

Giovanni Pico della Mirandola e la riforma dell'astrologia

.....
Ornella Pompeo Faracovi
Centro Studi Enriques
(Italia)

Le *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* di Giovanni Pico della Mirandola sono una delle più note opere antiastrologiche di tutti i tempi. L'ampio lavoro, che avrebbe dovuto comprendere un ulteriore tredicesimo libro, fu redatto fra il 1493 e il 1494; il conte della Mirandola vi attese fino ai suoi ultimi giorni, senza poterlo rivedere e rifinire, colto da morte improvvisa, e misteriosa, a soli trentuno anni. Nelle intenzioni, avrebbe dovuto inserirsi in una più vasta opera in sette parti, volta a difendere la fede cristiana da altrettante categorie di nemici; rimase però l'unico tassello, per di più incompleto, del testo in tal modo vagheggiato. Fu stampato nel 1496 a Bologna per iniziativa del nipote Giovan Francesco, che si era accollato, con l'aiuto di Giovanni Mainardi, il compito arduo, o forse ineseguibile, di ricostruirlo sulla base di pagine in molti casi frammentarie, rese difficilmente decifrabili dalla grafia del conte, considerata quasi illeggibile dai suoi smarriti corrispondenti. Ancora quattro secoli dopo la sua edizione, condensando un luogo comune di lungo periodo, presente già in Paolo Giovio, Jacob Burckhardt gli attribuiva il merito di aver provocato il discredito delle

dottrine astrologiche negli ambienti colti, e di aver resa ingrata ai suoi cultori la pubblicazione dei loro scritti.¹

Le cose in verità non stavano propriamente così. Certo le *Disputationes* costituirono un punto di riferimento per la polemica antiastrologica, specie quella di matrice teologica, fino a tutto il Seicento, dal trattato contro gli astrologi di Girolamo Savonarola, che ne seguì a brevissima distanza la pubblicazione, alle bolle di condanna, emesse da Sisto V e da Urbano VIII; ma teoria e pratica astrologiche continuarono ad essere coltivate ben oltre la loro stampa. Con buona pace di Giovio e Burckhardt, gli astrologi non ne furono indotti alla vergogna; anzi il senese Lucio Bellanti, autore della prima replica, stampata nel 1498, sostenne che avrebbero dovuto vergognarsi i suoi editori, i quali l'avevano con ogni evidenza manipolata, stampandone una redazione indegna della grande cultura e straordinaria intelligenza del conte. Nel testo da loro ricavato, né il livello di conoscenza né l'approccio critico erano all'altezza della indiscussa genialità e della vasta dottrina del Mirandolano; in esso erano inoltre facilmente individuabili le tracce della predicazione fanatica del Savonarola, definito senza mezzi termini uomo «non bene consultus».²

¹ J. Burckhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Firenze, Sansoni, 1961, p. 380.

² *Lucii Bellantii senensis artium et medicine doctoris responsiones in disputationes Johannis Pici Mirandulani comitis adversus astrologos*, Florientiae, G. de Haerlem, 1498, n.n.

Il riferimento al Savonarola inserisce a pieno titolo le *Disputationes* nella temperie che caratterizza l'ultima fase della produzione di Pico, dopo la svolta religiosa che lo spinge a marcare le distanze dalle rischiose istanze di rinnovamento, che ne avevano improntato l'entusiastica attività giovanile. Aver colto questo nesso non è l'unico motivo di rilevanza dello scritto di Bellanti, archetipo di una lunga serie di repliche da parte di astrologi e studiosi di astrologia, per i quali la messa in questione delle affermazioni di Pico costituì un passaggio quasi obbligato, fino a Seicento inoltrato. Ricordiamo qualcuno di questi giudizi. Dolorosamente colpito dalla morte prematura ed improvvisa dell'autore, che aveva molto stimato, Giovanni Pontano evitò di manifestare pubblicamente le proprie riserve sull'eccessiva ambizione intellettuale del giovane Pico; ma non mancò di sottolineare l'inconsistenza di molti degli argomenti delle *Disputationes*, più consoni ad un antiastrologismo diffuso ed incolto, che non al *maximum ingenium*, e allo smisurato sapere del conte.³ Salutò poi entusiasticamente lo scritto di Bellanti, dichiarando di dividerne pienamente le riflessioni e gli argomenti critici, e attribuendogli il merito di aver tempestivamente evitato che la «così grande indegnità» di una polemica antiastrologica tanto grossolana giungesse fino ai posteri sotto la copertura del grande nome del conte, senza che ne venissero fatte rimarcare la fragilità e la dubbia

³ G. Pontano, *De rebus coelestibus*, XII, Neapoli, S. Mayr, 1512, p. 316.

autenticità.⁴ Reciso nel far carico a Pico di incomprensioni ed errori nei confronti dell'arte, oltre che di un'esposizione ridondante e retorica, fu il commento di Pietro Pomponazzi, che pure non si riconosceva particolare competenza in materia di tecnica astrologica: «...et quidam recentes multis verbis ornatis insectantes astrologos eodem peccato laborant quo et Averrois; aut enim Astrologos non intelligunt, aut si intelligunt, graviter errant». ⁵ Netto anche il giudizio di Filippo Melantone, che negò forza persuasiva alle *Disputationes*, e fu pronto a far risaltare il carattere farraginoso dell'assemblaggio picchiano: «Est in manibus hominum farrago criminationum a Pico non scripta, sed excerpta». ⁶ Quanto a Pedro Ciruelo, alla confutazione di Pico, «rhetor insignis», sceso in battaglia «contra astrologicas veritates», dedicò l'intero secondo prologo alle sue *Apotelesmata Astrologiae Christianae* (1521), rimproverandogli di aver voluto confondere astrologia naturale e astrologia superstiziosa con considerazioni dalle quali non esitò a dirsi mosso al riso.⁷ Ma le critiche a Pico sa-

⁴ G. Pontano, *De fortuna*, III, in *Opera omnia*, Venetiis, in aedibus Aldi ed Andreae soceri, 1519, f. 271r. Nelle recente edizione critica a cura di F. Tateo, *La fortuna. Testo latino a fronte*, La scuola di Pitagora, Napoli 2012, p. 290, l'espressione «haec indignitas» è emendata con «maledicentia perinvidentis hominis».

⁵ P. Pomponazzi, *De incantationibus*, in *Opera*, Basileae, ex officina Henricpetrina, 1576, p. 267.

⁶ Ph. Melanchthon, *Praefatio in libros de iudiciis natiuitatum J. Schoneri*, in *Supplementa Melanchthoniana*, V, Frankfurt, Minerva, 1968, p. 819.

⁷ P. Ciruelo, *Secundus prologus responsivus ad argutias Mirandulae*, in *Apotelesmata Astrologiae Christianae*,

rebbero continuate ancora a lungo, ripresentandosi in molte pagine di Cardano, Keplero, Campanella.

Nella forma che i suoi editori vollero conferirle, l'opera del Mirandolano costituisce una sorta di vasto repertorio, che riprende le più disparate osservazioni critiche avanzate lungo tutto il corso della cultura tardo-antica e medievale dagli avversari dell'arte di Urania. In uno scritto del 1937, rimasto lungamente inedito, Eric Weil, che fu tra i primi studiosi del Novecento ad esaminarne il testo in chiave storico-critica, tornò a sottolineare come l'opera non seguisse un filo rigoroso, non proponesse discussioni consequenziali ed unitarie, né formulasse argomentazioni antiastrologiche originali. Le sue caratteristiche apparivano quelle del discorso retorico, più che della dimostrazione stringente. Il suo schema di costruzione poteva essere così sintetizzato: i cieli non causano, né significano gli eventi particolari; se tutto viene di là, è in modo diverso da quanto pensano gli astrologi; si tratta di questioni che l'uomo non riesce a comprendere, e che comunque non sono state finora comprese. In questo contesto, la quasi totalità delle affermazioni degli astrologi ellenistici, arabi e medievali, che la leggendaria erudizione dell'autore traeva da testi noti e meno noti, veniva presentata e fatta seguire dalla ripresa di consolidate obiezioni. Ma l'incompiutezza del lavoro emergeva da molti capitoli, nei quali tesi astrologiche e

In alma Complutensi achademia , opera et impensis Arnaldi Guillelmi Brocarij 1521, n.n.

spunti antiastrologici erano elencati con rapidità, quasi in forma di appunti sui quali ritornare.⁸

È impossibile sapere se la revisione cui il conte non poté sottoporre le proprie pagine avrebbe impresso maggiore sistematicità all'opera, ridimensionando il sapore retorico di molti passi. Così come la leggiamo, l'opera si presenta come un centone dei più vari spunti antiastrologici, con indicazioni su opere e autori, cui gli avversari dell'arte, i polemisti e i predicatori potessero variamente attingere motivi di cui sostanziare i loro attacchi. Ciò che è urgente, dichiara Pico, è confutare non gli astrologi, ma l'astrologia, poiché l'astrologia è in se stessa un errore. Essa corrompe la filosofia, inquina la medicina, indebolisce la religione, genera e rafforza la superstizione, tiene viva l'idolatria, distrugge la prudenza, insozza i costumi, infama il cielo, rende gli uomini meschini, tormentati, inquieti, da liberi li rende servi, conferisce esito sfortunato a tutte le loro azioni. È nemica della fede: seguendola si cade nell'empietà, nell'irreligione, nella vana superstizione, nella vita malvagia, nella depravazione senza ritorno. Il male radicale dell'astrologia non è il fatalismo, contro il quale, come l'autore non manca di riconoscere, si sono pronunciati molti astrologi e molti studiosi di astrologia. È la pretesa di predire il futuro, di leggere anticipatamente il disegno provvidenziale; di essere, dunque,

⁸ H.Weyl, *Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*, in *La philosophie de Pietro Pomponazzi. Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*, Paris, Vrin, 1985, p. 71.

in senso proprio, divinatrice. In virtù di essa, gli astrologi sedicenti indovini diventano manipolatori delle coscienze, guide spirituali che fomentano la passività e l'irresponsabilità morale; senza aggiungere che l'elenco di quanti sono andati incontro alla cattiva sorte, dopo essersi affidati agli astrologi, è interminabile. La presunzione di poter prevedere il futuro con tecniche umane è il peccato mortale dell'astrologia, dimentica che la prescienza spetta soltanto a Dio:⁹ emerge qui quel nesso fra le *Disputationes* e la predicazione savonaroliana, sul quale insisteva Bellanti.

Se le *Disputationes* occupano un posto di singolare rilievo nella storia plurisecolare della polemica antiastrologica, non è in primo luogo perché a quel filone, antico e consolidato, esse aggiungano molto di nuovo sul piano degli argomenti. Le obiezioni etico-religiose, fatte valere da Pico nei confronti dell'astrologia, sono riprese ad una letteratura nella quale sono spesso già largamente presenti; né sono sempre originali le considerazioni critiche, sollevate nei confronti di specifiche tecniche astrologiche. La grande e immediata notorietà dell'opera non scaturisce tanto dalla novità delle tesi e dal nerbo delle argomentazioni, quanto dalla fama del suo autore, stimato ed ammirato per la grande intelligenza e la prodigiosa cultura; dal rumore delle sue battaglie e delle sue sconfitte, dalla svolta religiosa che segna i suoi ultimi anni, dalla sua stessa morte im-

provvisa. Peraltro, va detto che la conoscenza che le *Disputationes* sottendono della letteratura astrologica antica, araba e medievale, e delle dispute che al suo interno si erano accese, fra astrologi di diverso orientamento, su alcune essenziali questioni tecniche, ha un'ampiezza inusitata. Come ha messo in luce la fondamentale edizione Garin, uscita fra il 1946 e il 1951 con un imponente corredo di note, e come aveva già notato a suo tempo Weil, Pico cita tutto, ha letto tutto, conosce tutto. Il suo atteggiamento nei confronti dell'astrologia è diverso da quello di un semplice erudito, e anche da quello di un avversario che guarda al proprio oggetto dall'esterno, con severità e distacco. E' piuttosto quello di chi è passato attraverso una conoscenza diretta e circostanziata, e una approfondita ricognizione dei problemi di quel campo di studi, per decidere infine di accentuare, sulla scia di fondamentali preoccupazioni etico-religiose, l'incertezza dei risultati e l'inanità degli sforzi degli adepti.

Una comprensione più approfondita del rapporto fra Pico e l'astrologia è stata resa possibile dallo sviluppo di indagini diacroniche, capaci di far luce sul rapporto fra l'opera postuma e gli scritti precedenti. La finale scelta antiastrologica conferma oppure contrasta l'iniziale orientamento di Pico? Rispetto a tale problema, il prosieguo degli studi ha confermato la lettura in chiave di discontinuità, avanzata a suo tempo da Weyl, che mise finemente in luce la distanza fra l'opera postuma e alcune delle conclusioni cabalistiche *secundum opinionem propriam*. Proprio alla lettura pichiana della *qabbalah*, la cui centralità nel percorso del mirandola-

⁹ G. Pico della Mirandola, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, a cura di E. Garin, 2 voll. I, Firenze, Vallecchi, 1946-52.

no può considerarsi definitivamente acquisita dopo il fondamentale lavoro di Wirzbuski,¹⁰ si sono richiamati gli studi sul rapporto fra il primo Pico e l'astrologia. La letteratura cabalistica medievale, a partire almeno dal *Sefer ha-bahir*, già noto nella Francia meridionale nel sec. XII, mette in corrispondenza le *sefirot*, i dieci attributi divini, e le dieci sfere celesti. Come scrive il mistico trecentesco Menahem Recanati, nel suo *Commento alle dieci sefirot*, «tutto quanto si trova nelle creature, tanto nel mondo degli angeli quanto in quello delle sfere e nel mondo inferiore, è esemplato sulle *sefirot* e deriva dalla loro forza».¹¹ Per potersi concretizzare nel mondo inferiore, la misericordia divina deve svilupparsi attraverso i corpi celesti. Dal canto suo l'uomo, vivendo nella materia, non potrebbe accedere al piano spirituale delle *sefirot* senza incarnarsi nelle sue inclinazioni naturali, alla cui indagine punta l'astrologia oroscopica. Esaminando non solo le *Conclusiones cabalisticæ secundum opinionem propriam*, ma anche quelle *ad mentem Porphyrii*, è stato possibile avanzare l'ipotesi che in esse il Mirandolano abbia inteso ricomporre le dottrine qabbalistiche delle *sefirot*, delle *middot*, dei nomi ebraici di Dio e dell'*adam qadmon* con i precetti del Decalogo, le qualità platoniche dell'anima, le intelligenze angeliche, e final-

¹⁰ C. Wirzbuski, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1989.

¹¹ M. Recanati, *Commento alle dieci Sephirot*, in *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, a cura di G. Busi e E. Loewenthal, Torino, Einaudi, 1996, p. 532.

mente i pianeti ed i loro influssi nel mondo sublunare. Sullo sfondo di tali *Conclusiones*, si delineano fasci di corrispondenze, al cui interno la connessione fra *sefirot* e pianeti si articola nel senso che i secondi possono essere considerati i simboli dei primi nel mondo esteriore. La vera astrologia, quella che insegna a leggere nel libro di Dio, evocata nella 72a conclusione cabalistica *secundum opinionem propriam*, citata anche da Weyl, - «come la vera astrologia ci insegna a leggere nel libro di Dio, così la *qabbalah* ci insegna a leggere nel libro della legge» - è quella che è capace di disvelare «la diretta dipendenza della successione dei pianeti dalle successione delle manifestazioni divine».¹²

Resta aperta l'indagine sulle fonti astrologico-cabalistiche di Pico, al quale sappiamo essere stati direttamente noti alcuni dei testi fondamentali della mistica ebraica: il *Sefer yeširah*, tradotto in latino sul finire del Quattrocento e conosciuto anche da Egidio da Viterbo; e poi il *Sefer-ha-Bahir*, noto anche a Ficino, il *Commento alle dieci sefirot* di Menahem Recanati, la *Corona del buon nome* di Abraham da Colonia, i trattati di Abraham Abulafia; un complesso di testi volti tutti in

¹² P. E. Fornaciari, *Elementi di astrologia nelle "Conclusiones" di Giovanni Pico della Mirandola*, in *Nella luce degli astri*, a cura di O. Pompeo Faracovi, presentazione di M. Ciliberto, Sarzana, Agorà, 2004, p. 34. Per il testo cfr. G. Pico della Mirandola, *Conclusioni cabalistiche*, a cura di P. E. Fornaciari, 2003², p. 58. Sul nesso fra astrologia e cabala nei primi scritti di Pico sia consentito rimandare anche a O. Pompeo Faracovi, *La polemica antiastrologica di Giovanni Pico della Mirandola*, in *Il linguaggio dei cieli*, a cura di G. Ernst e G. Giglioli, Roma, Carocci, 2012, pp. 91-107.

latino, per incarico dello stesso Pico, dall'ambiguo converso, noto sotto il nome di Flavio Mitridate. Di altri scritti, allo stato attuale degli studi, possiamo soltanto ipotizzare che il conte sia venuto a conoscenza, forse attraverso intellettuali ebrei, come Yohanan Alemanno, attivo a Firenze sul finire del sec. XV, o per il tramite di corrispondenti, come Egidio da Viterbo. Potrebbero essere stati fra questi alcuni testi particolarmente attenti al rapporto *qabbalah*-astrologia, come quelli di Ibn Waqar e di altri cabalisti della scuola di Gerona. Alla questione delle fonti si collega l'interrogativo circa la dipendenza della connessione astrologia-cabala sottesa ai primi scritti di Pico da quella emergente dalla mistica ebraica, ovvero circa i limiti della sua originalità. Ciò che è certo è che, in ambedue i casi, la tradizionale strumentazione astrologica viene utilizzata come complesso di simboli che consentono di penetrare il senso spirituale e provvidenziale degli eventi, nascosto dietro lo schermo della realtà fisica. Non importa qui tanto per noi riproporre l'interrogativo se l'astrologia cabalistica, spostando l'attenzione dai pianeti alle *sefirot*, implichi una negazione dell'astrologia, ovvero, col fare dei pianeti una sorta di proiezione esterna delle *sefirot* nel mondo inferiore, operi di essa il sostanziale recupero. Ciò che ci interessa sottolineare è l'utilizzo di motivi astrologici in chiave cabalistica nel giovane Pico; e dunque l'adesione, seppur in una particolarissima angolatura, al sapere

che più tardi verrà da lui integralmente sconfessato.¹³

Come sappiamo le *Disputationes* rientrano in una fase del pensiero di Pico, caratterizzata dalla volontà di sconfessare, per ragioni etico-religiose, l'antico se stesso. Ma la competenza tecnica acquisita in precedenza consente all'autore di conferire particolare rilievo alle discussioni interne al campo astrologico, alle differenti versioni delle procedure elaborate nei diversi momenti e contesti, alle motivazioni critiche delle diverse scelte, ora utilizzate come altrettanti indizi delle incertezze e delle contraddizioni di quel sapere. In questo senso, Pico coglie e sottolinea alcune delle più importanti fra le questioni che vengono ad aprirsi nella fase di rinnovamento degli studi astrologici, che si disegna a partire dal secondo Quattrocento, dopo la riscoperta umanistica dei testi astrologici in lingua greca. Alla ripresa ripetitiva dei più classici motivi della polemica antiastrologica del passato affianca dunque la viva percezione di problemi, che sono gli stessi con i quali verrà a confrontarsi il movimento cinquecentesco di riforma dell'astrologia.¹⁴ Possiamo perciò leggere in controtela nelle *Disputationes* una cartina di tornasole di alcune delle tendenze

¹³ Notevole il passo di in cui Pico afferma la necessità di non lasciarsi abbagliare dalla gloria dell'antica e celebrata saggezza degli Egiziani e dei Caldei che, nella sua giovinezza aveva ingannato anche lui (*Disputationes*, XII, 2, vol. II, cit. pp.492-494)

¹⁴ Su questo tema rimando al mio *La riforma dell'astrologia*, in *Il Rinascimento italiano e l'Europa*, vol. V. *Le scienze*, a cura di A. Clericuzio e G. Ernst, Treviso, Colla, 2008, pp. 59-71.

in atto nel loro tempo, e persino chiederci se, al di là della volontà dell'autore, il trattato non possa in molte parti essere considerato come un rilevante contributo al rinnovamento degli studi cinquecenteschi di astrologia.

Un'ipotesi che converge con questa è stata recentemente avanzata da Robert Westman in riferimento al cap. IV del libro X delle *Disputationes*, nel quale Pico mette in discussione l'ordinamento planetario assunto da Tolomeo a presupposto delle tecniche astrologiche. In quelle pagine, il Mirandolano aveva inteso porre in dubbio la determinazione degli effetti planetari, condotta dagli astrologi in riferimento all'ordine dei pianeti: Saturno, ad esempio, era ritenuto generare freddo in quanto pianeta più alto e lontano. Un punto sul quale Pico si sofferma in particolare è la questione dell'ordine dei pianeti rispetto al Sole. Su di essa nell'antichità non vi era stato accordo, come ricordò anche l'*Epitome* dell'*Almagesto*, iniziata da Peurbach e terminata da Giovanni Regiomontano, per essere successivamente pubblicata a Venezia nel 1496. Gli Egizi avevano posto il Sole immediatamente al disopra della Luna; lo stesso era accaduto in Platone, in Teone di Alessandria, commentatore di Tolomeo, e nell'arabo Geber, vissuto in Spagna nel sec. XII, autore di un'epitome dell'*Almagesto*. Per i Caldei, il Sole si trovava al centro dei pianeti; era questa anche la tesi di Tolomeo, che poneva il Sole medio e proponeva la successione Luna Mercurio Venere Sole Marte Giove, Saturno, caratterizzando gli ultimi tre corpi celesti come quelli che si allon-

tanano dal Sole in longitudine, i primi tre come quelli che lo seguono sempre.¹⁵

Una specifica discordanza di opinioni si era verificata a proposito di Mercurio e Venere. Se le loro orbite erano al disotto di quella del Sole, come mai la loro interposizione non oscurava la luce solare? La spiegazione correntemente fornita era che Mercurio era molto piccolo, e Venere così vicina al Sole, da trovarsi *sotto i suoi raggi*, tanto che la sua luce ne era cancellata. Pico ritenne inadeguata questa tesi e, citando la parafrasi di Averroè all'*Almagesto*, mise in rilievo come il pensatore arabo desse conto di aver osservato due macchie sul disco solare, in presenza di una congiunzione fra Mercurio e il Sole, in tal modo smentendo l'estrema vicinanza fra i due corpi celesti. Richiamandosi a Mosè Maimonide e ad altri non specificati autori, il Mirandolano aveva tratto la conclusione che l'ordine di successione Sole-Mercurio-Venere rimane incerto.¹⁶

L'ipotesi di Westman è che questa pagina di Pico abbia contribuito ad orientare Copernico in direzione di una riforma dell'ordinamento planetario, che era anche una ri-

¹⁵ R. Westman, *The Copernican Question. Prognostications, Skepticism, and Celestial Order*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2011.

¹⁶ «Nam Lunam quidem scimus omnibus inferiorem caelique vestibulum [...] Quomodo vero tres aliae se habeant, Sol, Venus, Mercurius, incertum. Similiter notum quattuor has stellas nobis proximiores aliis tribus, sed illarum inter se trium situm et ordinem ratio non demonstrat» (*Disputationes*, X, iv, vol. II, p. 374). Del rapporto fra Mercurio, Venere e Sole, Tolomeo aveva discusso in *Almagesto*, 9, 1.

forma dei presupposti astronomici dell'astrologia. Se infatti il tradizionale ordine dei pianeti era malsicuro, erano a maggior ragione opinabili gli effetti attribuiti ai pianeti in base ad esso. Il ragionamento poteva però anche essere rovesciato: se i giudizi astrologici erano talvolta inadeguati, ciò poteva derivare dall'assunzione di una successione planetaria erronea; correggere l'ordinamento planetario poteva concorrere a rendere quei giudizi più affidabili. Come ricorda Westman, Copernico visse a Bologna, presso il suo maestro Domenico Maria Novara, proprio quando nella città felsinea furono stampate le *Disputationes*. Che avesse letto il trattato pichiano, e conoscesse in particolare il quarto capitolo del decimo libro, è dimostrato dal passo del *De revolutionibus*, segnalato già nel 1900 da Ludwig Birkenmajer, nel quale lo scienziato polacco citava la riflessione di Averroé, sopra ricordata. Di essa, Copernico poteva essere venuto a conoscenza soltanto dalla pagine di Pico sull'ordinamento planetario, le prime a dar notizia della parafrasi averroistica dell'*Almagesto*, fino ad allora sconosciuta in Occidente, e accessibile unicamente attraverso una versione ebraica, presente nella biblioteca del Mirandolano, che ne era giunto a conoscenza probabilmente attraverso Elia del Medigo, studioso di Averroé.¹⁷ Non è dunque impossibile che la lettura delle *Disputationes* possa aver inco-

¹⁷ Westman, *The Copernican Question*, cit., pp. 83-85. Cfr. P. Kibre, *The Library of Giovanni Pico della Mirandola*, New York, Columbia University Press, 1966, pp. 203-204 (manoscritto n. 626, col titolo *Almagestus Averoïs*)

raggiato Copernico sul cammino della costruzione di un sistema del mondo, che avrebbe modificato anche alcuni presupposti dell'astrologia.

La tesi di fondo dell'innovativo lavoro di Westman, assai ampio e documentato, è che Copernico non fu estraneo allo stretto legame fra astronomia e astrologia, i due lati della *scientia stellarum*, che caratterizzò la temperie culturale nelle quale ebbe a formarsi ed operare. Due nomi hanno in questo contesto particolare rilevanza: quello di Domenico Maria Novara, autore di una serie di importanti pronostici astrologici,¹⁸ del quale Copernico fu allievo e stretto collaboratore, e quello di Joachim Rheticus, che a sua volta gli fu allievo ed amico, curatore della memorabile prima edizione del *De revolutionibus*. Pur non avendo personalmente mai scritto di astrologia, Copernico non solo non prese posizione contro l'arte, ma nulla ebbe da obiettare quando nella *Narratio prima* (1540), il primo scritto che desse notizia del nuovo sistema del mondo, Rheticus inserì il tema astrologico del nascere e decadere dei regni in rapporto al lento modificarsi dell'eccentricità della Terra.¹⁹ Non è questo il luogo per discutere nella sua portata generale l'interessante proposta interpretativa dello studioso americano. Ma è da tener ferma l'ipotesi che le *Disputationes* abbiano contribuito al rimettersi in moto di ricerche volte

¹⁸ *I pronostici di Domenico Maria da Novara*, a cura di F. Bonoli, S. De Meis, G. Bezza, C. Colavita, Firenze, Olschki, 2012.

¹⁹ *The Copernican Question*, p. 29.

al rinnovamento, non soltanto dell'astronomia, ma della stessa astrologia.

Non mancano in effetti i terreni sui quali le riflessioni dell'ultimo Pico convergono con le linee di rinnovamento della cultura astrologica, attraversata da profonde istanze di riforma, dopo la riscoperta dei classici antichi. Indichiamone alcuni. Uno dei principali e più noti fra gli argomenti del Mirandolano sul piano della filosofia naturale è il seguente: movimento e luce sono le uniche modalità di azione celeste, mentre è necessario escludere il riferimento alle influenze occulte. Il tema è sviluppato nel terzo libro delle *Disputationes*, che nel cap. IV reca il titolo *Coelum qualiter motu agat, et lumine et elementorum metheorologicorum universalium, viventium universalis causa sit*. Il cielo, qui inteso come insieme dei corpi celesti, esercita un'azione attiva, che produce effetti sulla Terra, come l'esperienza quotidiana sembra testimoniare, visto che, come aveva scritto Tolomeo, la maggior parte degli eventi più rilevanti mostra chiaramente che le loro cause procedono dal cielo che tutto circonda.²⁰ L'idea dell'azione celeste nasce da fenomeni dell'esperienza comune (l'alternarsi delle stagioni in rapporto alle variazioni dell'irraggiamento solare; il flusso e riflusso delle maree al mutare delle posizioni lunari), ed è ripresa e argomentata da molti filosofi. A partire dall'età antica, e almeno fino alla fine del sec. XVII, essa era stata unanimemente accettata, con specificazioni diverse all'interno delle diverse prospettive di pen-

²⁰ Tolomeo, *Tetrabiblos*, I, 2.

siero.²¹ Di per sé il tema dell'azione celeste non era necessariamente connesso alle tecniche astrologiche, che tuttavia a esso vennero facilmente a collegarsi, poiché sembrava fornire una adatta giustificazione, nei termini del pensiero filosofico e scientifico antico, al rapporto posto dall'astrologia fra moti e posizioni celesti da un lato, effetti terreni dall'altro. La tesi proposta dal Mirandolano è che il cielo esercita un'azione per la quale è causa universale dei viventi, e tale azione si realizza attraverso il moto e la luce: «praeter communem motus et luminis influentiam nulla vim caelestibus peculiarem inesse».²²

Non si tratta di una tesi originale. In gran parte della tradizione filosofica, infatti, e di quella astrologica, il principale strumento dell'azione celeste era indicato proprio nella luce, in latino *lumen*. È la luce che genera nelle materie terrestri le prime quattro qualità – caldo freddo secco umido – e le qualità seconde – pesantezza, leggerezza, ruvidità, levigatezza ecc. Nella sua parafrasi di Tolomeo, Averroé aveva affermato che gli astri agiscono sul mondo inferiore esclusivamente per il tramite della luce. Altri pensatori, come Tommaso d'Aquino, pur individuando nella luce la qualità attiva dei corpi celesti, ed anzi riconoscendo, a differenza di Averroé, che gli effetti della luce di ciascun pianeta divergono da quelli degli altri, ritengono

²¹ Sul suo ruolo nel pensiero medievale cfr. T. Gregory, *Speculum naturale. Percorsi del pensiero medievale*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007, pp. 47-68.

²² Pico della Mirandola, *Disputationes*, cit., III, v, vol. I, p. 210.

che alcuni degli effetti suscitati dagli astri nel mondo inferiore dipendano dal loro moto: un esempio è quello delle maree, che sono sospinte non dalla luce o virtù della Luna, bensì soltanto dal suo movimento.²³ Infine diversi filosofi e astrologi, come Duns Scoto e Giovanni Buridano, e lo stesso Lucio Belanti, ammettono accanto a quella della luce e del moto l'esistenza dell'influenza (*influxus*), forza o influenza occulta, impercettibile ai sensi. Proprio dall' *influxus* dipenderebbero qualità di tipo diverso dalle prime e dalle seconde, sopra indicate: quelle del magnete che attrae il ferro; quelle delle sostanze chimiche dotate di azione terapeutica; la produzione dei metalli nelle viscere della terra, dove la luce non riesce a penetrare.

Intorno a luce, moto ed influenza, come forme dell'azione celeste, non erano dunque mancati i dibattiti. Pico, non diversamente dall'Aquinate, ammise i primi due, ma rifiutò la terza, respingendo conseguentemente anche l'esistenza delle qualità occulte, sulle quali avevano in particolare insistito le correnti magiche; e ciò, nonostante avesse accolto egli stesso in passato la possibilità di richiamarsi a virtù celesti diverse dalla luce, scrivendo che dai corpi celesti giungono altre forze oltre alla luce e al calore.²⁴ Non mancarono peraltro nel suo tempo gli astrologi che si schierarono contro l'*influxus* e le qualità occulte. Filippo Melantone, ad esempio, dopo aver notato con compiacimento che nemmeno Pico negava che fosse la luce a

produrre le prime qualità (caldo, freddo, umido e secco), attribuendo così *malgré lui* un potere grandissimo agli astri nell'operare il cambiamento dei corpi, insisté sul fatto che le influenze celesti sono esercitate da forze naturali visibili e constatabili all'osservazione fisica. Accanto alle quattro qualità primarie e a quelle secondarie (come pesantezza e leggerezza), ritenne tuttavia che si dovessero ammettere le qualità virtuali, come quelle delle piante (o del magnete), che hanno efficacia terapeutica, ma sostenne che anch'esse avevano origine fisica.²⁵ La difficoltà segnalata da Pico può dunque paradossalmente esser valsa a rafforzare una linea di separazione fra astrologia 'fisica' e astrologia commista a magia, che nel Cinquecento passerà in larga parte attraverso il recupero della autentica lezione di Tolomeo, depurato dalle riletture e incrostazioni arabizzanti e superstiziose. Ricordiamo che l'influenza occulta sarà negata anche da Keplero e da Placido Titi, sostenitori dell'idea che la luce penetra, sebbene in minor misura, anche i corpi opachi, e non è dunque necessario ammettere virtù occulte nemmeno per spiegare la formazione dei metalli. Anche il *Lessico* di Gerolamo Vitali riprenderà, nella seconda metà del Seicento, questa opinione, relegan-

²³ Tommaso d'Aquino, *Scriptum super libros Sententiarum*, II, 13, I, 4, c

²⁴ Pico della Mirandola, *Heptaplus*, II, 4.

²⁵ Per una documentata ricostruzione delle posizioni di Melantone in materia di astrologia si veda D. Belucci, *Science de la Nature et Réformation. La physique au service de la Réforme dans l'enseignement de Philippe Mélanchton*, Roma, Edizioni Vivere In, 1998.

do l'influenza occulta fra i ricordi del passato, o fra i residui della mentalità magica.²⁶

Un altro punto rispetto al quale la discussione di Pico apre la via a soluzioni non lontane da quelle degli astrologi tolemaici del Cinquecento è la questione della significazione astrale. La tesi secondo cui i moti degli astri non causano gli effetti terreni, ma sono segni di un ordinamento provvidenziale degli eventi, era stata diffusa in varie forme in ambiente neoplatonico, ebraico e cristiano. La versione della teoria della significazione, che aveva riscosso maggior fortuna in ambiente arabo e cristiano-medievale, traeva origine da alcune riflessioni delle plotiniane *Enneadi*. Nel respingere l'idea che l'azione celeste possa essere intesa come rapporto fra gli astri, cause materiali, e gli effetti interni alla sfera sublunare, Plotino aveva riferito la capacità causativa esclusivamente all'Anima del mondo, ordinatrice della materia, rivendicando parallelamente l'autonomia dell'uomo nei confronti del mondo naturale. Aveva poi negato la legittimità dell'astrologia individuale, sostenendo che questa teoria «attribuisce agli astri ciò che è nostro, volontà e passioni, vizi e impulsi, e non riconoscendoci nulla ci lascia come pietre soggette al movimento e non come uomini che agiscono di per sé e secondo la loro propria natura». Infatti «quella parte di noi» che appartiene al corpo dell'universo, e con la sua limitatezza

²⁶ «Neque enim admittenda est ulla quaecumque tandem ea sit occulta coelorum influentia», G. Vitali, *Lexicon Mathematicum astronomicum geometricum*, a cura di G. Bezza, prefazione di O. Pompeo Faracovi, La Spezia, Agorà, 2003, p. 265.

ostacola la possibilità di recepire i doni che l'anima trasmette attraverso le stelle, non è, in fondo, veramente nostra.²⁷ Attraverso gli astri passava una azione destinata ad imprimersi nel mondo naturale; non si trattava però di una azione fisica, veicolata dalle qualità primarie, caldo e freddo; ne era invece scaturigine l'Anima universale, che penetrava il mondo in ogni sua parte. Ciò che agiva dunque era soltanto l'Anima, «che dà quella forma ai corpi celesti».²⁸

Plotino tuttavia non nega allo studio delle stelle ogni significato in rapporto al mondo dell'uomo. Gli astri non sono cause, ma segni del futuro, nel senso che, tutto essendo interconnesso, tutte le cose si segnalano reciprocamente. A loro volta, gli eventi sono annunciati in quanto sono in un certo ordine, operato dall'Anima universale, che organizza il mondo sensibile proiettandovi l'idea di armonia, presente nell'Intelligenza, luogo delle forme archetipiche. Mentre la fatalità incombe sull'universo materiale, la provvidenza riguarda il mondo delle anime superiori, e si esprime nella forma dell'ordine, la cui presenza rimanda all'esistenza di un principio che regge, trascendendolo, il mondo; in virtù di tale principio, si può da una parte conoscerne un'altra, e diventa possibile annunciare il futuro. Essere dell'anima, l'uomo è inserito nell'ordine che governa il mondo, proiezione impoverita dell'ordine puramente intelligibile. Il principio dell'ordine fonda un'analogia fra mondo intelligibile e mondo

²⁷ Plotino, *Enneadi*, III, 1, 5, a c. di G.Faggin, trad. it. di G.Faggin, Milano, Rusconi, 1992, p.341.

²⁸ Ivi, IV, 4, 33, p.675

materiale, che sostiene la possibilità della predizione: essa non richiede l'universale concatenazione delle cause, ma solo la possibilità di «leggere i caratteri naturali che rivelano un ordine e non precipitano mai nel disordine». ²⁹ E' la presenza dell'ordine a fare degli astri i segni del futuro: segni, non cause. Infatti, scrive Plotino, se «guardando alle posizioni degli astri si predicono gli avvenimenti considerandoli prodotti da essi, similmente bisognerebbe dire che anche gli uccelli e tutti gli altri esseri, cui guardano gli indovini, siano autori delle cose che annunciano» ³⁰. Assegnare agli astri la capacità di produrre altri effetti, oltre quelli meteorologici e climatici che manifestamente producono; pensare che essi, quali dèi mobili nel cielo, diano agli uomini le passioni, i desideri, gli impulsi, significherebbe legare gli uomini agli astri e sottometterli alla necessità. Utilizzare le posizioni celesti ai fini della predizione del futuro, come segni che indicano, senza produrli, gli eventi futuri, così come il volo degli uccelli o le viscere degli animali, è invece possibile e legittimo: «Guardando agli astri come fossero lettere, coloro che conoscono tale grammatica riconoscono l'avvenire dalle figure che essi formano, e ne ricavano metodicamente il significato secondo l'analogia; come se si dicesse che un uccello che vola alto annuncia alte azioni». ³¹ La predizione degli eventi futuri, impossibile rispetto al corso di ogni singola vita, diventa

così possibile sotto il profilo degli avvenimenti generali.

La teoria degli astri segni, e non cause, nasce in Plotino in contrapposizione all'astrologia stoicizzante, per la quale gli astri sono i veicoli della necessità cosmica, inscritta nell'universo fisico. Essa consente di rendere la previsione astrologica compatibile con la filosofia neoplatonica e la sua svalutazione dell'autonomia della materia corporea, e la legittima in quanto si applichi agli eventi generali, che non coinvolgono la libertà e la responsabilità individuali. Sotto questo aspetto, la teoria neoplatonica della significazione astrale concorrerà alla fortuna dell'astrologia mondiale, concentrata sui grandi eventi. Con Porfirio, allievo di Plotino, editore delle *Enneadi* e insieme autore del più antico commento alla *Tetrabiblos*, si avvierà d'altro canto un avvicinamento fra neoplatonismo e astrologia oroscopica, che recupererà le tecniche tolemaiche e la sottolineatura della dimensione congetturale dell'arte, accettando l'idea che il movimento dell'universo possa essere inteso come causa non unica, ma concomitante, degli eventi. ³² Questa linea di conciliazione fra idealismo neoplatonico e astrologia tolemaica aveva avuto nel Quattrocento fiorentino un grande interprete in quel Marsilio Ficino, al quale Giovanni Pico era stato lungamente legato. In una prima fase del suo pensiero, lo stesso Pico, come abbiamo visto, aveva accolto un'elaborazione dell'idea della significazione in senso cabalistico, vedendo negli astri al-

²⁹ Ivi, II, 3, 7, p.215

³⁰ Ivi, IV, 4, 39, p.685

³¹ Ivi, III, 3, 6, p.397

³² Ivi, III, 1, p.345

trettanti significatori delle *Sephirot*. Ma con tale prospettiva le *Disputationes* tagliano corto: gli astri, scrive Pico, non possono significare se non ciò che causano. Ciò che è segno di una cosa, infatti, o è la causa della cosa significata, o ne è l'effetto, o ciò che è segno e la cosa designata derivano dalla stessa causa. Il terzo caso è quello dell'arcobaleno, che indica talora il sereno, non perché lo produce, ma perché la causa di quello è anche la sua. Ma non c'è causa corporea superiore al cielo, che possa determinare simultaneamente la disposizione del cielo e quella delle cose inferiori. La causa comune potrebbe essere soltanto incorporea, quindi divina; ma ciò implicherebbe attribuirle anche le azioni delittuose degli uomini, e ricondurrebbe al fatalismo. La conclusione può essere una soltanto: «non potest igitur caelum significare inferiora, nisi quatenus causa effectum indicat suum».³³

Questa presa di posizione segna la netta sconfessione, da parte dell'ultimo Pico, di ogni rilettura in chiave idealistica o spiritualistica del tema dell'azione celeste e delle tecniche astrologiche. Veicolata dalla luce e dal moto, l'azione celeste è interna all'universo fisico; l'astrologia però non riesce a prevederla in modo attendibile, data l'insufficienza dei propri strumenti. Sono conclusioni che pur non convincendo, come si è visto, gli astrologi del tempo, non impediscono loro di far propri alcuni spunti di Pico. Melantone ad esempio discute il suo trat-

tato condividendone la identificazione dell'azione celeste come azione fisica, veicolata dalla luce e dal moto; ma sostiene che gli astri possono significare anche ciò che direttamente non causano, purché anch'esso sia interpretabile all'interno di una causalità di tipo fisico. Come è stato scritto, Melantone «s'est peut-etre piqué, après avoir partagé sa conception générale du pouvoir des astres, à exploiter ces bases communes dans le sens contraire à celui du Mirandulain».³⁴ Qualcosa di simile accade a molti degli astrologi 'tolomaici' del Cinquecento e del Seicento, egualmente propensi a ridimensionare la tesi della autonoma significazione astrale. Nel suo *Tocco di paragone*, stampato postumo a Pavia nel 1665, Placido Titi riprodurrà così *telle quelle* la tesi picchiana: gli astri non possono essere segni degli eventi, se non ne sono anche la causa.³⁵

Un'altra questione sollevata da Pico in polemica con l'astrologia del suo tempo, in una direzione sulla quale convergeranno molti astrologi 'riformatori', è quella dell'attendibilità della celebrata teoria delle grandi congiunzioni. Quest'ultima era emersa nella cultura astrologica di lingua araba, con lo scopo di integrare le scarse indicazioni fornite da Tolomeo a proposito dell'astrologia mondiale, ed era stata assai diffusa in Occidente a partire dal tardo Medioevo. All'astrologia mondiale, volta all'analisi degli eventi riguardanti «popoli interi e regioni

³³ Pico della Mirandola, *Disputationes*, cit., IV, XII, vol, I, p. 497.

³⁴ Bellucci, *Science de la nature et Réformation*, cit., p. 265.

³⁵ P. Titi, *Tocco di paragone* (1665), a cura di G. Bezza, Milano, Nuovi Orizzonti, 1992, p.42.

o città», e da lui indicata con il termine *katholiké*, Tolomeo aveva infatti riservato soltanto il secondo libro, il più breve, della *Tetrabiblos*, per farne confluire gli strumenti nella formulazione dei pronostici particolari, cui erano dedicati gli ultimi impegnativi due libri. Se nella sua esposizione l'astrologia mondiale precedeva quella individuale, era perché gli eventi che essa contemplava erano governati da cause naturali più potenti e di portata più vasta di quelle degli effetti particolari. Ciò non implicava alcuna attribuzione di supremazia concettuale; veicolava soltanto la consapevolezza che l'astrologia individuale può essere arricchita dalla utilizzazione di elementi forniti da quella mondiale. Del resto la trattazione tolemaica di quella materia era assai stringata. Le situazioni di carattere generale, ossia i grandi eventi naturali, erano ricondotte a cause dipendenti dalle congiunzioni ed opposizioni solilunari producenti le eclissi, e dai transiti planetari nelle zone delle eclissi stesse. Per quanto riguarda le previsioni annuali, volte ad individuare l'andamento delle stagioni e le vicende del tempo meteorologico, veniva utilizzato esclusivamente il tema del «novilunio dell'anno», da determinarsi osservando noviluni e pleniluni nei paraggi di punti solstiziali ed equinoziali.³⁶

La teoria delle grandi congiunzioni aveva introdotto all'interno dell'astrologia mondiale, accanto alle congiunzioni solilunari ed alle eclissi, le periodiche congiunzioni dei pianeti superiori, Saturno, Giove e Marte,

con l'ambizione di affiancare alla previsione dei grandi eventi naturali quella dei mutamenti storici. Nella versione del *De magnis coniunctionibus* di Albumasar, questa teoria, che attingeva i propri elementi alla tradizione persiano-sassanide, ebbe in Occidente molta fortuna, sembrando fornire un grandioso strumento per la scansione delle fasi storiche, ed il succedersi delle religioni. In ambiente ebraico, presso autori medievali come Abraham bar Hyya (morto nel 1136) e rinascimentali come Isaac Abrabanel (1437-1508), fu ripresa in chiave messianica, in una integrazione fra congiunzionismo, richiami a passi biblici e scritturali, calcoli numerologici di sapore cabalistico, che generò ripetuti annunci di una imminente venuta del Messia. La teoria conobbe una certa risonanza anche in ambiente cristiano, in particolare attraverso l'elaborata rivisitazione di Pierre d'Ailly, cardinale di Cambrai, che Pico fece oggetto di critiche particolarmente severe, soprattutto per la sua programmatica convergenza fra teologia e astrologia.³⁷

Il ricorso alle grandi congiunzioni non aveva mancato di suscitare rilievi critici da parte degli astrologi. Come ricordò Lucio Bellanti, erano stati studiosi come Ibn Ezra (1092-1167) e 'Alī ibn Ridwān, il medico e gergio autore di un famoso commento a Tolomeo, i primi ad esprimere perplessità sulla affidabilità di quella tecnica, che nella versione albumasariana utilizzava le congiunzioni medie, non quelle effettive, dei pianeti

³⁶ C. Tolomeo, *Tetrabiblos*, II, 11.

³⁷ Pico della Mirandola, *Disputationes*, II, iv, vol. I, pp. 116-126.

superiori. E' questo anche uno dei principali argomenti di Pico, che sottolinea con forza il carattere astronomicamente approssimativo della trattazione di Albumasar, oltre a far rilevare con grande acume filologico tutti i suoi punti di contrasto con le indicazioni di Tolomeo. La riscoperta umanistica del testo greco della *Tetrabiblos*, che tanto stimolerà la ricerca degli astrologi del Cinquecento, desiderosi di depurare l'insegnamento di Tolomeo dalle rielaborazioni e deformazioni arabe, dà qui alcuni dei suoi primi importanti frutti. Pico la utilizza anche in rapporto al *Centiloquium*, la raccolta anonima tradizionalmente attribuita allo stesso Tolomeo, che si proponeva di condensarne in cento aforismi l'astrologia. 'Ali ibn Ridwān lo aveva considerato uno scritto ermetico. Nei loro commenti, Giorgio di Trebisonda e Giovanni Pontano non ne avevano revocato in dubbio l'autenticità tolemaica; ma non avevano potuto evitare di confrontarsi con alcune sue divergenze dalla *Tebrabiblos*. La loro attenzione era stata attratta in particolare dagli aforismi 58, 63, 65, tradizionalmente intesi come riferentisi agli effetti delle grandi congiunzioni Saturno-Giove, sulla base del lemma *alkirem* (translitterazione dell'arabo *al-qirā*), congiunzione, usato nella versione latina medievale. Leggendo il testo nella sua versione greca, i due commentatori rinascimentali avevano però trovato il termine *sinodos*, ed avevano correttamente interpretato la congiunzione come riferita a Sole e Luna, riportando in tal modo l'indicazione del *Centiloquium* sul terreno della *Tetrabiblos*, che di grandi congiunzioni, come sappiamo, non aveva affatto parlato. L'ultimo dei tre

aforismi, che si riferisce a congiunzioni minori, medie e maggiori, sembrando anticipare Albumasar, li aveva però messo in speciali difficoltà. Avevano confessato allora di non riuscire a sormontare lo scoglio; limitandosi a segnalare l'oscurità dell'aforisma. Anche Pico si soffermò sul termine *sinodos*, scrivendo che in senso assoluto esso si riferisce sempre alla congiunzione soli-lunare, e sostenne che nessun conoscitore della lingua greca avrebbe potuto evitare di concludere che Tolomeo intendeva riferirsi alla congiunzione dei luminari, e non alle grandi congiunzioni di Albumasar. Per quanto riguardava l'accento alle congiunzioni minori, medie e maggiori, sostenne che le prime erano gli incontri mensili fra Sole e Luna; le seconde quelle che precedono l'inizio di ciascuna stagione, le ultime le eclissi.³⁸

E' innegabile che queste indicazioni, volute a negare affidabilità alla teoria, si inseriscano nella ripresa del dibattito astrologico

³⁸ Pico della Mirandola, *Disputationes*, V, 5, vol. I, pp. 548-550. Il commento di Giorgio di Trebisonda, risalente al 1453-54, fu pubblicato in C. Ptolemaei, *Omnia, quae extant, opera, Geographia excepta, quam seorsum quoque hac forma impressimus*, a cura di H. Gemusaeus e A. Trapezuntius, Basileae, apud Henricum Petrum, 1541; quello di Pontano, scritto fra il 1474 e il 1477, fu stampato nel 1512 (*Pontani Commentationes super centum sententiis Ptolemaei*, Neapoli, S. Mayr, 1512). Di quest'ultimo Pico possedeva la versione manoscritta: v. P. Kibre, *The Library of Pico della Mirandola*, cit., p. 262 n. 1084. Su ciò è ora da vedere M. Rinaldi, *La lettera di dedica a Federico da Montefeltro del primo libro delle Commentationes in centum sententiis Ptolemaei di Giovanni Gioviano Pontano*, in «Cahiers de recherches médiévales et humanistes», XXV, 2013, pp. 341-356.

sulle grandi congiunzioni, stimolato dalla conoscenza umanistica dei testi astrologici in greco, in un movimento di reazione nei confronti delle esagerazioni del congiunzionismo, e delle sensazionali previsioni, sempre regolarmente smentite dai fatti, di eventi epocali, come la venuta del Messia, o l'eversione dell'Europa, o un nuovo diluvio universale, da molte parti profetizzato per il 1524, in occasione di una congiunzione Saturno-Giove nel segno dei Pesci. Fra quanti nel Cinquecento prenderanno infine le distanze dalla teoria delle grandi congiunzioni, insistendo sulla sua dissonanza dalle indicazioni di Tolomeo, ci saranno Agostino Nifo, che leggerà e commenterà la *Tetrabiblos* nello Studio di Napoli, dedicando alla questione due scritti specifici, il *De nostri temporis calamitatum causis* (1505) e il *De falsa diluvii pronosticatione* (1519); Pedro Ciruelo con gli *Apotelesmata christiana astrologiae* (1521), e Valentin Nabod con la sua *Enarratio Elementorum astrologiae* (1560). Di parere opposto furono Giovanni Abioso da Bagnoli, autore di un *Dialogus in astrologiae defensionem*, scritto nel 1494, e Tommaso Giannotti, che contrappose all'opera di Nifo il *De vera diluvii prognosticatione* (1522). Dal canto suo Giuliano Ristori, in un gruppo di lezioni tenute presso lo Studio di Pisa nel 1548, tenne fermo alla conciliazione fra Tolomeo e il congiunzionismo, sostenendo con ragioni filosofiche l'importanza delle grandi congiunzioni. Alla domanda: contano di più i luminari o i pianeti superiori?, rispose, come già molti medievali, con un riferimento all'ordinamento del cosmo. Le sfere dei pianeti superiori sono più ampie di quelle dei lumi-

nari, e le contengono; perciò gli eventi più duraturi sono causati dai pianeti superiori.³⁹ L'idea della rilevanza astrologica della grande congiunzione perdurerà ancora in Johannes Kepler (1571-1630): la congiunzione, quanto più è rara, tanto maggiore commozione suscita nella natura.⁴⁰ Critico delle grandi idee albasariane sul ritmo «matematico» della storia, e partecipe del ritorno a Tolomeo, fu invece Francesco Cigalini (1489-1551), il cui trattato fu stampato a Como soltanto nel 1655: la sua tesi era che «le operazioni delle stelle avvengono secondo natura, non secondo matematica».⁴¹ Quanto al *Centiloquium* e i suoi aforismi, Cigalini si pose sullo stesso terreno di Pico nello sforzo di dare loro un senso tolemaico, riproponendone la versione del Mirandolano e interpretando le congiunzioni cui si allude come lunisolari, mensile la minore, media quella che precede l'inizio delle stagioni, maggiore l'eclissi.⁴²

³⁹ Per una analisi dell'intera questione rimando a G. Bezza, *Tolomeo e Abû Ma'shar: la dottrina delle congiunzioni Saturno-Giove presso i commentatori tolemaici*, in *From Masha'allah to Kepler. The Theorie and Practice of Astrology in the Middles Ages abd the Renaissance*, London, The Warburg Institute, 13-15 Nov. 2008, in corso di pubblicazione

⁴⁰ J. Kepler, *De stella nova*, Pragae, 1606, p. 35. Su Kepler e Pico cfr. S. Rabin, *Kepler's Attitude Toward Pico and the Anti-astrology Polemic*, «Renaissance Quarterly», 50, 1997, pp.750-770.

⁴¹ F. Cigalini, *Coelum sidereum*, Como, N. Caprani, 1655, p. 176.

⁴² Ivi, pp. 407-410. Sul dibattito cinque-secentesco sulle grandi congiunzioni cfr. O. Pompeo Faracovi, *Astrologia*, in *L'astrologia nei sec. XV-XVII*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Scienze*, a cura di

Che Pico abbia contribuito a sottolineare agli occhi degli astrologi l'estraneità della teoria delle grandi congiunzioni al dettato tolemaico, e la fragilità dei suoi fondamenti astronomico-astrologici, appare dunque indubbio. Le sue critiche non impedirono tuttavia alla dottrina congiunzionistica di continuare ad esercitare un suo fascino lungo tutto il Cinquecento. Coltivata in Germania dagli astronomi-astrologi della scuola di Wittenberg, stimolata da Melantone, prima che da Keplero essa fu ripresa da Tycho Brahe (1546-1601) negli *Astronomiae restauratae progymnasmata*, ai quali attinse anche Campanella. Quasi in chiusura della *Città del Sole*, lo Stilese utilizzò la teoria in rapporto all'annuncio del prossimo avvento di una «grande monarchia nova», legata al prossimo ritorno delle «congiunzioni magne» nella triplicità di fuoco.⁴³ Riprese il tema nel diciassettesimo degli *Articuli prophetales*, terminati nel 1617, dove, con dovizia di riferimenti alle Scritture e ai padri, a Gioachino da Fiore, Tycho Brahe e al *De novissimis temporibus* di Cusano, interpretò la congiunzione Saturno-Giove, il cui inizio era previsto per il 24 dicembre 1603 nel segno del Sagittario, come annunciatrice di nuovi grandi eventi per la Cristianità. Si sarebbe trattato infatti della prima grande congiunzione nel trigono di fuoco, quello sotto il quale era nato il Cristianesimo, annunciato dalla grande

congiunzione in Ariete che aveva preceduto di sei anni la nascita di Cristo; e ciò dopo che per duecento anni l'evento si era verificato nel trigono d'acqua, favorendo la religione maomettana e le figure femminili. A Seicento inoltrato, Campanella continuò dunque a riproporre quel profetismo congiunzionistico, che le testimonianze degli adepti della congiura calabrese del 1599, e le sue stesse parziali ammissioni dopo il tormento del polledro, avevano posto sullo sfondo della congiura che tanto pesantemente aveva inciso sulla sua vita. Ma nella tarda *Disputatio pro bullis*, scritta nel 1632 con l'intento di chiarire il significato della condanna dell'astrologia contenuta nelle due bolle papali *Coeli et terrae* di Sisto V (1584) e *Inscrutabilis* di Urbano VIII (1630), lo Stilese non comprese più il tema fra gli aspetti dell'arte, dei quali tentava ancora di dimostare la conciliabilità con la teologia cattolica. Parlò infatti ormai soltanto di false profezie, di fallaci pronostici astrologici che si sono dimostrati vani, di predizioni pericolose di cataclismi e imminenti fini del mondo, capaci solo di agitare i re e i popoli,⁴⁴ ritrovando così alcuni accenti delle pichiane *Disputationes*, che aveva studiate in gioventù.

A. Clericuzio e S. Ricci, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2013, pp. 63-69.

⁴³ T. Campanella, *La Città del Sole. Questione quarta sulla Repubblica*, a cura di G. Ernst, Milano, Rizzoli, 1996, p. 61.

⁴⁴ Campanella, *Opuscoli astrologici. Come evitare il fato astrale, Apologetico, Disputa sulle Bolle*, a cura di G. Ernst, Milano, Rizzoli, 2003, p. 221.