso della salvezza; il Simoncelli, *La lingua di Adamo. Guillaume Postel tra accademici e fuorusciti fiorentini*, Firenze, Olschki, 1984, parla di un progetto di recupero del Begardismo (p. 153), e in quest'ambito inquadra il rapporto con il circolo di Joris (pp. 153-154); cita al riguardo (p. 154) l'ammirazione di Postel per Jacopone da Todì, che probabilmente fece parte del Libero Spirito. Per Postel la lingua di Jacopone, l'umbro, è un fondamentale vestigio dell'antica lingua, perché, secondo la sua storia del genere umano, gli Umbri furono, subito dopo i Galli, il popolo originariamente post-diluviano della stirpe di Jafet. Nella dottrina di Postel vi sono accenti che riecheggiano l'Anabattismo radicale: nel mondo "restituito" non vi sarà proprietà privata (cfr. G. Postel, *Le siècle doré*, in *Les tres-merveilleuses victoires des femmes du Nouveau Monde suivies de la Doctrine du siècle doré*, Torino, Gay, 1869, p. 92). La convergenza è stata notata dal Bouwsma (pp. 275-276) e ritenuta consonante ad un'epoca nella quale, dalla Spagna degli *Alumbrados* agli Anabattisti del nord Europa, pullula una cultura di contestatori (p. 171). Il Rotondò (p. 148) ritiene tuttavia che le convergenze, frutto di analoghe premesse spiritualiste, non debbano far postulare incautamente contatti di Postel con gli Anabattisti. Di certo egli ebbe rapporti con un esponente del Libertinismo spirituale, l'editore Plantin (Bouwsma, pp. 27-28).

<sup>223</sup> Cfr. Bouwsma, cit., p. 35 sgg.

<sup>224</sup> Cfr. G. Postel, *Interprétation du candélabre de Moïse* (edizione quadrilingue) Intr. et notes par F. Secret, Nieukoop, De Graaf, 1966, p. 377 (testo francese) e pp. 401-404.

<sup>225</sup> Il 4 è un numero di perfezione che regge tutta l'architettura del cosmo di Postel, assieme al suo triplo, il 12: cfr. Bouwsma, p. 107 e p. 291. Vedi anche *Interprétation, etc.*, cit., p. 405: ci sono nel mondo 4 ordini; 4 sono le lettere del Tetragramma; 4 i fiumi del paradiso; 4 le monarchie universali (assiro-babilonese, medo-persiana, greca, romana); etc.

<sup>226</sup> *Interprétation, etc.*, cit., p. 403: "Car la raison monstre que pour cognoistre le péché, il nous failloit tous passer pour la loy de nature, le cognoissant en conscience sans loy escripte ou cérémonies qui obligassent les bons à son observations, et depuis retourne tout l'esprit à celui qui le donne, nous avions besoing de cognoistre et confesser par force de lois divines, ou humaines que, cognoissant le bien, nous suivions le mal. Et au tiers lieu, falloit que par la sang du Rédempteur cogneu entre les Chrestiens et caché en tout homme qui fait bien et garde justice feust le fondement de la Rédemption, là où l'âme est réparée, jusques à ce que, au quart lieu, nous tous renassions du corps comme de l'âme restitués par Elie, lequel en son présent esprit estant venu restituir toutes les choses par Satan destruites". Si notino alcuni punti di questo periodo. Vi si afferma in primo luogo l'esigenza di uno sviluppo della riflessione razionale nella coscienza di tutta l'umanità, fondata nella sua comune origine e decadimento, e fondante l'effettiva unità di fondo del genere umano; subito dopo però è necessario che sia rivelata (da Mosè) la reale coincidenza della Ragione con la Legge divina *che è normativa e coincide con le leggi umane della società*; una coincidenza che appare ovvia in Postel, e sulla quale dovremo ritornare. In un terzo momento diviene allora necessaria la venuta di Cristo e la sua morte, perché la coscienza della nostra origine divina fosse risvegliata, preparandoci spiritualmente alla Redenzione, che verrà allorquando saremo "restituiti", *nel corpo e nell'anima come Elia*, all'originario stato edenico. Di questa rivelazione è portatore Postel sotto il nome di "Pandocheo" che così conclude il testo (p. 412): "Car ce qui a esté caché dedans toute la nature humaine et par trois jours de nature, Loy et Grâce, quant à l'entendement ensevely et mort à ceste heure sera avec la vertu de l'éternelle loy par Pandochee resuscité et ainsi sera la nef au port où elle tend". Postel viene a rivelare un'unità nascosta che occorre realizzare per recuperare lo stato primitivo, essere "restituiti"; egli stesso si considerava già tale (cfr. *infra*) e si firmava anche "Renatus" o "Restitutus" (oltreché "Rorispergius", dispensatore della rugiada della nuova aurora). Postel è Gioachimita, la sua tensione al futuro è radicale, e si rifà all'antico Millenarismo; cfr. *De orbis Terræ Concordia*, Basel, Oporinus, 1544, p. 124: la felicità è in un futuro senza più generazione e corruzione; ma se il passato fu un'eternità senza materia, il futuro sarà il godimento di una materia resa perfetta, che, a somiglianza dell'Arte che tende al raggiungimento della quiete, vivrà in eterna quiete. La struttura del ragionamento è teosofico/alchemica; come afferma la Kuntz, cit., p. 168, Postel riteneva di aver trovato nello *Zohar* la chiave per la comprensione dell'alchimia. Qui c'è però un elemento del tutto nuovo nello schema delle fasi della storia umana: lo "stato di natura", problema che si pone all'occidente con la scoperta dell'America e la conoscenza della religione e dell'arte dei popoli ivi trovati, e ritenuti "primitivi" (il concetto di "primitivo" è destinato ad abbandonare l'etnologia soltanto in questo secolo, quando si comprenderà che non di un *minore*, ma di un *diverso* sviluppo si tratta; ma per l'ideologia dell'Occidente il diverso è sempre stato *necessariamente* un "meno" o un "prima", per l'impossibilità strutturale di pensare il diverso entro tale logica).

<sup>227</sup> L'importanza di Agostino per Postel è stata sottolineata dal Bouwsma, che nell'esaminarne gli antecedenti culturali elenca Agostino, i Francescani e Lullo come i tre più importanti (cfr. pp. 64-97). A partire dal neoplatonismo di Postel, che ha scarsa simpatia per Aristotele, pur sovente citato, il Bouwsma afferma l'esistenza di un rapporto nel quale Postel ha convergenze e divergenze da Agostino, entrambe significative. Postel riprende il concetto agostiniano di pace del mondo come rapporto di conformità con l'ordine progettato da Dio, ordine che è universale in quanto presiede all'atto stesso della Creazione, dal quale tutto il creato discende. Questo concetto, espresso nel *De civitate Dei*, presiede alla struttura stessa del testo, che si fonda sulla concezione della storia come storia unica e collettiva dell'intero genere umano, che *tutto insieme* risponde ad un *solo progetto* e deve concorrere ad un *solo obiettivo*. Per conseguenza, le istituzioni umane hanno senso soltanto in rapporto all'ordine divino: non c'è dubbio che Postel abbia interpretato Agostino in questo senso. Per ciò che concerne l'influsso dei Francescani (pp. 69-78) il Bouwsma fa riferimento ancora al concetto di pace come conseguenza di una scelta spirituale -la tensione verso la pace è fondamentale in Francesco- ma anche al problema dell'indispensabile riforma della Chiesa, quale premessa all'esercizio della missione spirituale, riforma nella quale il cardine era costituito dalla rinuncia alla ricchezza. Il mito di un Francesco "secondo Cristo" introdusse tuttavia nell'Ordine una forte tensione escatologica, ed è appena il caso di ricordare la diffusione che vi ebbe il Gioachimismo

infatti la formazione dei popoli, delle lingue e delle religioni, come ramificazioni di “errori” da un puro ceppo originario: il suo obiettivo è dunque ora ricostruire, grazie *anche* alla Ragione, l’unità iniziale che deve articolarsi su tre piani: quello interiore dell’uomo, quello degli uomini tra loro, e quello degli uomini con Dio.<sup>228</sup>

(cfr. in generale M. Reeves, *The Influence of Prophecy*, cit., pp. 175-241). Qui si viene al punto che riguarda Postel: il normanno fu un Gioachimita, su questo punto il Bouwsma insiste più volte (pp. 56-57; p. 236; p. 267; pp. 273-277) e, del resto, Postel cita abitualmente testi millenaristi gioachimiti: cfr. p.e. G. Postel, *Le trésor des prophéties de l’Univers*, Intr. et notes par F. Secret, La Haye, Nijhoff, 1969, p. 236 sgg. Tra queste profezie ricordiamo quelle di Rupescissa, uno dei vessilliferi della profezia del secondo Carlomagno, il re francese che avrebbe dato inizio al Millennio, analogamente a quel che predica Postel (la Kuntz però, in *Guillaume Postel and the Universal Monarchy*, Actes du Coll. G. Postel, Avranches, 1981, p. 233, n. 2, esprime dubbi sulla dipendenza dell’escatologia di Postel da Gioacchino, ritenendola derivata da fonti ebraiche: cfr. *ivi*, p. 234). Anche altri testi gioachimiti, come il *Mirabilis Liber*, fanno parte tuttavia del bagaglio postelliano (cfr. l’introduzione di F. Secret a *Le trésor, etc.*, cit., p. 14); è importante ricordare al riguardo che Postel si convinse di essere il Papa angelico: cfr. Kuntz, *Guillaume Postel, cit.*, p. 168 e p. 173. Postel conosceva ps.Methodio e frequenti sono nei suoi testi i riferimenti agli *Oracoli sibillini*. Come nota il Bouwsma che cita la Prefazione di *De magistratibus atheniensium Liber*, Basel, Oporinus, 1543, Postel era inoltre fortemente imbevuto del concetto gioachimita di Progresso; ugualmente F. Secret nell’introduzione a *Interprétation du Candelabre, etc.*, cit., p. 17. Per quanto concerne il terzo fondamento posto alla base del pensiero di Postel, Lullo, il Bouwsma ricorda il progetto lulliano di una scienza in grado di convertire Giudei e Musulmani sulla base della Ragione, che coinciderebbe con quello di Postel; lo stesso Bouwsma tuttavia constata che Postel ne fa scarsa menzione, e in tono generalmente negativo (p. 79). A nostro avviso, tra i due progetti v’è una sostanziale differenza: mentre Lullo parte da una Ragione concettuale, astratta, Postel fonda il proprio progetto su una razionalità che egli vede limpida nella teosofia del *Bahir* e dello *Zohar*. Siamo quindi in presenza di due mondi inconciliabili, senza contare l’intrinseca diversità di un progetto che si fonda sulla *storicità* della ragione, così come essa si rivela nella religione di natura, la vera base comune a tutti gli uomini che ne consente il dialogo. A ben vedere questa ragione è universale perché sorge dinanzi alle fondamentali esperienze della vita, universali anch’esse anche se, nella dottrina di Postel, tale ragione è intesa come barlume della situazione divina iniziale. Postel vede barlumi di Cristianesimo negli Indios del Messico -sospetto che era stato avanzato dai primi Missionari- e considera l’oriente come il luogo nel quale la religione di natura, e con essa cultura e civiltà, raggiunse livelli più elevati rispetto all’occidente; in ciò egli rispecchia i dubbi dello studioso rispetto al tradizionale eurocentrismo: cfr. Bouwsma, pp. 209-213. I Brahmani hanno infatti la stessa civiltà originaria degli Umbri e dei Galli: cfr. *De Etruria regionis, etc.*, Firenze, Torrentino, 1541, p. 81. La ragione universale è comunque *il risultato di un comune stato dell’uomo, non una scienza come in Lullo*. Le differenze, come le sovrapposizioni, sono sottili ed equivoche, ma a nostro avviso si riflettono molto bene in un diverso orientamento della ricerca; basti pensare al rapporto con la Qabbalah, che nel Lullismo è una combinatoria, in Postel un’autentica teosofia.

<sup>228</sup> Bouwsma, p. 111; p. 277. I concetti di Restituzione e di Concordia sono il fondamento del millenarismo di Postel, nel quale il Gioachimismo è fuso con la logica cabbalistica (zoharica) del suo pensiero, e, verosimilmente, con le forti influenze ismailite maturate nel corso dei suoi viaggi in oriente, dove, nella sua ricerca di testi rari, entrò in contatto con varie sette islamiche: Postel infatti fu un vero orientalista, e conosceva l’ebraico e l’arabo (sui suoi viaggi e sulle sue esperienze cfr. le biografie del Bouwsma e della Kuntz, cit.). Il piano dell’unità interiore è quello che determina gli altri due, ed è costituito dal recupero dello stato interiore prelapsario grazie alla *syzygie* di intelletto e ragione, detti anche *animus* o *mens* il primo, *anima* o *spiritus* la seconda (Bouwsma, pp. 114-115). Il processo è ben descritto in *Les tres merveilleuses victoires des femmes*, cit., perché esso rappresenta una riunione di maschile e femminile, secondo la straordinaria esperienza/rivelazione vissuta da Postel a Venezia nel 1547. La vicenda è descritta in dettaglio da tutti i biografi di Postel (Kuntz, cit. pp. 74-106; Bouwsma e Weill, cit., *passim*). A Venezia, Postel conobbe una pia donna, Giovanna, che da gran tempo viveva santamente al servizio dei poveri presso l’Ospedaletto, e che lo volle come confessore. Ella gli rivelò che nel 1540 era sceso in lei Gesù Cristo, del quale era quindi divenuta la sposa; ella aveva anche ricevuto ordine di rivelare a Postel, suo figlio spirituale, che Dio affidava a lui la riunione del genere umano e il suo ritorno allo stato prelapsario. Alcuni anni più tardi, Postel ebbe una tremenda crisi, dal Natale del 1551 all’Epifania del 1552, nel corso della quale percepì il corpo spirituale di Giovanna (morta nel corso del suo secondo viaggio in oriente, nel 1549-1550) avvolgerlo interamente, coprendolo d’un matello candido e di uno scarlatto, *anima* e *animus*, onde egli fu “restituito” nella sua essenza inferiore e in quella superiore. Questo fenomeno egli lo definì “immutazione”, ed era lo stesso subito da Giovanna con la discesa di Cristo del 1540 (per l’immutazione subita cfr. il racconto dello stesso Postel in F. Secret *L’émithologie de Guillaume Postel*, Umanesimo ed esoterismo, cit., p. 428 sgg.). Postel identificò Giovanna con la *Shekinah* e con la fidanzata di Cristo, ma anche con il Papa angelico femminile, il Messia donna (una singolare analogia con i Guglielmi) che apriva l’era della Restituzione; lui stesso, dopo l’immutazione, si considerò Papa angelico, Elia redivivo (si noti che Postel mutuava dallo *Zohar* la dottrina del triplice passaggio delle anime in terra, formulata nel commento al *Libro di Ruth*, che gli ben conosceva; egli si considerava perciò il terzo Elia, il secondo essendo stato Giovanni Battista: cfr. *Les tres merveilleuses, etc.*, cit., pp. 54-55 e pp. 58-59; cfr. anche p. 63 sgg; in un manoscritto precedente tuttavia, il secondo Elia, come “Elia” è la stessa Giovanna: cfr. Kuntz, p. 91). Siamo in presenza di un concetto di Restituzione come *syzygie*, nel quale si fondono l’elemento giudeo-cristiano con quello alchemico e cabbalistico, perché la riunione concerne anche il maschile e il femminile, la *Shekinah* con il flusso *Keter-Tiph’eret-Yesod*; la Kuntz, p. 106, evoca le nozze chimiche di *Sol* e *Luna*. Quest’esperienza di riunione interiore e recupero di una situazione perduta con il peccato, allorché si perdettero l’armonia di *anima* e *animus*, ragione e intelletto, trova ampia descrizione e spiegazione in *Les tres merveilleuses, etc.*, cit., pp. 8-20 e pp. 33-41. La restituzione, già iniziata nella parte superiore dell’uomo con la venuta di Cristo, deve compiersi anche in quella inferiore; il maschile e il femminile (Cristo/Giovanna-*Shekinah*) così riuniti, sono la riunione di Intelletto agente e passibile, o “possibile” (universale) del quale partecipano gli individui. Soltanto grazie alla nuova Eva si potrà quindi godere dell’immortalità nel corpo spirituale; Padre e Madre, forma e materia, sono le due vesti spirituali d’immortalità, delle quali la seconda avvolge la prima. *L’anima* avvolgerà quindi *l’animus* come questi lo Spirito, questo la Mente, e la Mente, Dio (p. 39); e poiché Mente e Spirito sono la matrice di *animus* e *anima*, cioè corrispondono a intelletto universale e anima universale (noi siamo Spirito dello Spirito di Dio, Mente della Sua Mente: cfr. *Interprétation, etc.*, cit. p. 355) siamo qui in presenza di un sistema neoplatonico e di un concetto di Restituzione che sembrano molto vicini ai sistemi ismailiti e al concetto di Grande Resurrezione. Il Bouwsma ha attentamente sottolineato (p. 47; p. 157) questa vicinanza con il misticismo e il neoplatonismo arabi, con al Kindī e al Fārābī, con l’Ismailismo; ha ritenuto di scorgere nel ruolo autoassegnatosi dal Postel, quello dell’Imām: non per nulla egli si pone come secondo Messia, Messia inferiore subordinato al primo, come la moglie al marito, il corpo all’anima (p. 163) e questa simmetria di un “alto” rispecchiato nel “basso”, cioè in terra, nel corpo d’un uomo, è la stessa che contraddistingue la figura dell’Imām secondo lo schema ismailita; Postel, del resto, considerava, come Lullo, i Musulmani come i più vicini al Cristianesimo (pp. 204-205). Il raggiungimento della concordia interiore tramite la Restituzione, è il precedente ontologico della Restituzione dell’intero Creato. In primo luogo infatti, il concetto di Restituzione consiste in un recupero del corpo celeste (cfr. *De originibus, etc.*, Basel, Oporinus, 1533, p. 135) che avviene attraverso la Restituzione dei 4 elementi, i quali dunque tornano al loro stato archetipo, secondo lo schema del neoplatonismo ismailita che resta in eredità all’alchimia. *Anima, animus, Spiritus e Mens*, le 4 entità riunificate nella Restituzione, sono infatti terra, acqua, aria e fuoco: cfr. *Les tres merveilleuses, etc.*, cit., p. 16. In secondo luogo, Postel pensava ad una concordia del genere umano che fosse al tempo stesso religiosa e politica, nel senso che un’umanità “restituita” dovesse necessariamente vivere in concordia tra sé e con Dio, la Legge divina essendo null’altro che armonia. La dottrina è esplicita ne *Le siècle doré*, cit.: l’uomo perfetto somiglia al Padre (p. 93), vive senza tirannie e disordini (p. 96), tanto più che non desidera la proprietà privata e ha tutto in comune (p. 92; p. 95). Il principio della sovranità di questo mondo è quello stesso emanato da Dio (cfr. Kuntz, *Guillaume Postel and the Universal Monarchy*, cit., p. 250) e in questo mondo non v’è bisogno di leggi emanate dal papa (*ivi*, p. 253). La visione sociale di Postel è in questo molto conseguente: egli vede perfettamente il nesso *tra normativa etica e gestione del potere*: al riguardo, F.

La ricerca di questa unità iniziale lo conduce ad una singolare ricostruzione della storia universale del genere umano, fondata sul racconto biblico e sul mito cabbalistico della lingua prebabelica, la lingua di Adamo. Lo schema agostiniano del *De civitate Dei* si sviluppa in lui tra Bibbia, testimonianze classiche, etimologie fantastiche fondate sull'ebraico -la lingua originaria- e assunzione di testi apocrifi, in direzione d'un programma politico-culturale di assoluta attualità, tant'è vero che ebbe grande influenza sui contemporanei. In esso, la tendenza al superamento di una cultura ormai insoddisfacente, in direzione della modernità, si fondeva con il senso di crisi del mondo perdurante ormai sin dal XIII secolo<sup>229</sup> con esiti contraddittori che portavano alla ricerca di un mitico e perduto stato edenico delle origini. Lungo questo percorso, il teocratico Postel si trovò per un certo periodo nel campo dei rivoluzionari, ma non per un equivoco: era insita nella sua logica la possibilità dell'ambivalenza. Vediamo dunque schematicamente qual'è la storia dell'umanità ricostruita da Postel, alla quale è necessario premettere un piccolo inciso: il suo uso entusiastico del materiale apocrifo coniato da Annio da Viterbo.<sup>230</sup>

La vicenda del mito etrusco è stata narrata dal Cipriani, cit., cui rinviamo; qui ci limitiamo a ricordarne i lineamenti. Nato con la *Cronica* di Giovanni Villani, il mito etrusco costituisce lo sfondo ideologico di una contrapposizione al mito romano-imperiale sul quale si erano sempre fondate le pretese di papi e imperatori in direzione di una qualche forma di ordine mondiale accentrato. Attorno ad esso si era aggregata la mitologia d'una Firenze sillana, repubblicana, armoniosamente fusa con la tradizione colta e religiosa degli Etruschi; dunque un'ideologia d'indipendenza comunale e repubblicana che però era andata trasformandosi in quella medicea, tesa alla fondazione d'uno Stato toscano. In questa costruzione intervenne in modo determinante il falsario Gianni Nanni, noto come Annio da Viterbo, che con i falsi frammenti di Beroso e Manethone costruì lo schema fondamentale del mito: gli Etruschi sono più antichi e più religiosi dei Romani perché discendono direttamente da Noè, giunto in Etruria dopo il Diluvio. Si noti il duplice spostamento d'asse che questa posizione comporta: sul piano politico si destituisce la pretesa del primato imperiale centralizzatore, e sul piano culturale si torna a rivendicare il primato della cultura ebraica, biblica, su quella classica. Le etimologie si costruiscono su parole ebraiche (Giano è il nome dato in Italia a Noè, da *Iain*, voce aramaica che significa: vino) e gli Etruschi sono per l'appunto i discendenti degli antichi Ebrei.

Intervenire nella questione il dotto cardinale Egidio da Viterbo (1469-1532) che sottolineò i rapporti tra Noè e gli Etruschi, aggiungendo particolari come l'analogia tra i 12 Lucumoni e i 12 Apostoli, per sottolineare il carattere sacro del potere tra gli Etruschi, governati dai sacerdoti. Più tardi, nel 1545, il Giambullari, ne *Il Gello*, riprendeva la questione, attualissima, rifacendosi alla contemporanea opera del Gelli, oltreché ad Annio e a Egidio.<sup>231</sup> Egli portava a sostegno dello ps.Beroso un frammento di Atheneo, sin allora sconosciuto, nel quale si parlava di Giano navigatore in Italia, della sua opera civilizzatrice, e del suo approdo a Roma.<sup>232</sup> Si confermava perciò che i Toscani, discendenti dagli Etruschi e perciò da Noè, avevano una civiltà più antica e più alta dei Romani e dei Greci, come era già stato attestato da Annio e da Egidio sulla scorta di ps.Beroso.

Il falso di Annio aveva però fatto proseliti anche in Francia, dove Le Maire de Belges ne fece uso già nel 1509 per fondare il mito del primato celtico. Facendo uso di una complessa storia universale, assolutamente fantastica, egli si proponeva lo scopo di demolire il primato della cultura classica: egli tracciava infatti i lineamenti di una storia nella quale si esaltavano unitamente, sia Troia in rapporto ai Greci, sia la Francia e la Germania in rapporto a Italia e Roma; si attribuiva a Roma un ruolo del tutto marginale, nessun ruolo positivo alla Grecia; si considerava l'Italia come una terra che aveva subito l'invasione dei maledetti discendenti di

---

Secret, *Un cheval de Troie dans l'église de Christ: la kabbale chrétienne*, Aspects du Libertinisme, cit., ha raccolto alcuni passi illuminanti. Nel mondo "restituito" ciascuno si autoregolerà e il concetto di peccato sarà sovvertito; uno Stato "madre comune" stabilirà altre leggi (ivi, p. 153). Il peccato sarà ucciso insieme alla Legge (p. 154) perché le leggi civili hanno come garante Dio, e chi non obbedisce al principe, disobbedisce a Dio (ivi); cfr. anche l'*Apologia* del Postel, in Premessa alla sua traduzione del *Bahîr*, pubblicata parzialmente dal Rotondò, cit., in *Appendice I*). Come nota nel suo articolo il Secret, le convergenze con il Libertinismo spirituale e con l'Anabattismo, sono forti. La sua concezione della fede come fatto spirituale, lo lascia indifferente alle forme del culto (cfr. Bouwsma, pp. 235-237) conformemente al comportamento tenuto dai Gesuiti nei confronti degli abitanti del Nuovo Mondo; qui si nota la convinzione del Postel, di una comune origine della ragione umana nell'Intelletto divino, e quindi l'importanza che assume per lui il Nuovo Mondo, la cui scoperta viene sostanzialmente a coincidere con l'inizio del processo di Restituzione. L'opera di diffusione di questa novella, e di unificazione del mondo, spetterà al re di Francia, ed è significativo che, secondo Postel, la "ragionevolezza" della Legge divina dovrà essere così evidente, che chiunque vi si opporrà dovrà essere ucciso come una bestia che viva contro la ragione (*Les tres merveilleses, etc.*, cit., pp. 84-86). Qui si può pensare ad una possibile influenza shî'ita, perché siamo improvvisamente dinnanzi ad una concezione teocratica della salvezza: di nuovo Legge di Dio e legge del sovrano coincidono in una figura carismatica che assomma entrambi i piani. È notevole osservare che, nonostante il millenarismo di Postel abbia fondamento religioso, chi ne scapita è proprio la figura sacerdotale, interamente riassorbita dal carisma divino del sovrano, che agisce in nome di Dio e di una collettività di uomini "restituiti", che non giustifica più una distinzione tra sacerdoti e laici (Bouwsma, pp. 279-280).

<sup>229</sup> Bouwsma, pp. 263-264. Abbiamo rilevato più volte questa continuità della crisi, e il fatto che la spinta verso il superamento prende corpo in una tensione diretta al ripristino d'un passato utopico.

<sup>230</sup> Sull'argomento, oltre al Simoncelli, cit., cfr. anche G. Cipriani, *Il mito etrusco nel Rinascimento fiorentino*, Firenze, Olschki, 1980; C.G. Dubois, *Celtes et Gaulois au XVIe siècle. Le développement littéraire d'un mythe rationaliste*, Paris, Vrin, 1972; ancora, di G. Cipriani, *l'Introduzione* a G. Postel, *De Etruriae regionis*, Testo, Intr., note e commento a cura di G. Cipriani, Roma, C.N.R., 1986. È interessante al riguardo quanto nota il Secret nell'introduzione a *Le trésor, etc.*, cit. p. 27: in un suo scritto giovanile del 1538 il Postel aveva respinto come non autorevoli i frammenti di ps.Beroso e ps.Manethone coniatati da Annio che, a partire dal *De Etruriae regionis* del 1551 (Firenze, Torrentino) divengono un caposaldo della sua dottrina, e vengono riutilizzati in moltissimi dei suoi testi; la "genealogia" dell'umanità da lui coniatata compare infatti un po' ovunque a sostegno delle sue dottrine -il cui scopo vero è soltanto escatologico (Bouwsma, p. 281)- o anche soltanto come inciso.

<sup>231</sup> Su questo cfr. anche Simoncelli, cit.

<sup>232</sup> Il frammento è riprodotto dal Cipriani nell'*Introduzione* al *De Etruriae regionis* da lui curato, a p. 17, n.24.

Cam, usurpatori del diritto di Gomer figlio di Jafet, e dei suoi discendenti europei; come usurpatori furono i Greci contro Troia e come lo furono i Mongoli, il cui Khan deriva il proprio nome da Cam, in Asia.<sup>233</sup>

Lo scopo di Le Maire de Belges, conformemente ad un'esigenza molto sentita, era quello di liberarsi dell'arroganza dell'umanesimo classicista e del primato greco-latino-italiano, avvertito come vessatorio delle culture nazionali, e, sul piano politico, fondatore del primato imperiale e papale,<sup>234</sup> contro questa concezione del dominio, egli tendeva a proporre un'armonia delle nazioni in funzione anti-turca.<sup>235</sup>

A queste aspirazioni non era certamente estraneo Postel, che da un lato pensava ad un ruolo gioachimita per il re di Francia, dall'altro si muoveva nella logica di una storia unica dell'umanità da ricondursi alla Bibbia, il cui fine era il ritorno all'originaria armonia del piano divino. Conoscitore della Qabbalah, egli aveva ben presente il mito della lingua di Adamo, perduta a seguito dell'impresa di Babele.<sup>236</sup>

Postel era stato a Roma dal 1544 al 1547, allorché aveva tentato di divenire Gesuita, ma era stato estromesso dall'Ordine per la sua mente eccessivamente fertile. Qui aveva conosciuto il Widmanstetter, discepolo di Egidio da Viterbo, e aveva potuto documentarsi sull'opera di quest'ultimo; quanto a quella di Annio, essa era stata edita in Francia sin dal 1512.<sup>237</sup> Postel era comunque ben conosciuto ed apprezzato in Italia, ed era perciò comprensibile che a lui si rivolgesse il Giambullari nel 1549, per veder sostenute le proprie tesi; a tal scopo gli inviò quindi la primizia del frammento di Atheneo da lui scoperto.<sup>238</sup>

La grande opera dell'entusiasta Postel non si fece attendere,<sup>239</sup> avvalendosi di ps.Beroso e ps.Manethone (un tempo respinti) e facendosi forte di Atheneo, egli concepì quindi la propria fantastica dottrina che da questo momento, assieme alla "restituzione" del 1547, e, più tardi, all'immutazione del 1552, diviene l'argomento eternamente ripetuto, con leggeri spostamenti d'accento, nella sua debordante produzione letteraria.<sup>240</sup>

Brevemente riassunta, tralasciando tutte le vicende non strettamente pertinenti al nocciolo della questione, la "storia" di Postel si articola nel modo seguente. Da Noè, che dall'Armenia approda in Italia, la triplice discendenza vede assegnarsi il mondo: a Jafet tocca l'Europa, a Sem l'Asia, a Cam l'Africa. Jafet fu detto anche Attalo (da cui gli Itali) e Atlante: di qui l'Atlantide mitica di Platone, dietro la quale compare, importantissima per Postel, l'America.

I primi uomini furono detti Galli, da *Gal*; il primogenito di Jafet (per Postel la legge salica e il diritto di primogenitura sono fondamentali) fu Gomer, da cui i Gumbri o Umbri, primo popolo d'Italia; e i Cymri o Cimbri, detti anche Gemrani o Germani (secondo altra versione, i Tedeschi sono gli Ashkenaziti, da Ashkenaz, primogenito di Gomer). Galli e Germani sono dunque fratelli, ma i Galli sono preminenti come elemento spirituale; i Germani sono l'elemento carnale, e molte volte furono ingiustamente nemici dei Galli. I Galli, con

<sup>233</sup> Per i dettagli, cfr. Dubois, cit., pp. 23-39.

<sup>234</sup> *ivi*, pp. 20-21.

<sup>235</sup> *ivi*, pp. 38-39.

<sup>236</sup> Il mito della lingua originaria e della sua perdita, è trattato in dettaglio dal Simoncelli, cit.; fuori dall'ambiente cabalistico tuttavia, in particolare nell'ambiente fiorentino ove aveva un illustre rappresentante nell'Alighieri, la perdita di questa lingua era considerata soprattutto come un fenomeno di degenerazione progressiva (il Simoncelli sottolinea il rapporto di questa concezione con l'aristotelismo). Inoltre, l'importanza della lingua di Adamo nella Qabbalah, va oltre quella di una lingua unica originaria; essa non costituisce infatti soltanto un mito linguistico, ma il mito di una lingua *ove i nomi aderiscono alle cose, "sono" le cose*. Siamo perciò in presenza di un realismo estremo, come l'abbiamo già incontrato in quell'accezione del Neoplatonismo che fonda la magia cerimoniale.

<sup>237</sup> La tesi che Postel conoscesse l'opera di Egidio è stata avanzata dal Secret, ed è generalmente condivisa perché del tutto ragionevole. Widmanstetter, discepolo di Egidio e conoscitore diretto della Qabbalah, accentuò l'interesse di Postel per l'argomento, che quest'ultimo aveva conosciuto nel corso del suo primo viaggio in oriente nel 1536. Cfr. F. Secret, *Le Zohar chez les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris-La Haye, Mouton, 1964; id., *Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, cit., pp. 121-123; p. 173; id., *Guillaume Postel et le Pantopaeon*, R.H.R. 165, 1964, pp. 204-205.

<sup>238</sup> Simoncelli, p. 53 sgg.; Cipriani, *Introduzione* cit., loc. cit. e p. 18.

<sup>239</sup> I contatti tra Giambullari e Postel risalgono al periodo nel quale quest'ultimo era ormai a Venezia (dove rimase dal 1547 al 1549, quando partì per il suo secondo viaggio in oriente, del 1549-1550). Il testo di Postel, il *De Etruriæ regionis, etc.*, cit., fu stampato a Firenze dal Torrentino nel 1551. I lineamenti di questa "storia universale" sono già presenti in precedenti opere, come, ad esempio, il *Candelabri typici, etc. interpretatio*, stampato a Venezia nel 1548, e sono quelli che abbiamo già visto in altri autori: venuta di Noè in Italia, primogenitura di Jafet e poi di Gomer, antichità degli Umbri/Gumbri o Gomeriti e dei Galli, da *Gal*, parola ebraica per i flutti del Diluvio, etc. Qui però la dottrina è sviluppata pienamente con dettagli fondati sulle etimologie fantastiche che traggono origine da un nucleo di lontana ascendenza (Giuseppe Flavio per il rapporto di Gomer con Italia, Francia e Germania) inserito in una logica storica tutta agostiniana.

<sup>240</sup> Nei testi da noi consultati e riportati in Bibliografia, posteriori al *De Etruriæ regionis*, si ritrova praticamente ovunque, in forma diffusa o condensata. I testi che maggiormente sviluppano l'argomento della primogenitura franco-germanica (e, in Italia, umbro-etrusca) unitamente a quello della filiazione delle lingue dall'ebraico, sono il *De Faenicum litteris*, Parigi, apud Martinum Iuvenem, 1552; il *De Originibus seu de varia, etc. incognita aut inconsiderata historia, etc.*, cit.; il *Cosmographicae disciplinae compendium*, *ivi*, 1561. Quanto alle oscillazioni, esse sembrano legate al bisogno e alla speranza di protettori; il primo testo, dedicato a Cosimo I dei Medici, è decisamente anti-imperiale (Postel pensa principalmente sempre al ruolo del re di Francia come capo naturale della coalizione che convertirà il mondo unificandolo); ma nel *Cosmographicae disciplinae compendium*, dedicato a Ferdinando I d'Austria, la posizione di Postel è evidentemente diversa. In *De ce qui est premier pour reformer le monde*, del 1566 (pubblicato in Dubois, cit.) Postel giunge poi persino a posizioni filospagnole (cfr. pp. 170-171 nel testo; n. 109, p. 173) perché in quel periodo egli sta lavorando ad un'opera promossa dal re di Spagna Filippo II. A Postel, come a tutti i suoi contemporanei umanisti, interessa essenzialmente *la propria visione* che, per il resto, spera di veder promossa da un protettore la cui figura è soggetta a variare con le situazioni. Tra i testi da noi consultati, ricordiamo inoltre la presenza sostanziale dell'argomento in *Le trésor des prophéties de l'Univers*, cit., testo del 1566 nel quale la trattazione è molto diffusa; in *Les tres merueilleuses, etc.*, cit; nel *De universitate Liber* (Parigi, 1552, che abbiamo consultato nella 2ª ed. del 1563, *ivi*, apud Martinum Iuvenem, e nella 3ª di Leiden, J. Maire, 1635); in *De ce qui est premier pour reformer le monde*. Per una bibliografia completa su Postel, cfr. Bouwsma e Kuntz, cit.; la bibliografia dei manoscritti in particolare è stata curata dal Secret, *Bibliographie des manuscrits de Guillaume Postel*, Genève, Droz, 1970. Il Secret è autore di un gran numero di studi su Postel.

i loro Druidi che conservano le tracce della primitiva sapienza noachica, sono il più religioso dei popoli. A loro, per diritto di primogenitura, spetta il diritto all'impero del mondo; i discendenti di Sem furono però quelli che conservarono l'originale lingua ebraica, dalla quale vennero l'arameo e l'arabo.

L'ebraico, la lingua sacra di Noè, era la sola lingua di verità; aveva però una "lingua esterna" che era quella samaritana, dalla quale discesero la fenicia, la gallica, la latina e la greca; entrambe le lingue, ebraico e samaritano, erano state ispirate da Dio ad Adamo. Dunque in Gallia, per la logica della discendenza, si scrisse molto prima che in Grecia; i Galli, primogeniti del mondo, sono anche i principi dei filosofi: la vera sapienza infatti, non è quella mondana, ma quella religiosa.

La Toscana si chiamò Etruria da Assyria-Aturia-Eturia; là, Noè, che prevedeva i 12 Apostoli, istituì i 12 Lucumoni e tramandò il sapere della Qabbalah. Dall'etrusco derivò il latino; la civiltà e la religione etrusca è quindi più antica e più grande di quella romana. Quanto all'Atlantide, i cui abitanti sono un relitto dei primi uomini approdativi, essa potrebbe esser rivendicata dai Francesi, che vi sono approdati dopo gli Spagnoli; il diritto di costoro risale però alla loro discendenza da Tubal, 5° figlio di Jafet, e dunque con minori diritti rispetto a Gomer.

Si noti qui un particolare: nella divisione delle storie giapetiche e semite, si può scorgere la distinzione tra potere politico e potere religioso.<sup>241</sup> Quanto ai Camesiti, le loro vicende sono importanti per sottolineare la posizione radicalmente anticlassica di Postel.

La stirpe maledetta, diffusasi tra l'Africa e l'Europa, è infatti progenitrice degli Egiziani e dei Greci, ed è responsabile dell'odioso Impero romano. Cam, che s'identifica con Chrono e Saturno, tornò in Italia a chieder perdono a Noè; questi gli consentì di vivere nascosto sotto il nome di Saturno. Nascosto, in ebraico si dice *lat*, d'onde Latini; Cam voleva impadronirsi dell'Italia, e ne resta il ricordo nel nome della città di Camerino. L'impresa più efferata fu però la fondazione della città di Saturnia, dalla quale partì la ribellione del tiranno Romolo; in seguito, i Romani "comesiti", con l'aiuto di Satana e dei Greci, pervennero alla fondazione dell'Impero, dopo aver cacciato dall'Italia Galli e Cimbri.

I Greci furono responsabili della corruzione dell'antica religione, grazie alle loro favole e al loro vano sapere: ad esempio, la favola di Deucalione e Pirra non è che un ricordo alterato del Diluvio; Idea, madre degli Dei, non è che Vesta, la moglie di Noè; Platone non fa che derivare il proprio sapere da quello ben più alto di Mosè; non soltanto la lingua greca è un lontano derivato di quella originaria ebraica, ma la stessa scrittura, portata in Grecia da Cadmo, era praticata ben prima dai Galli, i cui sacerdoti, i Druidi, conoscevano l'antica sapienza religiosa che l'intervento di Satana -eterno alleato dei comesiti greci e romani- corrippe con l'introduzione dei sacrifici umani.

Quel che soprattutto fu operato dai Greci, fu la corruzione della storia, che essi interpretarono a partire dalle loro etimologie, in luogo delle vere etimologie, che dovrebbero costruirsi sulla lingua ebraica, avendo così la chiave della "vera" storia: una storia di verità, che dall'ebraico *emeth*, verità, dovrebbe dar luogo alla scienza dell'emithologia, non dell'etimologia, secondo la corruzione greca della parola.<sup>242</sup>

L'obbiettivo cui punta Postel con la sua fantastica storia universale è dunque molto preciso: affermare in modo congiunto e inscindibile la superiorità della religione sulla filosofia; dell'ebraico -e delle lingue ritenute ad esso più vicine- sul greco; di una Chiesa conciliare sul Papato; delle nazioni sull'Impero; di Francesi e Tedeschi sugli Italiani e gli Spagnoli; della cultura antirinascentista e anticlassica sul classicismo umanista.<sup>243</sup> In questo senso il Postel dev'essere considerato, insieme ad Annio e agli altri che in quei decenni fondavano il mito etrusco, fondatore del mito celtico, destinato ad un lungo seguito. Il Dubois<sup>244</sup> ha raccolto le testimonianze di questo mito, che si può anche definire celto-germanico per il ruolo parallelo delle due nazioni, sottolineando come in esso il "vieux Gaulois" assuma, sul piano dell'antiumanesimo, lo stesso ruolo del contemporaneo "buon selvaggio" nato dalla scoperta dell'America. Sul piano culturale infatti, la ricerca di

<sup>241</sup> Questa è l'opinione del Bouwsma, pp. 181-183, dal quale dissente la Kuntz, *Guillaume Postel and the Universal Monarchy*, cit. p. 245 in n. 67, che ricorda la struttura teocratica del pensiero di Postel. In effetti, entrambi gli autori colgono aspetti reali del pensiero di Postel, che sono contraddittori per la sua intrinseca contraddittorietà, essendo esso libertario e teocratico al tempo stesso, come quello ismailita. Ciò che Postel nega, anche rivendicando il primato del Concilio sul papa e sognando un Papa angelico che non ha leggi, è il primato universale del Papato unito a quello dell'Impero, grazie a quell'interdipendenza Chiesa/Stato che egli intuì fondata sulla normativa etico-sociale. Attenzione però: questa accade in un mondo non "restituito". Quando la verità esteriore sarà sostituita da quella interiore raggiunta nella "Restituzione", l'uomo risorto non avrà motivo di esistere se non in uno Stato universale "materno" e portatore di una verità assoluta, quella annunciata da Postel/profeta/Papa angelico. Libertario nella situazione contingente, in nome di una verità opacizzata nella.....*Shari'a* (ci si perdoni l'ardito accostamento) Postel non può che essere *naïvement* teocratico in un mondo restituito alla Verità assoluta della quale egli è profeta; una verità che egli misticamente legge nell'Assoluto dietro il velo falsificante della storia, opera condizionata nei fatti e nella conoscenza dalla "*græca fabulositas*", cioè dalla cultura classica, schermo ideologico del dominio. Il progetto ideologico di Postel è strettamente dipendente da un'ontologia che richiama il neoplatonismo islamico, quindi l'Ismailismo e le altre eresie islamiche da lui conosciute, ma anche il cosmo alchemico (Postel conosceva l'alchimia) così come lo analizzeremo in Paracelso, che da quel neoplatonismo discende.

<sup>242</sup> Cfr. F. Secret, *L'émithologie de Guillaume Postel*, cit. Così il latino *veritas* dovrebbe dirsi *berritas*, dal radicale ebraico per "pozzo", perché la verità si estrae dal pozzo, cioè dalla terra: cfr. pp. 404-405 nel testo e in n. 93.

<sup>243</sup> Per quanto espresso *supra* in n. 241, ci sembra tuttavia parziale vedere in Postel un rivoluzionario alla stregua dei repubblicani fiorentini, che pure sono in contatto con lui, come sembra propenso a credere il Simoncelli, cit., p. 115 sgg. È indubbiamente vero che Postel ha sempre condannato i 4 Regni, da quello di Nembrotte a quello di Cesare, come fondati sull'empietà; ma è anche vero che egli *ne sogna un altro*, ancorché "restituito". Per una comprensione più approfondita dell'utopia politica di Postel e dei suoi vistosi limiti come ideologia "libertaria", cfr. C.G. Dubois, *Une utopie politique de la Renaissance française*, *L'information littéraire*, 20, 2, 1968.

<sup>244</sup> *Celtes et Gauloises, etc.*, cit., pp. 84-101, ma anche pp. 45-54.

Postel s'inserisce, alimentandolo, nel filone anticlassicista e antiumanista che in Francia si oppone alla Pléiade.<sup>245</sup>

Un effetto analogo si registrò anche in Italia, dove naturalmente l'atteggiamento anticlassico e antirazionalista fu ospitato nell'ambito del mito etrusco, ma con precisi riferimenti alla "storia universale" di Postel, che, come abbiamo visto, si affianca ad Annio nell'esaltazione del primato etrusco. Particolarmente interessanti sono gli influssi diretti che la sagace ricerca del Bredekamp<sup>246</sup> ha rintracciato nello straordinario progetto dell'anticlassico, antirazionalista, antispannolo, antipapale e anti-imperiale, Vicino Orsini; nel suo "Sacro Boscho" di Bomarzo, un capolavoro assoluto del Manierismo.

Vicino non è perfettamente in linea con Postel: nel suo progetto rientra infatti anche la glorificazione dell'Ermetismo, e quindi anche della linea egittizzante e pagana che include Ermete Trismegisto, Osiride, e Pan (Vicino era un seguace di Epicuro). Tuttavia egli fonda il proprio microcosmo artistico sugli elementi stessi del mito di Annio e di Postel: il primato etrusco, la figura di Giano/Noè; e su due figurazioni che sono tipicamente postelliane. La prima di esse è la maschera azteca che dominava, accanto all'originario laghetto (un ricordo di Tenochtilan?) in una zona non lontana e, sul percorso ideato, immediatamente precedente le false vestigia etrusche. La seconda è costituita dal gruppo scultoreo dell'elefante che abbatte il legionario romano; l'elefante è simbolo dell'India, luogo non lontano dal paradiso terrestre, ove meglio si è conservato il ricordo della religione primigenia -ricordiamo il concetto di religione naturale che riguarda anche gli Amerindi- non adulterata, come in Roma, dall'odiata *græca fabulositas*.<sup>247</sup>

Sul piano artistico tuttavia, si può ben comprendere l'affinità tra la cultura manierista della prima generazione, religiosamente tormentata e perciò estranea all'olimpicità classicista, e il pensiero di Postel: in entrambi i casi si rifiuta un'armonia che appare tutta esteriore, per inseguire un ordine segreto delle cose. Sembra infatti ormai acquisito che lo sviluppo del primo Manierismo -Rosso, Pontormo, Beccafumi, Parmigianino- sia da collegarsi a dominanti interessi religiosi, nell'ambito di una religiosità che pone al centro l'uomo con la sua "gettatezza" e la sua tensione al "ritorno", una vicenda che passa più per Gerusalemme che per Atene, ricca di accenti esoterici ed alchemici, influenzata dalla Riforma e da Dürer, che indusse persino sospetti di Luteranesimo su uno dei suoi maggiori protagonisti, il saturnino Pontormo.<sup>248</sup> Alchimista fu il Parmigianino, la cui morte precoce diede adito a sospetti sugli esperimenti che egli andava compiendo; l'alchimia si rivelò, nell'analisi del Fumaroli, un nemico della restaurazione classicista all'inizio del XVII secolo: vedi al riguardo quanto egli sottolinea sul significato allegorico di Atalanta nella pittura di Guido Reni e nelle illustrazioni dell'*Atalanta fugiens* di Michael Maier.<sup>249</sup> Come abbiamo avuto occasione di ricordare, anche Postel è vicino all'alchimia, una disciplina che egli conosce, che fonde con la Qabbalah, e che ha presente nella struttura stessa del suo pensiero, il cui obiettivo è l'armonia degli opposti, riassunti nella dualità maschile/femminile.

Quest'ultimo aspetto del suo pensiero, come abbiamo ricordato, si risolve nel mito del Messia/donna impersonato dalla veneziana Giovanna, e nell'incredibile vicenda dell'immutazione a partire dalla quale Postel tenne i conti dell'avvento del Millennio.<sup>250</sup>

Ora, la vicenda da lui gridata ai quattro venti, gli costò un processo per eresia al termine del quale, nel 1555, gli fu risparmiata la vita grazie alla diplomazia degli inquisitori che lo dichiararono folle (*amens*);

<sup>245</sup> *ivi*, p. 41.

<sup>246</sup> H. Bredekamp - W. Janzer, *Vicino Orsini e il Sacro Bosco di Bomarzo. Un principe artista ed anarchico*, Trad. di F. Pignatti, Roma, Edizioni dell'Elefante, 1989.

<sup>247</sup> *cf. ibi*, p. 113, pp. 129-132; p. 153, e le relative note; la carta alle pp. 392-393 e, *passim*, gli episodi della vita politica dell'Orsini antispannolo. *Cfr.* inoltre il Bouwsma, *cit.*, p. 209, le cui affermazioni sono richiamate all'attenzione dal Bredekamp. L'arte del Nuovo Mondo, sciaguratamente distrutta dalla rozzezza dei *conquistadores*, sollevò notevole interesse tra gli intellettuali italiani, perché fu subito evidente alla cultura il suo altissimo livello, anche se essa veniva da popoli che la visione eurocentrica del classicismo e del Razionalismo poteva considerare soltanto "primitivi". Il ruolo della scoperta non deve essere sottovalutato, per i grandi interrogativi che pose agli intellettuali europei: vi fu uno stimolo a ripensare le radici stesse dell'eurocentrismo, e il loro valore normativo.

<sup>248</sup> *Cfr.* il recente Catalogo della Mostra *Pontormo. Disegni degli Uffizi*, di G. Falciani, Firenze, Olschki, 1996; l'autore insegue le fortune e le sfortune dell'artista che, nonostante l'amicizia dei Medici e l'alta considerazione di Michelangelo, ebbe problemi per il sospetto d'eresia che lo circondava. La presenza di questa controcultura alla radice del primo Manierismo è messa in luce anche da A. Pinelli, *La bella maniera*, Torino, Einaudi, 1993, che sottolinea l'opposto atteggiamento del successivo e minore Manierismo cortigiano. Vedi anche i vari saggi nel Catalogo *L'officina del Manierismo*, Venezia, Marsilio, 1996, ove si pongono ad *incipit* della temperie Savonarola e la Prima Repubblica (1494-1512) oltre ai noti influssi germanici.

<sup>249</sup> M. Fumaroli, *La scuola del silenzio. Il senso delle immagini nel XVII secolo*, trad. di M. Botto, Milano, Adelphi, 1995, p. 259 sgg., in particolare pp. 282-286. *L'Atalanta fugiens* di Michael Maier, splendidamente illustrata con 52 incisioni di Matthaeus Merian il vecchio, uscì ad Oppenheim per De Bry nel 1617; un facsimile è stato edito nel 1964 da Bärenreiter, Kassel-Basel. Maier fu un Rosicruciano, vale a dire un difensore della cultura della tolleranza, così come essa era fiorita alla vigilia della follia della Guerra dei Trent'anni, che per prima cosa spazzò via quel mondo, vissuto tra la Corte del Palatinato e quella di Praga. A questa cultura si oppone ora, in arte, il nuovo classicismo, che torna a rivolgersi ad Aristotele. Sull'antiaristotelismo dell'estetica manierista, *cf.* C. Vasoli, *Estetica e letteratura fra Quattrocento e Cinquecento*, in M. Duffrenne - D. Formaggio, Trattato di estetica, vol. I, Milano, Mondadori, 1981, p. 155 e pp. 160-164.

<sup>250</sup> Secondo Postel trascorsero 1656 anni dalla Creazione al Diluvio ("un tempo" di Daniele); 828 anni dal Diluvio alla rivelazione del Sinai ("mezzo tempo") e "due tempi" di 1547 anni ciascuno, il primo dal Sinai alla Crocifissione (che avviene dunque nel 4031) e l'altro dalla nascita di Cristo all'incontro di Postel con Giovanna, nel 1547 a Venezia; l'inizio della nuova umanità data da questa sua Restituzione, che avviene giustappunto alla metà del 6° giorno (del 6° millennio) cioè in coincidenza col momento in cui il *Genesis* fissa la creazione di Adamo. A questa data egli nasce dunque come Adamo restituito. Secondo il calcolo tradizionale di Ireneo, se ne potrebbe dedurre l'avvento dell'Anticristo e la sua sconfitta nel 2000 circa, e dopo di allora il Millennio di felicità terrena; soprattutto occorre notare che Postel si sente già *dentro* un processo iniziato; a lui non sembra di profetare, ma di constatare un'evidente realtà.

come tale egli fu poi ritenuto da molti, anche perché i suoi scritti, più che ereticali, apparivano ai suoi giudici essenzialmente incomprensibili. Come nota il Bouwsma,<sup>251</sup> egli però non può esser considerato un folle: se quello fu il giudizio, ciò fu dovuto più che altro all'incapacità dei suoi contemporanei di comprendere il suo pensiero.

La struttura del pensiero di Postel era infatti quella del pensiero cabbalista, e altrettanto importanti si direbbero in esso le influenze mutate dall'eterodossia islamica. Ciò che egli diceva era quindi letteralmente inaudito in occidente, tanto più che, come nota il Bouwsma, egli era "quite lacking in any real critical sense";<sup>252</sup> era privo di senso delle proporzioni e della prospettiva. Se ci è consentito di ripetere il concetto con parole più adeguate al senso della nostra ricerca, egli era semplicemente un utopista radicale, del calibro di quelli che, nell'Islam, avevano annunciato la Grande Resurrezione. Si può anche definire "folle" una tale persona, se lo si vuole, nell'ambito della nostra cultura: qui si tratta comunque di un "folle" la cui "follia" altro non è che una rigida consequenzialità. Il rigido -e perciò ingenuo- razionalismo con il quale egli collega e accorda tutto con tutto, è il tratto esteriore più evidente del suo procedere: una struttura di pensiero che ormai siamo usi frequentare, quella del pensiero emarginato. La sua logica è quella neoplatonica del ritorno all'Uno, dal quale discende la Babele storica del molteplice; il suo Uno è perciò giustamente altrove rispetto all'unità imposta dalla violenza del dominio, dal papa e dall'imperatore, eredi politici e ideologici dei grandi imperi della storia, a partire da quello assiro.

Il suo Uno è intelletto che non può non coincidere con la ragione, e che perciò s'imporrà con la forza dell'evidenza; magari con la forza *tout court* se qualche malvagio insisterà a negare l'evidenza che il profeta Postel legge con assoluta chiarezza nella storia, grazie al *bâtin* emithologico. Perciò la concordia non potrà che essere totale: concordia degli uomini tra loro e con Dio come conseguenza della concordia dell'uomo con se stesso, cioè di Spirito e materia (tema alchemico); di intelletto e ragione; di maschile e femminile (altro tema alchemico). Tutto corrisponde a tutto, e perciò *nulla diventa più ovvio* del rinascere di Postel da una *syzygie* Cristo/Giovanna, come nuovo Adamo rivestito dal corpo spirituale della nuova Eva. Ciò che per gli altri era incomprensibile e folle, a lui sembrò del tutto evidente, consequenziale, necessitato. Postel fu definito "cloaca di tutte le eresie": eppure, nel 1555, lasciò Vienna e l'imperatore per correre spontaneamente a Venezia, al processo, per difendere le proprie tesi che riteneva perfettamente ortodosse.

D'altronde l'assunzione di un corpo spirituale, il fenomeno che Postel definì la propria immutazione e in base al quale si definiva "restitutus" e nuovo Elia -Elia ed Enoch erano stati resi celesti *con i loro corpi*- era argomento di un dibattito ampiamente ricorrente nello Spiritualismo riformato -a cominciare dalla dottrina di Schwenckfeld- ma anche in alchimia. Postel si mise infatti in contatto con Schwenckfeld, difese Serveto -altro esponente della dottrina che il corpo di Cristo fosse un corpo spirituale- e conosceva bene l'alchimia. Questa dottrina, che ha una risonanza "gnostica", nasce dall'alchimia spirituale come superamento del dualismo di spirito e materia; scopo dell'opera è infatti la spiritualizzazione della materia e perciò l'assunzione del "corpo glorioso", che nel mondo occidentale diviene "cristificazione" dell'adepto.

L'argomento è stato esaminato dalla Kuntz,<sup>253</sup> e si può notare come la dottrina di Postel di un nutrimento spirituale del corpo (spirituale e non: spirito e materia non sono affatto separati) attraverso un cibo (la comunione) al tempo stesso spirituale e materiale, ricalchi essenzialmente la dottrina di Paracelso così come l'abbiamo già messa in luce.<sup>254</sup>

Convinto di aver compiuto l'opera, e cioè di essersi "cristificato", rappresentando quindi il primo episodio della generale Restituzione, Postel non trovò nulla di strano in quello che definì il "miracolo" di Laon: nel 1566 egli guarì un'ossessa, liberandola dal demonio con l'ostensione dell'Ostia. Nella sua reclusione al Monastero di S. Martin des Champs, dove egli fu custodito dal 1564 alla morte, nel 1581, egli aveva avuto infatti una qualche libertà di movimento; questo "miracolo", compiuto in uno dei suoi spostamenti, rappresentò per lui l'inizio dell'attesa "quarta età", quella preannunciata dalla sua immutazione.

In attesa di questa imminente età, egli sembra anche aver operato per costituire una setta;<sup>255</sup> quanto alla sua millenaristica fede nell'avvento prossimo di tale età, non si deve dimenticare che egli si definiva mago e astrologo,<sup>256</sup> esperto cioè in due scienze abitualmente diffuse e praticate in quel secolo, non disgiunte dall'alchimia.<sup>257</sup> Come astrologo, egli attendeva la grande congiunzione di Saturno e Giove, con la quale il 9° decennio del secolo avrebbe visto straordinari cambiamenti: un'attesa comune ai suoi giorni, che non rende Postel un eccentrico.<sup>258</sup>

<sup>251</sup> cit., pp. 165-171.

<sup>252</sup> *ivi*, p. 167.

<sup>253</sup> *Guillaume Postel*, cit., p. 143 sgg., e più specificamente nell'Appendice II (pp. 238-244) dal titolo "Postel on the highes Grade of Nourishment".

<sup>254</sup> Cfr. *L'utopia alchemica, etc.*, cit; nel presente testo cfr. al cap. successivo. Sulla dottrina di Schwenckfeld, che esporremo nel cap. 4°, *infra*, cfr. A. Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes*, Paris, Colin, 1955, p. 15 sgg.

<sup>255</sup> Kuntz, cit., pp. 165-167.

<sup>256</sup> *ivi*, pp. 168-171.

<sup>257</sup> Il mago è, per Postel, colui che scopre l'oro puro, cioè che compie l'operazione alchemica: cfr. *ivi*, p. 170.

<sup>258</sup> *ivi*, p. 166. Sull'importanza di questa congiunzione, e sull'affollarsi di profezie sulla fine del mondo nel XVI secolo, centrate sul 9° decennio -discussione che coinvolge anche Tycho Brahe- cfr. M. Aston, *The Fiery Trigon Conjunction. An Elizabethan Astrological Prediction*, Isis 61, 1970. Altre previsioni astrologiche catastrofiche erano già state messe in rapporto, precedentemente, con il Bauernkrieg; nel secolo successivo Osiander rinnovò la previsione gioachimita, calcolando i 1260 anni a partire dal 412 (saccheggio di Roma ad opera di Alarico) e aggiungendovi,

Quanto alla setta, essa sembra forse costituire un precedente del fenomeno rosicruciano,<sup>259</sup> rapporti mediati tra Postel e i Rosicruciani non sono improbabili, e lo stesso Postel presenta qualche analogia con John Dee, la cui influenza sui Rosicruciani è stata fondatamente sostenuta.<sup>260</sup>

Un ultimo cenno merita la definizione, data dallo stesso Postel, del futuro assetto politico-sociale universale da lui sognato, che la Kuntz così estrae da un manoscritto: “Democrazia senza Ochlocrazia, Aristocrazia senza Oligarchia, e Monarchia senza Tirannia”.<sup>261</sup> Questo carosello di ossimori ha la sua ragion d’essere del tutto ovvia se ci si pone sul piano di Postel: esso è il risultato dell’*armonia degli opposti* che è il vero e proprio risultato del trasferimento dell’utopia in terra, pretesa storicizzazione d’un evento metastorico che segna l’inizio e la fine d’una ierostoria circolare, neoplatonico/gnostica. Manca tuttavia un fondamentale ossimoro, che resta nel non-detto ma che regge tutta la costruzione: *teocrazia e liberazione dell’individuo*, l’impossibile binomio che fonda la Grande Resurrezione ismailita, nella quale scompare la Legge con i suoi obblighi e divieti, e ciascuno è radicalmente libero di esprimere...la propria totale appartenenza all’Assoluto. Questo *adýmaton* non è che la conseguenza d’un utopismo radicale che perde di vista la prospettività della storia: l’altro vi si appiattisce nel medesimo, rivelando ancora una volta la subalternità del pensiero utopico al Razionalismo: l’Utopia (con la maiuscola) ne è l’altra faccia.<sup>262</sup>

Ancora una volta la concezione magica del cosmo,<sup>263</sup> che fondamentalmente è la concezione di un uomo in grado di operare secondo la propria natura divina, direttamente nella divinità del cosmo *senza l’attrito dell’alterità*, senza l’attrito della materia e perciò *della contingenza e del desiderio altrui, senza l’attrito della storia*, rivela la propria costituzionale ambiguità. Sotto questo profilo il pensiero di Postel non deve definirsi contraddittorio perché incoerente, ma perché *troppo coerente*, esattamente come ogni teocrazia, come ogni pretesa di trasferire l’Assoluto in terra: *come ogni dire che ignori l’ideologicità del proprio detto*. L’utopia vera (con la minuscola) è per sua natura condannata ad essere ineffabile, in quanto mutevole fantasma del desiderio che traluce soltanto nel non-detto.

D’altro canto si deve osservare che la dottrina dell’unità iniziale e finale del genere umano, oltreché da presupposti metafisici e religiosi, gli era confermata dalle sue personali osservazioni di coltissimo viaggiatore. Nelle sue peregrinazioni d’oriente, egli venne a contatto non soltanto con le molte sette shi’ite, ma anche con sette apertamente sincretiste, criptocristiane e criptogiudaiche, che pullulavano in quel crogiolo irano-mesopotamico-ellenistico-bizantino incorporato dall’Islam e in esso ribollente per il lievito della profezia continua; è abbastanza normale quindi che quel mondo gli apparisse come testimonianza di un’antica unità, tale da coinvolgere anche Magi e Brahmani. Postel scopre, sotto l’Islam, l’eresia giudaico-cristiana,<sup>264</sup> scopre la reciproca permeabilità delle dottrine, e dedica quindi, sulla base di una *convincione storica* (non di un’astratta Ragione) le proprie energie ad elaborare piani di confutazione e di convincimento dei Musulmani.<sup>265</sup>

Queste energie si alimentavano dall’insoddisfazione per il presente ed erano tese al futuro: “*Infinitum est præteritum respectu instantis, quoque nunquam uti licet. Præsens in potestate esse videtur: sed*

---

dal 1672 al 1688, 16 anni di lotta con l’Anticristo: cfr. A. Osiander, *Coniuncturæ de ultimis temporibus ac de fine mundi ex sacris libris*, Nurnberg, I. Petreius, 1654. Sull’origine del mito astrologico della congiunzione Saturno-Giove, cfr. *supra* alla n. 28. Le profezie sulla fine del mondo nel XVI-XVII secolo occupano parte del testo generale della Reeves, *The Influence of Prophecy, etc.*, cit.

<sup>259</sup> Kuntz, p. 173 sgg.

<sup>260</sup> Cfr. la ricerca su John Dee e i Rosacroce della Yates, *L’illuminismo dei Rosa-croce*, cit. John Dee fu l’autore della *Monas Hieroglyphica*, Antwerpen, Guilelmus Silvius Typog. regius, 1564, opera nella quale egli elabora una dottrina dei segni in rapporto a concetti alchemici, astrologici, teosofici. La tendenza a condensare un sapere non concettuale in segni, ha largo spazio in Postel (Kuntz, cit. pp. 175-176) e la si ritrova, con analogie grafiche, nei Rosacroce. Va detto comunque che, a parte la specificità della trattazione di Dee, il quale cerca un simbolo in grado di esprimere al tempo stesso la dottrina del cosmo e quella del 1° e 2° Adamo (rispettivamente mortale e immortale, in quanto “cristificato”) cioè l’obbiettivo stesso dell’alchimia spirituale; tutta l’alchimia elabora da sempre simboli in grado di racchiudere il segreto della natura, dell’elemento, o del processo significato, e i suoi rapporti con altri elementi e/o processi. Il segno riportato dalla Kuntz a p. 176, in n. 552, raccoglie il triplice simbolo proposto da Dee (p. 23, r) per esprimere il duplice Adamo e la rinascita nel sacrificio di Cristo; esso racchiude l’alfa; il simbolo della terra; la croce, sacrificio di Cristo e quadruplicità simmetrica degli elementi; e l’omega dell’immortalità, che, capovolto, indica anche il fuoco, cioè lo Spirito: Corpo/Spirito, mortalità/immortalità, e Cristo al centro, rappresentano i riferimenti dell’opera.

<sup>261</sup> Kuntz, cit., p. 171.

<sup>262</sup> Cfr. *La Gnosi, etc.*, cit., p. 351.

<sup>263</sup> Parlare di Postel nell’ambito della concezione magica del cosmo, ha senso non semplicemente per il fatto che egli si definiva un mago, e pregiava magia, alchimia, astrologia e Qabalah. Il carattere “magico” del suo pensiero, è implicito nella struttura stessa del suo cosmo, quella del neoplatonismo medievale di ascendenza araba, che fonda ontologicamente la possibilità della magia. La divinizzazione dell’uomo, è in sé la massima operazione magica, quella dalla quale le altre discendono: vedremo ancora nel XVIII secolo un grande alchimista e cabbalista, Oetinger, sognare un’età dell’oro, analoga al quarto stato di Postel, nella quale un uomo divinizzato in un mondo tutto “restituito” opera per via di “magia”. In alchimia, il conseguimento dell’oro alchemico (la “cristificazione” dell’adepto) è il passo fondamentale grazie al quale il “restituito” “restituisce” l’intero cosmo: esattamente ciò che pensava Postel/Elia. L’aspetto “gnostico” di questo pensiero è evidente nell’identificazione del Sé con il divino, con l’*anima mundi*: trovare in sé la chiave per risolvere le contraddizioni del mondo è *psicologia gnostica*. Postel elogiava apertamente la magia, e con essa la sapienza delle religioni orientali, meno lontane dall’originario sapere adamico, perché la sua concezione del sapere era quella di una scienza di *ciò che è occulto ma costituisce l’ordine segreto di ciò che appare*: cfr. ad esempio, *Le trésor des prophéties de l’Univers*, cit., pp. 188-196.

<sup>264</sup> Cfr. *Descriptio Alchauræ Urbis*, cit: Maometto è un semiprofeta di padre arabo e madre ebrea, semigiudeo e semicristiano, che raccoglie i semicristiani eretici d’Arabia e i semigiudei Samaritani. Postel coglie molto bene il carattere sincretista dell’Islam (cfr. p. 186; p. 187 nn. 1-2).

<sup>265</sup> Cfr. ad esempio il ponderoso *De orbis terræ concordia*, cit.: il Libro II è dedicato alla confutazione, il Libro IV alla conversione; naturalmente Postel non dimentica di elogiare i Magi (p. 343) e di accusare di falso i Greci (pp. 278-279) Questa presa di posizione stabilisce, come già in Taziano, la rottura con la tradizione classica, in nome della “rivelazione orientale”; questo conflitto è il conflitto dei due saperi che percorre l’occidente e che non può essere eluso.

revera nil possumus in eo agere, quin praeteriret. In futuro sola felicitas est”.<sup>266</sup> Nel futuro essere e intelletto, vita e intelletto, sarebbero stati infatti tutt’uno;<sup>267</sup> e se questo suo futuro appariva come una teocrazia, Postel non era però un isolato: questa era stata già, nel quarto decennio del secolo, la prospettiva degli Anabattisti, e la convinzione comune che fosse giunto il momento della “Restituzione”, del ritorno cioè *alla società cristiana come progetto originario per l’Uomo*, per un uomo restituito alla propria divinità.

Quest’utopia era fondata integralmente sul mito del *Genesi*, sull’interpretazione “gnostica” della figura di Cristo portatore di un corpo spirituale, sul presupposto alchemico della “cristificazione” o della spiritualizzazione della materia, sulla lettura della storia come trasparenza d’una ierostoria entro lo schema testamentario. L’insieme di tali fattori è costitutivo d’una cultura dalle antiche radici, fondata essenzialmente sulla lettura del messaggio testamentario in chiave eterodossa, dove l’eterodossia consiste essenzialmente nel rifiuto di trasformare una “verità” esistenziale in una Verità oggettivata: in altre parole della sua conformazione entro gli schemi del razionalismo classico.

Non per nulla siamo in presenza di un pensiero che, sul piano della cultura, si esprime in termini antigréci, dà risultati anticlassicisti, si configura come antiaccademismo, ed è perciò, all’occasione, antiaristotelico, soprattutto in quanto antinormativo; un pensiero avvertito come pericoloso da una società fondata sulla normativa. Questo pensiero rappresenta una componente utopica ed eversiva della storia europea tra il XII e il XVII secolo; ci sembra di poter affermare che ciò non è senza rapporto con i grandi fenomeni di “razionalizzazione” intervenuti nella società europea in quel periodo, culminati con gli Stati assoluti del XVII secolo e con le loro tragedie. La storia di quei secoli è infatti storia di una progressiva emarginazione e condanna della diversità, e di eliminazione di radicate strutture in nome di altre sempre più astratte e “razionalmente” funzionali all’accentramento del dominio. Essa è dunque una storia che appare in contrasto sempre più stridente con i principi stessi sui quali la società affermava di fondarsi, che quindi vengono rivendicati in modo integrale, senza compromessi. Che ciò dia luogo a movimenti sociali o a percorsi individuali eccentrici, è cosa che dipende da vicende personali e da congiunture storiche e sociali: l’episodio del Bauernkrieg e quello di Münster hanno la loro specificità ma non sono diversi, come manifestazione del dissenso, da successive forme di separatismo religioso o dai ricorrenti calcoli millenaristi di intellettuali isolati, che tentano più o meno ingenuamente, come Postel, di portare dalla propria parte gli esponenti del potere.

Un altro percorso individuale in controtendenza, diverso da quello di Postel ma come quello ancorato a presupposti rinascimentali e prerinascimentali che vanno facendosi sempre più inattuali nell’era delle grandi razionalizzazioni, è quello di Giordano Bruno.<sup>268</sup> Sotto questo profilo il Nolano potrebbe già definirsi un grande attardato; eppure la sua denuncia ossessiva dell’aristotelismo mostra la vitalità del pensiero rinascimentale nell’aprirsi a nuove soluzioni, che assumono in lui anche i toni dell’inaudito per la loro audacia, e ne fanno, per altri aspetti, un moderno.

Rinunciando sin d’ora ad una trattazione organica del suo pensiero, troppo impegnativa per poter esser chiusa in brevi note, vogliamo toccare in modo puramente rapsodico alcuni aspetti a nostro avviso importanti per mettere in luce la forte tensione libertaria, del resto pagata con il rogo. Ci sembra questo infatti il punto essenziale da sottolineare, e con esso la modernità degli esiti, più che non le componenti “magiche” destinate di per sé ad esser ripetitive di altri precedenti.

Un primo aspetto che colpisce, è il rapporto che Bruno pone tra la materia e la forma.<sup>269</sup> La sua dottrina non è nuova: ha precedenti antichi in Avicbron e David di Dinant, che egli stesso cita espressamente;<sup>270</sup> tuttavia assume un’importanza del tutto nuova nel contesto nel quale essa si cala.

<sup>266</sup> *ivi*, p. 124.

<sup>267</sup> *ivi*, p. 259.

<sup>268</sup> Un testo generale che costituisce un’ottima guida al pensiero di Giordano Bruno, è quello di M. Ciliberto, *Giordano Bruno*, Bari, Laterza, 1990 (U.L. 1992). Un testo molto interessante, ma da recepirsi con una buona dose di cautela, è quello assai noto della Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, *ivi*, 1981, 2<sup>a</sup>. La Yates sopravvaluta, a nostro avviso, gli aspetti della cultura magica in Bruno, a scapito di altri molto più interessanti, quasi finalizzando il proprio testo a far di Bruno l’antecedente della Massoneria e dei Rosicruciani. In tal senso ella insiste molto sul suo “ermetismo” come premessa alla tolleranza, perseguita, in quei decenni tragici, dalle due confraternite; a nostro avviso tuttavia, le premesse allo sviluppo del pluralismo a partire dal pensiero di Bruno, si trovano nella sua concezione multicentrica del cosmo, che con l’Ermetismo non ha nulla a che vedere. Sempre della Yates, cfr. gli altri saggi raccolti in *Giordano Bruno e la cultura europea del Rinascimento*, Intr. di E. Garin, Bari, Laterza, 1988; e, ancora, *L’arte della memoria*, Torino, Einaudi, 1972, alle pp. 183-213 e 225-296. In ogni caso la ricerca della Yates mira a connettere Bruno con John Dee, e attraverso questa connessione stabilire il rapporto con gli sviluppi rosicruciani. Sull’antiaccademismo di Bruno, cfr. anche M. Ciliberto, *Asini e pedanti*, *Rinascimento* 24, 1984; sulla sua modernità, M. Stadler, *Unendliche Schöpfung als Genesis von Bewußtsein*, Ph.J. 93, 1986; sulla cosmologia, un elemento fondamentale del suo pensiero, A. Ingegno, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, Firenze, La Nuova Italia, 1978; D. Fraccari, *L’impostazione antimatematica del problema della natura nella “Cena delle ceneri” di G. Bruno*, R.C.S.F. 5, 1950. Importante è poi, a nostro avviso, l’estetica di Bruno (o, in termini stretti, il rifiuto di essa) per comprendere l’ardente spinta verso la liberazione dell’individuo che ne caratterizza il pensiero tutto; importante anche perché Bruno, per certi aspetti, è un pre-romantico. Sull’argomento cfr. F. Puglisi, *Dell’estetica di Giordano Bruno*, *Sophia* 21, 1953; A. Mariani, *La negazione bruniana dell’estetica*, *Rinascimento* 23, 1983. Per le opere di Giordano Bruno, abbiamo consultato: *Opere italiane*, con note di G. Gentile, Bari, Laterza, 1907-1908, 2 voll.; *Opera latine conscripta*, curantibus F. Tocco et H. Vitelli, Napoli/Firenze, Morano/Le Monnier, 1879-1891, 3 voll. in 8 tomi; ed inoltre: *Spaccio de la bestia trionfante*, Intr. e commento di M. Ciliberto, Milano, Rizzoli, B.U.R., 1994 2<sup>a</sup>; *Candelai*, Intr. e note di I. Guerrini Angrisani, *ivi*, 1994 3<sup>a</sup>; *De la causa principio e uno*, a cura di A. Guzzo, Milano, Mursia, 1985; *Le ombre delle idee*, a cura di A. Caiazzo, present. di C. Sini, Milano, Spirali, 1988; *De Magia. De Vinculis in genere*, a cura di A. Biondi, Pordenone, Biblioteca dell’Immagine, 1986.

<sup>269</sup> Cfr. *De la causa, principio e uno*, Dialogo IV; nell’ed. cit., p. 171 sgg.

Secondo Bruno, la materia non è pensabile come cosa distinta dalla forma, anzi, è essa stessa produttrice di forme, che di fatto produce secondo lo schema epicureo/lucreziano al quale Bruno si richiama apertamente anche in altre sue opere<sup>271</sup> e che egli rintraccia in *Gen. I, 24*.<sup>272</sup>

La terra, che partorisce continua novità di esseri nell'ininterrotto coito col sole,<sup>273</sup> è madre, è espressione di quel femminile che Bruno rivaluta sottolineando lo stretto rapporto tra disprezzo della materia e disprezzo della donna e del femminile.<sup>274</sup> Contro questo dualismo che ha origine nella cultura greca e nulla ha a che vedere con il Cristianesimo, Bruno rivendica una natura che ha in sé il principio formale come riflesso di Dio nelle cose;<sup>275</sup> la molteplicità delle forme che si dà nella materia sensibile è infatti specchio di un molteplice ideale che, per esser tale, deve possedere, oltre alla differenza formale, anche un sostrato comune, dunque una materia intelligibile.<sup>276</sup> La differenza tra le due materie consiste nel fatto che quest'ultima possiede in sé simultaneamente ("ne l'istante de l'eternità") tutto quel che può essere, mentre la natura sensibile assume il proprio poter essere nella successione del tempo, dunque nel suo continuo mutamento.<sup>277</sup> Come nota il Ciliberto,<sup>278</sup> dalla finitezza nasce il moto, e perciò la libertà è propria del finito, dell'imperfezione; da questa nasce infatti la possibilità progettuale e autoprogettuale dell'uomo.

Si assiste dunque, in Bruno, ad una vigorosa rivalutazione della concretezza fisica dell'esistere, dell'operare, del rinnovamento della vita e del mondo, contro l'astrazione razionalista verso un centro immutabile, impersonata dal detestato Aristotele; questa rivalutazione trova espressione coerente nel modello bruniano del cosmo -nel quale si sviluppa quello copernicano oltre Copernico- e nella relativa concezione dell'infinito.

I due concetti, quello della struttura policentrica di un cosmo infinito e quello di un infinito che non coincide con la sua accezione scientifico-razionale,<sup>279</sup> appaiono intimamente correlati, e ci sembra perciò opportuno esporli congiuntamente.

Bruno sviluppa il modello di un universo infinito nel suo dialogo *De l'infinito, universo e mondi*; ma per comprender meglio la stretta connessione tra l'infinità dell'universo bruniano e l'infinità di Dio, è forse opportuno premettere quanto si afferma nel 2° dialogo del *De la causa, etc.*<sup>280</sup> Bruno si rifà al modello del cosmo neoplatonico che abbiamo visto penetrare nel Cristianesimo del XII secolo a partire dall'Islam, quello cioè nel quale l'Uno assume i connotati della Mente o dell'Intelletto divino, dal quale promana l'Intelletto universale, che è "l'intima, più reale e propria facoltà e parte potenziale dell'anima del mondo".<sup>281</sup> Da lui discendono i "semi" o forme degli esseri corporei; esso è dunque immanente alla materia, alla quale dà "forma", dà "la figura da dentro".<sup>282</sup> Bruno esprime dunque una concezione dinamica, vivente, della forma come *tensione interiore* (non come *limite*) quale la ritroveremo poi nel Romanticismo, nello Schelling della

<sup>270</sup> *ivi*, p. 181 e p. 208. Per Avicbron, i passi da prendere in considerazione son il *F.V.*, I, 8, p. 10, 20-22 e I, 9, p. 12, 5-7. La dottrina di David di Dinant è nota soltanto attraverso Tommaso d'Aquino; cfr. *supra*, Sez. I Cap. 5°, nel testo e in n. 4; ricordiamo che secondo Jundt, cit., pp. 19-20, David sarebbe stato influenzato precisamente da Avicbron. In effetti il pensiero dell'uno e dell'altro sembrano connessi, ed entrambi debbono farsi risalire alla cultura del neoplatonismo arabo.

<sup>271</sup> Ad esempio nel *De immenso et innumerabilibus* (*Op. Lat.* I, 1; I, 2). Cfr. inoltre *De la causa, etc.*, cit., p. 131: "Gli Epicurei, i quali quel che non è corpo dicono esser nulla, per conseguenza vogliono la materia sola esser la sostanza delle cose; ed anco quella essere di natura divina, come disse un certo Arabo chiamato Avicbron".

<sup>272</sup> *De la causa, etc.*, pp. 201-202.

<sup>273</sup> *De numero, Op. lat.*, I, 2, p. 179.

<sup>274</sup> *De la causa*, p. 175 sgg.

<sup>275</sup> *ivi*, p. 184 e p. 208; cfr. anche *Spaccio, etc.*, ed. cit., p. 264: "Conoscevano que' savi (*scil.*: gli Egiziani) dio essere nelle cose e la divinità latente nella natura"; *De vinculis*, ed. cit., pp. 196-200, ove è ribadita la divinità della materia, unitamente al richiamo ad Avicbron e a David di Dinant.

<sup>276</sup> *ivi*, pp. 185-186. Il concetto è ripreso da Plotino ed è interessante notare che per questa via Bruno recupera il concetto paleocristiano di una "corporeità" spirituale del mondo angelico (p. 184; cfr. *supra*, Parte I, Sez. I, Cap. 2°, n. 42). Si stabilisce in tal modo una scala continua dell'essere; in tutta la natura esiste vita, sensi, mente; non soltanto negli animali (Bruno combatte il concetto di "istinto" usato dagli sciocchi: cfr. *De immenso*, p. 160) ma anche nelle piante e nelle pietre (*ivi*, p. 158). Si noti che questa scala continua sulla quale si fonda la concezione magica del mondo, è la stessa che avevamo visto configurarsi nel neoplatonismo degli Ikhwân as Safâ'; evidentemente non v'è alcun rapporto diretto (Bruno però conosceva Agrippa e il *Picatrix*) ma precisamente questo è un indizio di quanto profondamente abbiano inciso in occidente le costruzioni intellettuali maturate nel mondo islamico sulla base dei comuni antecedenti delle due culture. Il rapporto si manifesta ancor più stretto quando si consideri l'altro fondamento sul quale poggia, in Bruno, la possibilità dell'operazione magica, espresso nelle *Theses de magia* (*Op. lat.*, III, p. 463 e p. 466) puntualmente rilevato dal Biondi (cfr. Introduzione a *De Magia, etc.*, cit., p. XV) e recepito dal Ciliberto (*Giordano Bruno*, cit., p. 245): la continuità delle anime individuali con l'*anima mundi*, che avevamo già rilevato in Sijistânî e che troviamo puntualmente espressa in *De triplici minimo et mensura, Op. lat.* I, 3, p. 150: l'anima individuale esce ed entra da e nell'*anima mundi*, costituendo l'individuo e lasciandolo alla morte; ciò apre la via al concetto di metematosi, per il quale cfr. anche *Spaccio*, p. 108. Sulla permanenza dell'elemento spirituale al mutamento del corporeo, cfr. anche *La Cena delle Ceneri*, op. it. I, p. 78. Cfr. inoltre, per quanto concerne la magia, *Spaccio*, p. 266 sgg.: la magia costituiva la religione presso gli Egizi, quando non si era ancora spezzata la continuità Dio-uomo-natura ad opera del Razionalismo; questa scissione è introdotta nel Cristianesimo non soltanto dall'aristotelismo, ma dalla svalutazione luterana delle opere a vantaggio della sola fede (cfr. Ciliberto, *Giordano Bruno*, p. 147 sgg.; Introduzione a *Spaccio*, p. 38 sgg.). La comunicazione tra umano e divino avviene infatti sul piano concretamente accessibile della natura/specchio di Dio, e quindi dell'operare umano: coerentemente, Bruno ha tessuto l'elogio delle mani (*Giordano Bruno*, p. 163).

<sup>277</sup> *De la causa, etc.*, cit. pp. 195-196; cfr. anche pp. 154-163.

<sup>278</sup> *Giordano Bruno*, cit., pp. 112-113.

<sup>279</sup> Cfr. Fraccari, cit., pp. 181-182.

<sup>280</sup> Cit., p. 94 sgg.

<sup>281</sup> *ivi*, p. 94.

<sup>282</sup> *ivi*, pp. 95-96.

*Rede*.<sup>283</sup> Tanto l'intelletto universale, quanto l'*anima mundi* permeano dunque il cosmo; e poiché essi sono emanazioni divine, anche il cosmo/entità vivente, vive di una vita divina.

Ora, questo cosmo essendo l'atto di un agente infinito, Dio, non può che essere a sua volta infinito,<sup>284</sup> e questa infinità è composta da infiniti soli attorno ai quali ruotano infinite terre,<sup>285</sup> ben al di là del visibile.<sup>286</sup> Si noti il peso che assume in Bruno la teoria copernicana: lungi dal ricostruire un sistema centrato a partire dal sole, egli intuisce in essa il punto d'appoggio per ricostruire un rapporto col divino inteso come motore intimo di tutte le cose, non più astratto centro immobile, ma vivente e incarnato, com'è della tradizione cristiana.<sup>287</sup> Di qui l'infinita molteplicità dei "centri", cui consegue sia la perdita di un "alto" e di un "basso", sia la rivalutazione del "minimo", componente la base della costruzione cosmica e sede puntuale del divino.<sup>288</sup> Nel moto incessante della materia che costituisce sempre nuovi "centri", perdono significato anche il "grave" e il "leggero", e quindi la distribuzione "naturale" degli elementi, connaturata all'ideologia dello *status quo*.<sup>289</sup>

Bruno è dunque un pensatore molto conseguente, il cui pensiero si presenta al tempo stesso estremamente mobile e molto "compatto", nel senso che egli è pronto a trarre le conseguenze di alcuni assunti estendendoli con assoluta coerenza a molteplici esiti. Il suo "sapere" è un modo di rapportarsi al mondo e alla vita; esso è dunque un sapere essenzialmente "religioso". Come ha notato il Ciliberto, la religione come fondamento della civiltà è un perno della riflessione di Bruno;<sup>290</sup> è perfettamente conseguenziale perciò che egli consideri "sterile...oziosa...inutile, nociva" una "filosofia che non incida nel vivere degli uomini."<sup>291</sup>

Uno degli aspetti più interessanti del pensiero bruniano, che è assolutamente attuale, come notava già nel 1950 il Fraccari,<sup>292</sup> è la sua impostazione antimatematica, cioè antirazionalista, contraria a quell'astrazione dal fenomeno che caratterizzò lo sviluppo della scienza classica.<sup>293</sup> Così, la sua concezione del moto non è geometrica, ma fisica,<sup>294</sup> perché il moto è il risultato di un processo di continua trasformazione del vivente, frutto, a sua volta, della sua finitezza,<sup>295</sup> ne consegue che l'infinito bruniano non ha nulla a che vedere con l'astratto *ápeiron* geometrico dei Greci, ma presenta delle analogie con il cabbalistico *'En Soph*. In lui infatti, l'universo infinito non è che un riflesso dell'infinità di Dio, e quest'ultimo coincide con la vita,<sup>296</sup> per conseguenza il vero infinito è il moto inarrestabile impartito al cosmo dal *Fons Vitæ* (si ricordi la predilezione per Avicbron) non quello geometrico, scientifico/razionalista.<sup>297</sup>

Esso sfugge quindi alla Ragione, esattamente come lo *'En Soph*, che della Ragione rappresenta lo scacco secondo la citata lezione del Mopsik; dice infatti Bruno: "non è cosa naturale né conveniente, che l'infinito sia compreso....ma è conveniente e naturale che l'infinito, per essere infinito, sia infinitamente perseguitato, in quel modo di persecuzione, il quale non ha raggion di moto fisico, ma di certo moto metafisico";<sup>298</sup> natura e Ragione dunque non coincidono, anche se è inevitabile che noi tendiamo a razionalizzare l'immagine del mondo a nostro uso e consumo.<sup>299</sup>

Con queste premesse era scontato che Bruno rifiutasse il sapere grammaticale dei pedanti;<sup>300</sup> così egli scrive: "uno che non sa né di greco, né di arabo, e forse né di latino, come il Paracelso, può aver meglio conosciuta la natura dei medicamenti e medicina che Galeno, Avicenna e tutti che si fanno udire con lingua romana. Le filosofie e le leggi non vanno in perdizione per penuria d'interpreti di paroli, ma di que' che profondano ne' sentimenti".<sup>301</sup> A parte l'ammirazione -significativa- per Paracelso, che egli manifesta anche altrove<sup>302</sup> e al quale lo uniscono comuni antecedenti culturali (Ficino, Agrippa) l'antiaccademismo assume aspetti del tutto inediti, ma perfettamente conseguenziali, allorché egli soggiunge subito dopo: "è proverbio

<sup>283</sup> Per la cui trad. it., cfr. G.W.F. Schelling, *Le arti figurative e la natura*, a cura di G. Moretti e L. Rustichelli, Palermo, *Æsthetica*, 1989.

<sup>284</sup> *De l'infinito, etc.*, Op. it. I, p. 292 sgg.

<sup>285</sup> *ivi*, p. 314; p. 332.

<sup>286</sup> *De immenso*, pp. 69-76.

<sup>287</sup> *Ingegno*, cit., pp. 54-61.

<sup>288</sup> *Spaccio*, ed. cit., p. 151. Su alto e basso, grave e leggero come termini relativi, cfr. *De l'infinito, etc.*, p. 307 sgg.; *La cena delle Ceneri*, pp. 109-110; sulla relatività del centro che dà luce, cfr. *De l'infinito*, p. 341.

<sup>289</sup> Su questo argomento, già introdotto, rinviamo al Kintzinger, cit.

<sup>290</sup> *Giordano Bruno*, p. 132. Cfr. *De l'infinito, Op. it. I*, p. 295: "gli veri, civili e bene accostumati filosofi sempre hanno faurito la religione".

<sup>291</sup> *ivi*, p. 121. È singolare notare che questa è esattamente la posizione espressa, a suo tempo, dagli Ikhwān as Safā'.

<sup>292</sup> Cit. Il Fraccari nota con molta intelligenza, che il nostro modo di pensare è ancora tolemaico-aristotelico (pp. 183-184); ciò con particolare riferimento al concetto di infinito.

<sup>293</sup> Cfr. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, cit. Cfr. anche *Giordano Bruno*, cit., p. 227: per Ciliberto, Bruno, ripensato dopo la rivoluzione scientifica, può aprire la strada a un nuovo concetto di scienza che superi i concetti di scienza e Ragione maturati nel corso dei secoli recenti, impostati sull'astrazione razionalista.

<sup>294</sup> *De immenso*, Op. lat. I, 2, p. 214.

<sup>295</sup> *Giordano Bruno*, cit., pp. 112-113.

<sup>296</sup> Ciliberto, *Giordano Bruno*, p. 107, sottolinea questa forte connessione del pensiero di Bruno.

<sup>297</sup> Fraccari, p. 182; a nostro avviso "razionali" (nel testo) sta per "razionalisti", nell'accezione da noi usata. Infinito e Ragione seguono dunque vie diverse (*ivi*, p. 180).

<sup>298</sup> *De gli eroici furori*, Op. it., II, p. 353. Bruno aveva conoscenze cabbalistiche desunte da Agrippa e Reuchlin, ma non vi è ragione per vedervi un influsso diretto. La convergenza nasce dalla vita divina del cosmo, che costituisce il sostrato tanto della Qabbalah, che del pensiero di Bruno.

<sup>299</sup> Fraccari, p. 182.

<sup>300</sup> Non è necessario perciò avanzare pure ipotesi, come fa la Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, cit., p. 289, per ricollegare l'antiaccademismo di Bruno ad una sua possibile lettura, in traduzione, del XVI trattato ermetico; la sua predilezione per l'ermetismo egizio ci sembra conseguenza, più che non causa, del suo pensiero.

<sup>301</sup> *De la causa*, p. 127.

<sup>302</sup> Nella *Oratio valedictoria*, Op. lat., I, 1, dove però potrebbe esser ritenuta un omaggio all'uditorio.

comune che quei che sono fuor del gioco, ne intendono più che quei che vi son dentro”;<sup>303</sup> dove il proverbio è usato in senso ironico e paradossale: “fuor del gioco”, cioè dal contesto filosofico, non è il Nolano, l’outsider che “ne intende più”; ma precisamente quei dotti pedanti d’accademia che si credono autorizzati a trattare una filosofia della quale non intendono il significato; essi credono di “intenderne più” mentre ne comprendono soltanto le parole.<sup>304</sup>

La critica bruniana del pedante è strettamente connessa ad un aspetto del suo pensiero che riteniamo della massima importanza, sia di per sé che come luogo privilegiato dell’anticonformismo. Ci riferiamo all’estetica (o, se vogliamo, al rifiuto di ciò che s’intende per estetica in senso stretto) luogo celebrato della ricerca su Bruno, riguardo al quale vogliamo porre due precisi segnava.

Il primo di essi è costituito da un referente che Bruno non cita, ma che proprio nel suo secolo era stato stampato per la prima volta a Basilea, e, subito dopo, a Venezia: alludiamo al trattato *Del sublime* di ps.Longino.<sup>305</sup> Qui non importa ipotizzare connessioni, ma constatare analogie: perché lo ps.Longino è un autore non lontano dalla cultura dell’ebreo Filone, e le sue posizioni sono quindi concepibili nell’ambito di un rapporto con la cultura testamentaria; ripercorrerle significa quindi muovere dagli stessi lontani presupposti antirazionalisti e anticlassicisti; in altre parole, porre il pensiero di Bruno nell’ambito di una cultura che in occidente è essenzialmente testamentaria.

Il secondo segnava è costituito dagli esiti moderni del pensiero di Bruno, che troveremo nel Romanticismo. Bruno si colloca dunque all’interno di un percorso che è quello del rifiuto del razionalismo classico, una linea che muove dal messaggio testamentario per giungere al Romanticismo e alle discendenze di quest’ultimo nel nostro secolo.

L’estetica bruniana si sviluppa essenzialmente, ma non esclusivamente, in *De gli eroici furori*, e si fonda su due presupposti: il rifiuto della normativa e il rapporto convergente, cioè d’identità funzionale, tra arte (poesia, musica, pittura) e filosofia;<sup>306</sup> del resto, il sapere è strettamente legato al vedere, secondo l’antica posizione neoplatonica che vede la mente risalire al Bello ideale per il tramite del Bello sensibile.<sup>307</sup> Il Bello è neoplatonicamente in rapporto col Vero, e questo rapporto lo si vede in chiaro allorché si ponga a confronto la concezione bruniana dell’universo, con quella della bellezza.<sup>308</sup>

Caratteri fondamentali del cosmo di Bruno sono, come abbiamo visto, la sua infinità/inesauribilità e la sua struttura policentrica, che stabilisce una *concordia discors*;<sup>309</sup> così, per lui, armonia e bellezza si trovano soltanto ove concorre la diversità.<sup>310</sup> Il Bello è però legato anche all’infinito; questo ci sembra forse l’aspetto

<sup>303</sup> *De la causa*, p. 128.

<sup>304</sup> L’argomento, che rappresenta il luogo più significativo e più attuale -sempre attuale- del pensiero bruniano, è stato affrontato in particolare dal Ciliberto in *Asini e pedanti*, cit., che ne ha messo in luce i percorsi e i nessi. La critica della pedanteria assume in primo luogo le forme di una rivolta *etica*, contro una concezione oziosa della vita che porta il Bruno a combattere la propria battaglia su due fronti. Da un lato c’è Manfurio, il pedante del *Candelaio*, che “rappresenta un cetto sociale ormai senza potere, oggetto di risa e di scherno” (p. 85); un personaggio da commedia che rappresenta la satira delle concezioni pseudoculturali di ceti in crisi, non più in grado d’incidere sulla realtà. Dall’altro c’è però un’altra e ben più pericolosa “asinità”, quella luterana che predica la salvezza “*sola fide*” e perciò, implicitamente, “rifiuta la conoscenza, esalta l’ozio, l’asinità e l’ignoranza, disintegrando, in un sol colpo, i fondamenti della scienza, della religione, della società” (p. 84). Questa seconda categoria è ben altrimenti pericolosa della prima, di per sé inoffensiva perché priva di credito sociale; è aggressiva, esaltata, soprattutto ipocrita in nome di una “giustizia” che, nell’assenza del merito, viene viceversa distrutta. Contro queste forme di asineria e pedanteria il Bruno invoca una cultura che sia presenza attiva dell’individuo, in grado di operare nella società secondo le proprie capacità, con il consenso che gli viene dai propri meriti. Abbiamo già visto qual’è la politica sociale di Lutero; ci sembra quindi che Bruno esprima, in questa lotta bifronte, la crisi epocale dell’intellettuale indipendente di modesta estrazione, dinnanzi al progressivo irrigidirsi dei blocchi ideologici di potere nella seconda metà del XVI secolo, i cui contraccolpi sulla cultura sembrano evidenti. In questo senso la Riforma non risolve, ma è dentro la crisi della cultura europea: un’intuizione la cui portata si può vedere meglio ora, a grande distanza di tempo. L’analisi del Ciliberto, strutturata sul percorso storico del pensiero di Bruno, vede nella riflessione sulla religiosità come fondamento del rapporto con la società e con la natura, un momento finale del suo sviluppo; tuttavia questo approdo ci sembra scontato per la concezione stessa che Bruno ha della cultura, come pensiero in grado di operare in direzione del mutamento. Quanto poi al rapporto conflittuale di Bruno con l’asinità cristiana, o meglio, Paolina (il motivo della “santa ignoranza”) che è alla radice dell’asinità luterana, rapporto che costituisce il nucleo dell’indagine del Ciliberto (onde il pedante cattolico e l’asino luterano avrebbero strette connessioni) esso deve comunque essere inteso in un quadro che pone lo stesso Bruno entro la cultura cristiana. Ci riferiamo precisamente a quella rivalutazione della materia che è lasciato inequivocabilmente testamentario, mutuato, per il Ciliberto, da Agostino (p. 119); a questo ci sembra però sia da affiancarsi sia la concezione “operativa” della cultura -che appartiene alle religioni del Libro- sia, soprattutto, quella tensione allo “spirito” contro la “lettera” che è il motivo conduttore di tutto il dissenso cristiano, che stiamo esaminando dall’inizio della nostra ricerca: un dissenso che non è pensabile, almeno in occidente, senza le tre religioni.

<sup>305</sup> *Editio princeps* è quella del Robortelli, Basilea 1554, cui segue a distanza d’un anno quella di Paolo Manuzio, Venezia 1555; il testo è edito ancora a Ginevra, da Portus, nel 1569. Per un’edizione critica si può consultare il *Libellus de sublimitate Dionysio Longino fere adscriptus*, ed. P.A. Russell, Oxford Un. Press, 1968. Le ipotesi relative all’autore del trattato convergono su una cultura ellenistica giudaizzante del I secolo.

<sup>306</sup> Cfr. *Explicatio triginta sigillorum*, *Op. lat.*, II, 2, p. 133; *De imaginum, signorum, et idearum compositione*, *ivi*, II, 3, p. 198.

<sup>307</sup> *De gli eroici furori*, p. 355 sgg.; cfr. anche *Spaccio*, pp. 190-191. L’obiettivo di Bruno è senza dubbio l’intelligibile, ma il veicolo per giungervi è comunque il sensibile.

<sup>308</sup> Il rapporto tra estetica e cosmologia in Bruno è stato sottolineato dal Puglisi, cit.; il Mariani, cit., ha sottolineato il rapporto tra arte e verità.

<sup>309</sup> Sulla *concordia discors* o *discordia concors* come tema rinascimentale, in particolare pichiano e ficiniano, cfr. E. Wind, *Misteri pagani del Rinascimento*, trad. di P. Bertolucci, Milano, Adelphi, 1971, *passim*; in particolare, per il rapporto degli *Eroici furori* con la relativa dottrina, cfr. pp. 241-242. Nel testo sono trattati più volte i rapporti di Bruno con l’estetica rinascimentale a monte, romantica a valle. L’archetipo è quello di Armonia, figlia dei due opposti Marte e Venere.

<sup>310</sup> “Non è armonia e concordia dove è unità, dove un essere vuol assorbire tutto l’essere; ma dove è ordine e analogia di cose diverse; dove ogni cosa serve la sua natura”. I corsivi sono nostri, e li abbiamo introdotti per mettere in evidenza l’aspetto che ci sembra fondamentale in questo pensiero: l’intangibile sacralità delle individuali manifestazioni della natura, che non possono essere coartate a fini eterodiretti. L’odio per le regole in Bruno non è un fatto esteriormente “estetico” (la sua metafora del poeta usignolo nel *Cantus Circaeus*, *Op. lat.*, II, 1, p. 206 è diretta contro l’*art pour l’art*) ma in primissimo luogo *etico*, come adesione alla pluralità delle ragioni e alla verità/testimonianza come autorealizzazione, esplicazione dell’irripetibile “divinità” di ogni individuo. Cfr. anche *Spaccio*, p. 91: “Sofia. Talché, se ne li corpi, materia ed

più rilevante, che colloca Bruno in ambito “longiniano” e pre-romantico, e che è stato ripetutamente sottolineato dal Puglisi.<sup>311</sup> Di questo avevamo già accennato sopra, con riguardo al concetto bruniano di infinito, un concetto che egli esprime per l'appunto nel dialogo di Cicada e Tansillo, lo stesso nel quale sviluppa il celebre tema dell'Atteone. Il tema è per l'appunto quello della *inesauribilità* del reale, che diviene inesauribilità della ricerca e impossibilità del conchiuso; il cuore “corre dove non può arrivare, si stende dove non può giungere, e vuol abbracciare quel che non può comprendere; e con ciò.....mai sempre più e più va accendendosi verso l'infinito”.<sup>312</sup> L'animo è dunque spronato verso l'oltre perché l'intelletto “nell'apprensione d'ogni certa e definita forma, giudica che v'è sempre qualcosa di più grande, tendendo verso l'irraggiungibile assoluto”.<sup>313</sup>

Da questa tensione all'assoluto nasce la metafora di Atteone, sulla quale si è scritto molto.<sup>314</sup> Atteone, nel testo bruniano,<sup>315</sup> è il cacciatore dell'Assoluto, cioè colui che vuol contemplare la divina Bellezza (Diana) come via per giungere alla divina Sapienza. Mosso dalla propria volontà a questa “caccia”, Atteone è colui che persegue l'obbiettivo secondo ragione, cioè fuori di sé; ma una volta raggiunto, la comprensione *intellettuale* del divino Intelletto, è possibile soltanto a patto di scoprire Quello non più fuori, ma *dentro* se stesso; la sua diviene quindi un'adesione nella quale egli è rapito, sicché da cacciatore si trasforma in caccia, e *muore al mondo dell'apparenza*. La conoscenza è dunque morte iniziatica “che da' Cabalisti è chiamata morte di bacio, figurata nella Cantica di Salomone”.<sup>316</sup>

L'estetica di Bruno è dunque un'estetica manierista nel suo rifiuto del conchiuso, e al tempo stesso pre-romantica perché è un'estetica del Sublime. Come rifiuto del conchiuso essa infatti si rivolge contro le regole, perché la vita dello Spirito è per l'appunto l'incircoscivibile infinito che non può essere sottoposto all'esteriore normatività. Così, come un'estetica della vita si oppone ad un'estetica delle regole, un'estetica dell'*infinibile* si contrappone ad un'estetica del conchiuso. In altre parole, per Bruno il referente dell'arte è la vita con la sua incircoscivibilità, col suo sempre-nuovo, con uno Spirito che soffia dove vuole; per gli aristotelici dell'incombente Classicismo, il referente son norme *prefissate, esteriori*, frutto dell'*astrazione, teorie*: cioè frutti di una distaccata contemplazione dell'*osservatore esterno*. L'arte viene così *sottratta all'artista*, secondo l'occhiuta ideologia del potere, del critico/teologo sovrapposto, della *censura*. L'aristotelismo non combatte l'arte, anzi l'apprezza moltissimo, ma *la usa come strumento*, eterodiretto, del potere ideologico.<sup>317</sup> Ecco quindi nascere la famosa affermazione degli *Eroici furori*: “la poesia non nasce da le regole, se non per leggerissimo accidente; ma le regole derivano da le poesie; e però tanti son geni e specie di vere regole, quanti son geni e speci di veri poeti”.<sup>318</sup> Hanno dunque torto i pedanti, che giudicano il prodotto artistico a partire da regole esteriori, derivate per processo si astrazione dalle opere di precedenti artisti, che sarebbero normative soltanto per chi volesse imitarli, non già per far opera originale; per assurdo, se così fosse,

---

ente non fusse la mutazione, varietà e vicissitudine, nulla sarebbe conveniente, nulla di buono, niente dilettevole”; questo fondamento cosmologico è ciò che Bruno riflette nell'estetica.

<sup>311</sup> Cit., p. 39: “avverte la difficoltà inerente al concetto di una perfezione intesa come determinazione o finitezza”; p. 40: “La bellezza, per il Bruno, riposa su caratteri che sono completamente opposti a quelli nei quali l'aveva fatta consistere Aristotele. Essa non è più compiuta determinazione, misura, ordine, armonia, ma assoluta indeterminazione, dismisura, infinità”; p. 41: “Circoscivere, chiudere nel cerchio delle regole la poesia, che dev'essere invece espressione della bellezza come infinità, significa offendere, distruggere l'arte”.

<sup>312</sup> *Eroici furori*, p. 352.

<sup>313</sup> *ivi*. Sul concetto di “oltre” nell'estetica neoplatonica (Dante) e romantica (Leopardi), cfr. G. Lombardo, *Memoria e oltraggio. Contributo all'estetica della transitività*, *Æsthetica* pre-print, 12, 1986.

<sup>314</sup> Ad esempio, Beierwaltes, *Pensare l'Uno*, trad. di M.L. Gatti, Milano, Vita e Pensiero, 1991, pp. 360-368; F. Rella, *L'enigma della bellezza*, Milano, Feltrinelli, 1991, pp. 77-79; Stadler, cit.; Puglisi, cit.; ma l'argomento è divenuto, in generale, un *tópos*.

<sup>315</sup> *Eroici furori*, p. 347 sgg.

<sup>316</sup> *ivi*, p. 351. Bruno conosceva la Qabbalah, e, come abbiamo già notato riguardo al suo concetto di infinito, non *ápeiron*, ma analogo a *'En Soph*, ne comprendeva la logica; precisamente dal concetto di “morte di bacio” infatti, Bruno introduce subito dopo la sua visione dell'infinito (pp. 352-353) come inesauribilità del divino; quindi come infinita tensione di chi, avvertendo *dentro di sé* la presenza del divino Intelletto, è spinto e cacciato *fuori di sé* nella divina Bellezza, in un tormento inesauribile che si placa soltanto con la “morte di bacio”, nell'annullamento entro il divino Intelletto. Questo movimento dello spirito ha un importante precedente: il sistema ismailita di Sijistāni, a dimostrazione della nostra ripetuta osservazione, soltanto la quale una volta partiti da strutture di pensiero analoghe, si giunge a conclusioni analoghe (tra Sijistāni e Bruno non v'è infatti rapporto diretto). La struttura della conoscenza di Bruno torna ancora nel nostro secolo, nel post-romantico Rilke, con il suo famoso “Wer sich als Quelle ergibt, den erkennt die Erkennung” (*Die Sonette an Orpheus*, II, 12) che, significativamente, appare in un sonetto che inizia “Wolle die Wandlung”, ed è un elogio della trasmutazione contro la fissità: lo stesso pensiero di Bruno. Sul concetto di “morte di bacio” derivato dall'interpretazione cabbalistica del *Cantico dei Cantici* (“mi baci egli dei baci della sua bocca”) nella quale i due amanti sono l'anima e l'Intelletto divino, e sulla sua diffusione nel Rinascimento italiano, cfr. il saggio del Calvesi, *La morte di bacio*, Storia dell'arte 7-8, 1970. La “morte di bacio” si realizza nell'eclisse causata dalla congiunzione di Sole e Luna, Intelletto e anima (dove la terra rappresenta il corpo). L'eclisse di Sole nella congiunzione, significa dunque l'immersione dell'anima nel divino e la morte del corpo; questa eclisse può verificarsi, ovviamente, soltanto in luna nuova, cioè “nera”, come “nera” è la bella Shulamita del *Cantico dei Cantici*. Atteone è dunque vittima dell'oggetto stesso della sua caccia: egli *guarda* senza rendersi conto che, di fatto, è *guardato* dall'oggetto che lo attira in sé, e gli ri-vela, in trasparenza, il Bello intelligibile, in un gioco mortale di miraggi. Atteone vuole quindi “che quella specie, che gli è stata parturita dal vedere, non venga ad attenuarsi, smarrirsi e perdersi. Vuol dunque sempre oltre e oltre vedere”. (*Eroici furori*, p. 357). La tensione infinibile verso il Bello intellettuale precipita Atteone nel gorgo dell'Altro, inaccessibile: l'oggetto lo guarda con lo sguardo di Medusa. Chi vive in U-topia è morto al mondo, come i cavalieri delle leggende melusiniane (cfr. *Il mito e l'uomo*, cit., pp. 247-296); come tale egli è il folle per eccellenza, che “finisce la sua vita secondo il mondo pazzo, sensuale, cieco e fantastico” (*Eroici furori*, p. 350); ma che il mondo chiama insano “perché soprassape”: “insani son chiamati quelli *che non sanno secondo l'ordinario*, o che tendono più in basso per aver men senso, o che tendono più in alto, per aver più intelletto” (*ivi*, p. 354, corsivi nostri).

<sup>317</sup> Una sottile analisi del passaggio dal Manierismo al Classicismo, incentrata sul Marino, il Poussin, e sul papa/poeta Urbano VIII, si può trovare in Fumaroli, cit., pp. 136-202.

<sup>318</sup> *Eroici furori*, pp. 310-311.

i critici potrebbero trasformarsi in poeti, mentre “non son altro che vermi....nati solamente per rodere, insporcare e stercorar gli altrui studi e fatiche”.<sup>319</sup>

Bruno rifiuta dunque l'estetica nel senso usuale della parola, cioè come scienza in grado di definire il Bello; egli avverte in modo chiaro il dilemma che si porrà al nascente nuovo Razionalismo, che non a caso rinnova, ai propri albori, la normativa classicista, ma che nel breve volgere d'un secolo *non saprà più come affrontare il ruolo dell'arte in rapporto alla conoscenza*: la storia avvizzita di una tale “scienza” estetica da Baumgarten a Kant -con rifritture sino al nostro secolo- è lì a testimoniarlo.

L'argomento dev'essere affrontato, sia pure in breve, per appurare se questo rifiuto non rischi di risolversi in una negazione dell'arte stessa nella sua autonomia, e ci sembra che il citato studio del Mariani offra l'opportunità d'una riflessione chiarificatrice.

Il Mariani parte dal rapporto di Bruno con la magia per sottolineare il carattere strumentale assegnato dal Nolano al fare artistico; nella sua concezione del sapere come sapere in grado di operare (una concezione non soltanto magica, questa, ma anche religiosa in senso più ampio) egli vede nel verso e nell'immagine dei meri strumenti atti a trasmettere la verità intellettuale. La stessa musica non ha autonomo valore estetico, ne ha soltanto uno estatico, catartico.<sup>320</sup> Per conseguenza l'arte corre il rischio di risolversi in magia, perché le tesi espresse da Bruno nel *De vinculis* “mettono in crisi la possibilità stessa di una teoria dell'espressione artistica”.<sup>321</sup> Questa forma d'espressione contiene comunque vari livelli; anche il raglio d'un asino vi rientra, per quel che gli compete; ma il livello è dato soltanto dal *grado di verità* contenuto nell'espressione. Questo è il punto nodale per il giudizio critico, non le dolcezze vuote del poeta-usignolo, ma la pienezza di contenuto di canti apparentemente barbari, che tali appaiono però soltanto a chi non è in grado di intenderne precisamente quel contenuto; la poesia (l'arte) è infatti il luogo al quale affidare la trasmissione dei più alti concetti.<sup>322</sup> In essa si compie l'atto noetico che, come abbiamo già notato, unisce il divino all'umano.

Sulla base di queste premesse Bruno, nemico delle regole, finisce di fatto in una concezione elitaria del sapere.<sup>323</sup> Il luogo essenziale dell'analisi del Mariani parte allora da questa constatazione, per dar luogo ad alcune affermazioni, sulle quali sembra ci si debba soffermare. A suo avviso, un malinteso graverebbe sulla recezione romantica degli *Eroici furori* come negazione delle regole poetiche, perché la conoscenza delle tecniche, ancorché insufficiente a dar valore artistico all'opera, è comunque premessa indispensabile. Saremmo quindi “agli antipodi dell'ideale romantico del poeta ispirato per dono ineffabile”.<sup>324</sup> Bruno negherebbe l'interesse verso nuove dizioni personali di temi già esauriti nell'ambito letterario; a lui non importa la persona dell'autore ma il contenuto delle opere, la loro “verità”: qui cade il non sapiente che, non avendo nulla d'importante da dire, è soltanto un “cantafavole”.<sup>325</sup>

Non esiste dunque la “bella espressione” ma soltanto “l'adeguata espressione del vero”, con la quale si compie l'*ascensus* al divino.<sup>326</sup> Con perfetta simmetria rispetto al movimento neoplatonico che vede nel Bello l'immagine sensibile del Vero, Bruno trova il Bello là dove il verso (*l'immagine, il suono*) si adegua a perfetto veicolo del Vero. Oltre, v'è soltanto il silenzio mistico.

Questa, che abbiamo posto in corsivo, ci sembra l'essenza della “estetica” bruniana (che, in senso stretto, è negazione dell'estetica stessa); un'essenza che ci sembra in linea con la visione “longiniana” da noi ravvisata in Bruno, e che l'analisi del Mariani porta ordinatamente in luce. Quanto alle conclusioni che se ne possono trarre, ognuno può giudicarne come vuole,<sup>327</sup> a noi sembra non irrilevante esporre qualche considerazione conclusiva.

Capire Bruno non è facile, perché come ha notato Stadler,<sup>328</sup> la sua testimonianza andrebbe ripensata tenendo conto del fatto che la modernità dei contenuti non disponeva del lessico moderno per esprimersi; in altre parole, il suo pensiero può esser deformato da un linguaggio consolidatosi in rapporto a una cultura che egli supera. Ciò premesso, il problema del rapporto da lui asserito tra sapere, verità e poesia (arte), dev'essere pensato come pretesa di far filosofia usando il mezzo artistico, subordinando questo a quella, ciò che significherebbe far cattiva poesia e pessima filosofia? o non, piuttosto, come intuizione che soltanto l'arte, con

<sup>319</sup> *ivi*.

<sup>320</sup> Mariani, cit., pp. 303-312, in sintesi.

<sup>321</sup> *ivi*, p. 313. Il carattere “magico” dell'opera d'arte è una possibilità concreta della concezione neoplatonica di Bruno. Tra l'Uno (la Mente) e il molteplice (le immagini) la facoltà della Ragione opera la mediazione; come gli Dei, inaccessibili, si manifestano in forma animale e tornano poi nella propria sede, così tra Mente e immagini circola il processo di *descensus/ascensus* mediato dalla Ragione. Il poeta, il furioso eroico, è colui che percorre con le proprie immagini la via ascendente; l'atto noetico che lo unisce al divino è opera “magica” realizzata unificando le immagini nella memoria e trascendendole.

<sup>322</sup> *ivi*, pp. 313-315.

<sup>323</sup> *ivi*, pp. 316-319.

<sup>324</sup> *ivi*, p. 322.

<sup>325</sup> *ivi*.

<sup>326</sup> *ivi*, p. 325.

<sup>327</sup> Il Mariani, p. 325, conclude che Bruno non avanza, contro il pedante, una diversa e superiore poetica, ma rifiuta la categoria stessa della letterarietà, e cita al riguardo uno studio del Barberi Squarotti nel quale si afferma che Bruno svuota la letteratura di tutto ciò che le è specifico, la *nega* (corsivo del Mariani) nel suo esser letteratura. Il Mariani spiega in sequenza la propria affermazione estendendola dal piano della letteratura a quello della matematica e della fisica; ciò che Bruno negherebbe, in generale, è l'*autoreferenzialità* delle singole discipline; una negazione di rigore, aggiungiamo noi, in una visione come quella bruniana che è, in senso del tutto lato ma non meno cogente, essenzialmente religiosa.

<sup>328</sup> Cit., p. 60.

il riferimento all'interezza dell'esperienza umana, può veicolare un "vero" di per sé ineffabile, che è *oltre* la stessa poesia, ciò che significa *incircoscribibile* nella logica chiusa del concetto, onde vero "filosofo" è soltanto il "vero" poeta? la "filosofia" non sarà -forse- una degenerazione pedante e razionalistica del sapiente, *che sin dagli albori omerici fu poeta, fu sapiente perché poeta*, poeta "vero", *che fa le proprie regole*, non adotta quelle altrui?

Questa seconda alternativa, che a nostro avviso si fa luce all'interno di un pensiero forse non interpretabile in modo del tutto univoco,<sup>329</sup> è importante perché veicola un diverso concetto di verità, in direzione della pluralità delle ragioni: *perché plurale è un sapere poetico che fonda di volta in volta le proprie regole*.

Vi è dunque un'*autonomia dell'arte che non significa autoreferenzialità*: autonomo è il poeta (rispetto a regole eterodirette) ma il suo sapere non può essere un sapere "letterario", perché la forma autonoma è espressione di un contenuto (il vero, con la minuscola, se le ragioni son plurali) che non è arabesco mutuato dall'evoluzione formale, cresciuto su altre forme (qui ci sovviene la pittura nata sulla "fatta pittura", condannata da Leonardo). La negazione della letteratura, sottolineata dal Mariani, è dunque negazione dell'*art pour l'art*, di un Bello che sia "canto d'usignolo", privo di riferimento alla verità esistenziale del contenuto. A nostro avviso, *la novità di Bruno può essere intesa soltanto a patto di ribaltare il concetto di verità*. Proiettare il divino dentro l'uomo, come fa il neoplatonico Bruno, significa infatti trasformare il tradizionale concetto razionalista di verità (= adeguamento della proposizione alla cosa) in verità *esistenziale*: ecco dov'è la pluralità delle ragioni, ecco *l'autonomia ineludibile* del poeta/sapiente, ecco però anche l'obbligo, per l'arte, di farsi espressione di una verità *non riducibile a concetti*, ma soltanto *testimoniabile*. Ecco dunque un'*autonomia reale* che non può esser vuota autoreferenzialità, un'arte che, come dirà in questo secolo l'Arnheim, cit., è un potente strumento di *lotta nella vita*. L'arte non può esser giudicata col metro dell'estetica, perché va letta nel contesto del fare umano, in chiave dunque antropologica.

In questo modo ci rendiamo conto di avere eccessivamente modernizzato il pensiero di Bruno, ma abbiamo cercato di cogliervi una possibile anticipazione della modernità. Come notava lo Stadler,<sup>330</sup> la metafora di Atteone rappresenta infatti un'autoriflessione della ragione sul proprio fondamento, una metafisica dello spirito; e certamente, in questa metafora, il divino è riportato all'interno dell'uomo, dov'era latente e dove torna a manifestarsi a compimento di una lunga e "furiosa" caccia<sup>331</sup> *che è caccia di se stessi*.

L'ultima (per il momento) propaggine della cultura "rinascimentale",<sup>332</sup> è costituita da Tommaso Campanella, il grande sopravvissuto, uscito dall'interminabile carcere in un mondo ormai cambiato. La Yates ne ha trattato in rapporto al suo Giordano Bruno nella risaputa chiave "ermetica", a nostro avviso del tutto limitativa,<sup>333</sup> molto interessante ci è sembrato viceversa l'ampio studio della Bock,<sup>334</sup> che pone in primo piano le posizioni ideologico-politiche del Campanella -per le quali egli pagò un prezzo tremendo- e vi collega le strutture metafisico-religiose quale fondamento.

Dopo aver premesso un'ampia sintesi degli studi sulla storia del Vicereame nel XVI-XVII secolo, la Bock esamina il pensiero di Campanella sotto tre aspetti: il suo rapporto con i problemi della società meridionale in cui viveva; la sua critica del presente e il suo progetto per un nuovo ordine sociale; il significato storico e politico delle sue idee magiche, messianiche, e profetico-astrologiche.<sup>335</sup>

Per quanto concerne il primo punto, dopo aver sottolineato i rapporti tra l'impegno civile di Campanella e le sue scelte religiose -la sua contrarietà alla dottrina luterana è centrata sulla corruzione del tessuto civile e l'accondiscendenza alla tirannia che ne derivano;<sup>336</sup> il suo anticlericalismo nasce dalla tirannia

<sup>329</sup> Intendiamo con ciò affermare che non mancano ragioni per interpretarlo anche in modo più riduttivo, come fa il Mariani, su questo punto, cruciale per l'estetica.

<sup>330</sup> Cit., pp. 58-59.

<sup>331</sup> Rileggendo due temi segnalati dal Mariani, fanno parte della "caccia" a nostro avviso, anche il conseguimento delle conoscenze tecniche necessarie ad esprimere la *propria* verità, e l'obbligo di non ripercorrere il già-detto, che sarebbe tradire questa verità, per sua natura individuale. La propria verità non può trovarsi fuori di sé; ma se i mezzi per esprimerla sono anch'essi personali, essi non possono essere elaborati adeguatamente senza una conoscenza dello *status of the art*. L'arte è dunque una grandissima fatica, o una caccia furiosa e mortale *per il cacciatore*.

<sup>332</sup> Ci sembra opportuno porre l'attributo tra le virgolette, perché, come abbiamo già sottolineato, il Rinascimento contiene in sé l'antitesi antirinascimentale, destinata a rivelarsi rapidamente nel Manierismo. Noi usiamo l'attributo nel senso ampio che gli viene abitualmente conferito (per esempio dal Garin) ma vorremmo evitare confusione con altri usi del termine, come nella storia dell'arte, dove viene sovente contrapposto al Manierismo. Il Rinascimento infatti non è soltanto culto della classicità e pretesa di trasferirla in un mondo ormai cristiano: è anche coscienza dell'antitesi esistente tra i due mondi; in altre parole, "Rinascimento" non è soltanto *La scuola di Atene*, è anche Pontormo, è anche l'apocalittica e gigantesca risposta di Grünewald a Isenheim; è scoperta dei valori dell'arte pre-colombiana; è ampliamento del panorama europeo a popoli e culture che con la classicità non hanno nulla a che vedere.

<sup>333</sup> *Giordano Bruno, etc.*, cit., pp. 389-428.

<sup>334</sup> G. Bock, *Thomas Campanella. Politisches Interesse und philosophische Spekulation*, B.D.H.I.R. 46, Tübingen, Niemeyer, 1974. Per queste rapidissime note marginali su Campanella, abbiamo consultato anche: S. Femiano, *La metafisica di Tommaso Campanella*, Milano, Marzorati, 1968; E. Garin, *Da Campanella a Vico*, Atti del Conv. Int. sul tema "Campanella e Vico", Roma, 1968, ivi, A.N.L., 1969; G. Di Napoli, *Il pensiero filosofico e religioso di Tommaso Campanella*, ivi; G. Bruni Roccia, *L'utopia del Campanella e gli archetipi della società politica*, ivi. Per le opere di Campanella, cfr. T. Campanella, *Tutte le opere*, a cura di L. Firpo, Milano, Mondadori, 1954; la prima edizione della *Città del Sole* è del 1904, Intr. e commento di E. Solmi, s.i.l.; cfr. inoltre gli *Inediti theologorum libri XXX*, nella Ed. Naz. dei Classici del Pensiero Italiano, Milano, Bocca, 1955.

<sup>335</sup> Bock, cit., p. 75

<sup>336</sup> *ivi*, pp. 86-88.

esercitata dall'alto clero-<sup>337</sup> la Bock ne mette in luce le scelte sociali. Campanella si schiera sempre contro lo sfruttamento dei contadini e di tutti i ceti *produttivi* in generale, popolari e piccolo-borghesi, contro l'economia di sfruttamento dei ceti mercantili e finanziari che provocava la rovina di questo tessuto,<sup>338</sup> egli dunque non era affatto un sognatore, ma aveva una visione concreta e precisa della situazione.<sup>339</sup>

Relativamente al secondo punto, la Bock premette alcune considerazioni generali: il programma di Campanella era egualitarista,<sup>340</sup> e il suo rapporto col Cristianesimo ne *La città del sole* privilegia la figura di Cristo non nella sua divinità, ma come uomo, in quanto legislatore,<sup>341</sup> quanto al suo interesse per una filosofia della natura, esso è da connettersi al concetto di *mutamento* che vi regna: Campanella scrutava infatti ansiosamente la possibilità di un cambiamento nelle strutture e nella logica della società nella quale viveva.<sup>342</sup>

In direzione quindi di una sommossa, egli usava il proprio ascendente di mago/astrologo e profeta, quale strumento in grado di operare nell'ambiente contadino.<sup>343</sup> A proposito della fallita rivolta del 1599, è significativo ricordare che non furono del tutto infondati i sospetti di una tentata convergenza turco-papale contro l'*establishment* del Vicereame; del resto il popolo si era volto concretamente più di una volta verso l'Islam (fughe, conversioni) e si sapeva che avrebbe appoggiato i Turchi in caso di sbarco. Quanto a Campanella, egli aveva molto chiaro il gioco ortodossia/eresia come disputa sulla natura e la logica del potere, e gli era nota la situazione interna dell'Islam; egli sognava infatti una rivolta generalizzata degli eretici della Cristianità come di quelli dell'Islam, perché in entrambi i casi le sette avevano in comune la lotta contro il potere.<sup>344</sup>

Politicamente parlando quindi, egli venne ad assumere negli anni posizioni diverse in rapporto a quelle che gli apparvero differenti opportunità in congiunture diverse; gli scopi restavano tuttavia sempre gli stessi. Alla metà degli anni '90 egli vagheggiava un'unione italiana anti-aristocratica ed egualitarista sotto la guida del Papa, mantenendo un atteggiamento equivoco circa la presenza spagnola. Nella rivoluzione del 1599 propugnava una rivolta di classe agraria e piccolo-borghese con l'eventuale appoggio della nobiltà minuta; aveva in mente l'abolizione della proprietà privata, l'indipendenza del Sud, poi dell'Italia, seguita dalla fratellanza dei popoli; pensava ad una repubblica fondata sulla religione liberata dalle superstizioni. A partire dal 1600 pensò ad una monarchia assoluta antifeudale, mentre l'abolizione della proprietà privata prendeva gli aspetti di una lotta all'accumulazione privata dei capitali, in favore di un'accumulazione di Stato da investire nel progresso delle attività economiche produttive. Dopo il 1628 pensò ad una lega delle forze italiane in funzione antispagnola, per un ristabilimento dell'indipendenza nazionale; sarebbe seguita la fratellanza dei popoli, l'unione mondiale, e la trasformazione sociale finale sotto la sovranità papale universale.<sup>345</sup>

Come si nota, la democrazia di Campanella è di fatto una teocrazia: in nome della libertà e dell'eguaglianza, essa realizza il totalitarismo, com'è inevitabile per il fondamento religioso del potere politico da lui pensato, specchio terreno di un Assoluto celeste che s'incarna automaticamente nella repubblica degli uomini restaurati, vera comunità prelapsaria.<sup>346</sup> Campanella credeva nel peccato originale, antica metafora della condizione umana, ma credeva anche nella possibilità della Ragione di raggiungere la Verità assoluta, e di adeguarsi come atto di libertà.<sup>347</sup>

Il terzo e ultimo punto trattato dalla Bock ci è sembrato il più interessante, perché mostra i legami tra pensiero religioso e problema sociale. La Bock sottolinea sin dall'inizio<sup>348</sup> il legame che si forma in Campanella -dapprima avversario dell'astrologia- tra l'adozione della dottrina astrologica e il suo utilizzo per avvalorare il concetto di "progresso"; il mutamento continuo della natura, che si rispecchia nel moto degli astri, non è un moto circolare che preveda il ritorno all'inizio, ma è direzionato ed è quindi un "progresso".<sup>349</sup>

L'aspetto più interessante della critica di Campanella al moto circolare, è la critica al suo determinismo; contro l'aristotelismo, egli nega l'eterna regolarità del moto celeste e delle sue leggi, e ciò,

<sup>337</sup> *ivi*, p. 94.

<sup>338</sup> *ivi*, pp. 106-107.

<sup>339</sup> *ivi*, p. 115.

<sup>340</sup> *ivi*, p. 127.

<sup>341</sup> *ivi*, p. 129. Anche il matrimonio e la famiglia hanno un valore essenzialmente economico e demografico al servizio della società (p. 167); la religione è vista come una forza magica in grado di unire gli animi (p. 185).

<sup>342</sup> *ivi*, pp. 136-138.

<sup>343</sup> *ivi*, p. 144.

<sup>344</sup> *ivi*, pp. 147-152. Campanella era anche disposto ad accettare la concezione sociale islamica, sulla quale però non si faceva illusioni: l'abolizione del privilegio di nascita non serviva a difendere dalla tirannia, al contrario! (p. 175).

<sup>345</sup> *ivi*, p. 228.

<sup>346</sup> Sulla società e sull'utopia de *La città del sole*, cfr. Bruni Roccia, cit. L'autore rileva il Gioachimismo del calabrese Campanella (p. 187), il carattere millenaristico della sua utopia e la presenza di elementi simbolici propri di questa tradizione. La società de *La città del sole* è antinomica (p. 209) è una democrazia totalitaria (p. 205) analogamente a quel che abbiamo osservato nell'estremismo islamico, ove egualmente la società era fondata sulla perfetta adesione al divino da parte di uomini redenti. Come nota l'autore (p. 205) "l'immaginazione politica non è illimitata; vi sono delle costanti nelle rappresentazioni del potere e della società".

<sup>347</sup> Cfr. Bruni Roccia, cit., pp. 195-200. In particolare egli nota (p. 199) la coincidenza di questo razionalismo con quello che informa il concetto di Pansofia; egli quindi si avvale dell'impostazione della Yates (p. 193) diretta ad enucleare gli aspetti magici del pensiero di Campanella, che per molti versi discenderebbe dal filone razionalista lulliano.

<sup>348</sup> p. 229 sgg.

<sup>349</sup> Cfr. in particolare p. 251.

sostiene la Bock, non come in Bruno per considerazioni metafisiche generali, ma per una precisa visione politica: il presente è sempre un attimo irripetibile che in ogni istante deve essere nuovamente indagato.<sup>350</sup>

Sono interessanti al riguardo le osservazioni del Di Napoli, il quale, dopo aver rilevato che Campanella considera essenzialmente anticristiano il naturalismo di Aristotele e di Machiavelli, per i quali l'esaltazione della religione fa da schermo ideologico alla Ragione di Stato,<sup>351</sup> rileva che il cosmo di Campanella "non è una macchina definita per sempre nei suoi movimenti, ma è un organismo".<sup>352</sup> Come ogni organismo dunque, esso vive e respira la vita divina che è in lui; non a caso, contro l'aristotelismo, Campanella si richiamava al platonismo dei Padri,<sup>353</sup> rifiutava l'astrattezza dell'universale aristotelico che non consente una presa sulla realtà,<sup>354</sup> e soprattutto imputava alla scienza l'incapacità di affrontare il *significato* della realtà fisica, che andava cercato nella trascendenza: di qui l'esigenza di una metafisica indipendente dalla scienza.<sup>355</sup> La religione è dunque un "valore connaturale all'uomo";<sup>356</sup> è perciò comprensibile che essa fondi, per Campanella, la trama entro la quale si disegna il suo progetto per l'uomo *nel* mondo, che è come dire il suo progetto sociale.

Questo progetto, come abbiamo visto sopra, è un progetto di cambiamento per la società e per l'uomo, che in tanto è possibile in quanto non esiste un determinismo delle leggi naturali: dunque l'uomo, *naturalmente* malvagio, può cambiare se stesso e la società.<sup>357</sup> I riflessi di questa concezione sull'escatologia e sulla cristologia di Campanella sono molto interessanti, perché, se sul piano escatologico egli recupera la lezione "concreta" dei Padri, da Papia a Ireneo; sul piano cristologico egli tende ad assumere, e ne fu sospettato, posizioni pericolosamente propagandistiche, che fonde con un sostanziale recupero della dottrina di Gioacchino da Fiore. Secondo Campanella infatti, la prima discesa di Cristo rappresentò soltanto l'inizio del processo di salvezza dell'uomo, e un secondo stadio nel suo processo di liberazione spirituale e materiale. Il primo fu rappresentato dalla liberazione degli Ebrei dalla servitù in Egitto, e l'ultimo (il terzo) sarà quello pieno, da realizzarsi nella futura Chiesa spirituale. Cristo, incarnandosi, ha soltanto *introdotto* il processo di salvezza, che l'uomo deve percorrere sinché Cristo tornerà *misticamente*, comparando *in spirito* nel cuore dell'umanità rinnovata: *che si è rinnovata*.<sup>358</sup>

Il progetto di quest'umanità rinnovata in una Chiesa spirituale, prevede, lo ricordiamo, una monarchia universale guidata spiritualmente dal papa, e la conversione di tutti gli infedeli tramite la Ragione. Se vi aggiungiamo che Cristo, quando risorgerà *nell'uomo*, risorgerà come legislatore pronto ad usare la spada contro i malvagi, e che in quel giorno la legge sociale sarà un comunismo universale,<sup>359</sup> ci rendiamo conto che l'utopia religioso-politico-sociale di Campanella è straordinariamente simile a quella di Postel, ciò che non manca di rilevare la Bock, la quale sottolinea che entrambi facevano riferimento all'*indiamiento* dell'uomo.<sup>360</sup> Questa pretesa, ci permettiamo di ricordarlo, la stiamo seguendo dai tempi dello Gnosticismo.

Assistiamo dunque ad un'escatologia che è ipotesi di un processo terreno in grado di condurre a un regno della Ragione e della libertà, nella quale l'attività *politica* dell'uomo è decisiva. La pulsione al cambiamento di uno *status quo* invivibile, fortissima al tempo di Campanella e da lui personalmente esperita, illuse lo stesso Campanella di poter accelerare con la propria opera la fine dei Tempi, e di poter scorgere l'alba di un nuovo Regno.<sup>361</sup> Ci sembra scontata l'annoiata sufficienza con la quale Cartesio, aborrendone l'opera, parlava di lui; eppure, come segnala Garin,<sup>362</sup> il libertino Cyrano de Bergerac, considerava del tutto normale un abbraccio tra i due,<sup>363</sup> perché in effetti, precisamente nell'ambito del Libertinismo erudito, avvenne l'incontro tra razionalità, scetticismo, e attenzione al dato esistenziale, contro la Ragione astratta, cioè, come dice Garin a proposito di Cyrano e del *Theophrastus redivivus*, "fra tradizione rinascimentale italiana e scienza e filosofia moderni".<sup>364</sup> Bruno e Campanella compresero il significato delle scoperte dei fisici, al di là degli aspetti puramente "tecnici" che non rientravano nella loro competenza, più degli stessi Cartesio e Galileo: mentre i

<sup>350</sup> *ivi*, pp. 254-256.

<sup>351</sup> Di Napoli, cit., p. 126. Si noti che su questo punto, tanto il Bruno quanto il Campanella colgono in pieno il contrasto tra messaggio testamentario e Razionalismo, come contrasto tra libertà e determinismo della condizione umana, tensione al progresso e ideologia dello *status quo*. Il problema si ripropone anche per il razionalismo cartesiano (per Cartesio l'uomo, non potendo cambiare il mondo, può soltanto adeguarvisi) per lo scientismo (determinismo delle leggi della fisica classica) e per l'odierno razionalismo economico, che ha trasformato il mito del progresso in moto costante, uniforme e unidirezionato, cioè nella stasi fattuale sotto il profilo politico, sociale ed ideologico. Contro tutte queste discendenze del razionalismo classico, il messaggio testamentario ha viceversa sempre veicolato -ce lo ricordano essenzialmente le "eresie"- la spinta del desiderio in direzione del cambiamento.

<sup>352</sup> *ivi*, p. 141.

<sup>353</sup> Femiano, cit., pp. 104-107.

<sup>354</sup> Di Napoli, p. 140.

<sup>355</sup> Femiano, p. 139 sgg.

<sup>356</sup> Di Napoli, p. 147.

<sup>357</sup> Bock, pp. 267-268.

<sup>358</sup> *ivi*, pp. 271-283.

<sup>359</sup> *ivi*, p. 285.

<sup>360</sup> *ivi*, pp. 283-285.

<sup>361</sup> *ivi*, pp. 287-300.

<sup>362</sup> *Da Campanella a Vico*, cit.

<sup>363</sup> Cyrano de Bergerac, *Œuvres complètes*, Paris, Belin, 1977, p. 506.

<sup>364</sup> Garin, cit., p. 16.

primi pensavano “nuove ontologie e nuove antropologie” e affrontavano in modo nuovo i problemi sociali e religiosi, i secondi, portati su questo terreno, diedero risposte banali o insoddisfacenti.<sup>365</sup>

A queste osservazioni vorremmo aggiungere qualcosa nella stessa direzione. Con Bruno e con la sua cosmologia si apre un capitolo nuovo, anche perché la compattezza del suo pensiero trasferisce le strutture cosmologiche nell'ontologia e le riflette ovunque, nell'arte come nella metafisica dello Spirito. Con Bruno cessa la distinzione di *alto* e *basso*, perché il divino è all'interno delle cose, che costituiscono ciascuna un *centro*; in questo senso Dio, metaforicamente sempre pensato nell'*Alto*, si trasferisce nel *profondo*.

In questa rivoluzione dei riferimenti spaziali, nella loro *relativizzazione*, si condensa il significato della ricerca operata da alchimisti, spiritualisti e teosofi, dalla quale dipende la modernità: *se l'alto e il basso si equivalgono, e se l'Alto si trasferisce nel profondo, non può che esservi pluralità di ragioni*. Con la loro ricerca, rivolta ad indagare le vie della spiritualizzazione della materia e della materializzazione dello Spirito, alchimisti, spiritualisti e teosofi si pongono su una strada destinata a condurre più lontano del nuovo dualismo cartesiano e dello scientismo agli albori. Nel cosmo tutto animato di Bruno, la materia è matrice di forme e non mera estensione, facile oggetto del dominio; il pensiero perciò non nasce come astrazione dalla vita.

Cartesio, al contrario, trae la propria certezza di “essere” dal pensare, inteso come astrazione dal pensato; avrebbe potuto trarre la certezza di “esserci” dall'evidenza di aver fame, ma, verosimilmente, per lui aver fame diveniva realtà soltanto attraverso il pensare di aver fame. Per questo Cartesio, contrariamente a Bruno e a Campanella, riesce ad essere assolutamente conformista nella vita, in politica e in rapporto alla società: il conformismo è il risultato di un pensiero razionalisticamente inteso come “*theoria*”, contemplazione della cosa da parte dell'osservatore “esterno” e “immobile”, che, come nella fisica classica, si fa da parte, e fa di un'astratta Ragione, contemplante dal luogo extraterritoriale, il parametro di un moto che non lo coinvolge né coinvolge la Ragione. Il sistema di Cartesio, come l'antico razionalismo che egli vuol rimodernare, si fonda sull'*unicità della Ragione* e sull'adeguamento della proposizione alla cosa. La vita è fuggita lontano, giustamente, perché in questo mondo gelido di orologi che *debbono funzionare*, la vita sarebbe un intralcio: proprio come le incrostazioni delle consuetudini erano divenute un intralcio alla recente *razionalizzazione* produttiva.

Questa è storia risaputa: certamente però un Campanella che rivendicava l'irregolarità dei moti a causa della presenza di Dio nella natura, non poteva che apparire pateticamente arretrato a chi aveva convinto persino Dio a far da orologiaio. Il libertino Cyrano tuttavia, benché cultore della ragione (di quella ragionevole però) aveva capito una cosa che a un Libertino doveva esser cara: Campanella *parlava di libertà*, nonostante la tirannide teocratica della *Città del sole*, allorché poneva Dio *dentro l'uomo e dentro il moto*. Cartesio, che si rassegnava ad esser padrone soltanto di pensieri astratti, s'inchinava viceversa ad una Ragione/Ragion di Stato: è qui il suo scontro, quello del nuovo Razionalismo, col messaggio testamentario.

Pensare, in una logica religiosa, è *testimoniare agendo*.

---

<sup>365</sup> *ivi*, p. 15.