

“Chaldaei” ma in verità figlia anche della più antica cultura egizia, in quelle figure celesti Bruno vedeva forse fin dall’inizio in primo luogo qualcosa d’altro: il loro originario essere figure, trasfigurazioni, metamorfosi del tempo» (p. 140).

Il volume si chiude con un dono per i cultori, o semplici appassionati d’astrologia. Lo studio degli oroscopi personali di Ficino, Cardano, Bruno e Campanella, in cui l’analisi degli astri diventa parte integrante delle biografie di questi grandi filosofi. A formare una piccola appendice iconografica sono poi quattro immagini. Sezione che si sarebbe desiderata più ampia e comprensiva.

In conclusione, il testo può essere accolto come un invito a un approccio allo studio dell’astrologia libero da pregiudizi che hanno viziato le ricerche in proposito, anche quelle condotte dagli studiosi più autorevoli. La speranza è che la sfida venga accolta, e che quest’opera possa rivelarsi, in futuro, quale un passo importante verso uno studio complessivo delle problematiche astrologiche nella cultura occidentale.

Raphael Ebgi

Institut für Judaistik, Freie Universität Berlin

Médecine, astrologie et magie entre Moyen Âge et Renaissance: autour de Pietro d’Abano, textes réunis par Jean-Patrice Boudet, Franck Collard et Nicolas Weill-Parot (Edizioni del Galluzzo: Firenze, 2013).

Il volume raccoglie gli atti del convegno internazionale svoltosi all’École Pratique des Hautes Études (IV^e section) il 29-30 ottobre 2006, dedicato alla figura e l’opera del medico astrologo Pietro d’Abano. Va detto subito che l’accoglienza all’interno della prestigiosa collana *Micrologus’ Library* delle recenti acquisizioni su questioni mediche, astrologiche e magiche legate alla speculazione dell’Aponense, mette a disposizione degli studiosi uno strumento utilissimo e indispensabile a chiunque voglia approfondire l’opera e il pensiero di uno dei più stimolanti e problematici pensatori del XIII secolo.

Dopo l’esauriente *Introduction* dei curatori, apre la raccolta un saggio di Graziella Federici Vescovini, con uno studio su *L’astrologie comme science théorique, rationnelle et autorisée dans le Lucidator de Pietro d’Abano*, volto ad illustrare il senso in cui debba intendersi la *scientia astrorum*, nelle sue partizioni interne di *scientia de motibus* e *scientia de iudiciis*. Conferire statuto epistemologico all’*astronomia/astrologia*, considerata al contempo come *ars*, costituisce uno degli obiettivi privilegiati del *Lucidator dubitabilium astronomiae* del filosofo aponense. La chiave per comprendere le argomentazioni di Pietro va ravvisata – rileva la studiosa – nel ricorso che Pietro fa alla triparti-

zione del sapere elaborata nel VI libro dell'aristotelica *Etica a Nicomaco*, contaminandola con nozioni tratte dai primi due capitoli della *Metafisica* avicenniana e dal *Liber definitionibus* di Isaac Israeli.

Uno dei principali problemi inerenti alla definizione stessa di *scientia astrorum* verteva proprio sulla sua pretesa di costituirsi come *scientia* aristotelicamente intesa, orientata sull'universale e il necessario, motivando l'apparente contraddizione per cui gli oggetti di cui si occupa – nelle sue partizioni interne di *scientia de motibus* e *scientia de iudiciis* – si rivelano appartenere al mondo della contingenza e del particolare. Da Avicenna Pietro importa l'idea secondo cui particolarità ed universalità dipendono, nell'atto della conoscenza, dall'atteggiamento del soggetto conoscente, dal suo porsi, cioè, *ex parte intellectus* ovvero *ex parte rei*. Assunto che l'oggetto di ogni scienza è sempre l'*ens commune*, la *consideratio* dell'intelletto lo può cogliere rispetto alla materia particolare o a quella comune, per poi studiarne le passioni e le proprietà. L'ambito fisico – all'interno del quale si collocano medicina e *astrologia* – considera l'ente in movimento, secondo una duplice prospettiva che implica un valore temporale: l'*ens futurum* sarà il *subiectum* dell'*astrologia/astrologia*, mentre l'*ens iam perfectum* riguarderà il medico. È pur vero che il corpo umano è caratterizzato dalla sensibilità e corruttibilità, così come il cielo agisce sulle *res* del mondo sublunare, le quali anche sono segnate da tali caratteri; ma il medico e l'astronomo non considerano i loro oggetti in se stessi, bensì rispetto a determinazioni che comprendono i due aspetti di

corruttibile e incorruttibile; tali determinazioni sono il *sanabile* per la medicina, l'*applicabile* per l'astronomia/astrologia.

Vescovini fa notare, poi, come la strategia argomentativa adottata da Pietro per chiarificare il rapporto che si instaura tra *ars* e *scientia* faccia riferimento alla discussione elaborata dallo Stagirita nel VI libro dell'*Etica a Nicomaco*, a proposito delle *virtutes* dell'anima umana. *Ars* e *scientia* devono essere considerate entrambe come disposizioni (*habitus*) pratiche alla verità razionale e si distinguono in quanto la prima riguarda l'oggetto *in fieri*, la seconda il medesimo oggetto *in facto esse*. All'interno di queste coordinate concettuali, *astrologia* e *medicina* si qualificano entrambe sia come *scientiae* che come *artes*, a seconda del modo in cui le concepisce l'intelletto.

Concentrandosi sull'*astrologia*, Vescovini dimostra la decisa distanza che la separa dalle arti divinatorie e magiche. Quando nelle opere dell'Aponense si accredita la funzione delle *imagines* astrali, con questo termine bisogna intendere le figure astronomiche della tradizione tolemaica, del tutto distinte, per natura ed operatività, da quelle che affollano i testi ermetici. Ciò risulta particolarmente evidente proprio se si pone mente al concetto di *applicatio*, implicante una causalità naturale che non ha nulla in comune con la magia astrale ermetica e salomonica: “pour Pietro, les astres, les images des constellations, les planètes avec leurs aspects, ne sont ni des dieux mineurs, ni des démons, ni des intelligences divines, mais ils sont [...] des principes de mouvement” ossia delle *causae mediae*, esclusivamente fisiche e naturali (p.

14). Ne deriva che anche l'uso che il medico fa delle immagini celesti, non ha nulla di cerimoniale, limitandosi di fatto a scegliere il momento favorevole per la somministrazione di un farmaco; in altri termini, si tratta di una pratica di *electio*, che rientra nel quadro dell'*astrologia* tolemaica, senza alcun riferimento a spiriti planetari.

Nel *Conciliator* il sistema delle cause astrali è esposto in forma molto chiara: al di là dell'unica causa soprannaturale costituita dalla volontà divina, non vi sono che cause naturali, nel cui ambito rientrano anche quelle celesti. Queste ultime si suddividono secondo una triplice modalità: universali (dipendenti dal moto dell'ottava sfera) riguardanti la storia dei popoli e delle religioni; generali (derivate dalle 48 *imagines*, cioè figure delle costellazioni), che influenzano la vita di città e regioni; individuali (legate alla *nativitas*, o tema natale), che si applicano sugli individui. Quanto alla natura del loro *influxus*, Pietro puntualizza che i corpi celesti agiscono *effective*, vale a dire che la qualità della loro azione sulle sostanze sublunari può essere considerata solo *a posteriori*, partendo dall'osservazione degli effetti da essi prodotti, da cui si può congetturare la *complexio* di ciascuno.

Le conclusioni cui perviene Vescovini sono illuminanti per la comprensione della natura e limiti della *scientia astrorum*, e non soltanto in Pietro d'Abano. Con i suoi lavori pionieristici, la studiosa ha tracciato la via da seguire per una più corretta comprensione dei rapporti fra due tradizioni, la tolemaica e l'ermetica, di cui il presente contributo dà un saggio di grande valore. Seguendo i suoi

suggerimenti, sarebbe auspicabile confrontare le questioni di carattere astrologico contenute nel *Lucidator* e nel *Conciliator* con alcuni passaggi dell'*Expositio*, in cui Pietro sembra non così impermeabile ad influenze di tipo ermetico.

Il contributo di Nicolas Weill-Parot (*Pietro d'Abano et l'occulte dans la nature: Galien, Avicenne, Albert le Grand et la differentia 71 du Conciliator*) chiarisce molto bene il senso che l'Aponense attribuisce all'*occultum* nella sua opera, dove esso è connesso con la questione della *forma specifica* di avicenniana memoria. L'autore precisa sin da subito che l'"occulto" di cui si tratta è qualificabile come "occulte naturel", da intendersi come "l'ensemble des phénomènes observables dont la cause est considérée comme incon nue et qui sont explicables par le propriétés occultes" (p. 21). L'analisi si sposta, così, alle qualità la cui origine non può essere estrapolata dalle proprietà dei quattro elementi sublunari, nemmeno come risultante di una loro mescolanza. *Occultum* diviene, nell'accezione accolta dagli autori medievali, sinonimo di "nascosto", "non ancora svelato", non nel senso di un alcunché-da-svelare, che lo assimili al "segreto", bensì – come specifica acutamente Weill-Parot – come una realtà positiva dotata di una sua consistenza ontologica. Nel rintracciare l'origine di tale concezione, lo studioso illustra la dottrina della *forma specifica* esposta da Avicenna nel suo *Canone*, partendo dalle riflessioni galeniane sulle virtù di alcuni rimedi non suscettibili di essere ridotte alla loro complessione elementare. Nata, quindi, nel quadro di una medicina "empirica", la dottrina della

forma specifica sive totius acquisisce un significato che travalica i confini della scienza medica, compensando una carezza esplicativa inammissibile in una descrizione totalizzante del mondo: l'inesplicabile – suggerisce lo studioso – diventa occulto per impedire la soluzione di continuità in un ragionamento filosofico e scientifico.

Nella settantunesima *differentia* del *Conciliator*, Pietro d'Abano pone la questione “se la forma specifica, detta sostanza intera della cosa, sia sostanza”, giungendo infine alla *resolutio* che la forma specifica si riduce ad una proprietà accidentale della cosa. Dopo aver menzionato le diverse soluzioni proposte dagli *antiqui* per dar ragione delle proprietà straordinarie di alcune *res* (una fonte assai significativa è rappresentata dal *De mineralibus* di Alberto Magno), Pietro, riecheggiando i *Canones* dello pseudo-Mesue, propone la *solutio* per cui la forma specifica risulta da una duplice radice, l'una terrestre (la *complexio*), l'altra celeste (l'*influxus* astrale). A partire dagli esempi forniti dal testo, Weill-Parot distingue quattro tipologie di fenomeni occulti: le virtù terapeutiche dei semplici e delle pietre, non riconducibili alle qualità elementari; l'attrazione che un magnete esercita sul ferro quando non è caldo; la presenza di figure particolari incise naturalmente in certe pietre; le immagini astrologiche.

Le argomentazioni svolte dall'Aponense per confutare la sostanzialità della forma specifica mettono in luce gli equivoci che sorgono qualora si voglia far leva sull'indimostrabilità del *quod quid est* a fronte di una dimostrabilità degli accidenti. Le proprietà della sostanza sono note mediante gli

effetti che esse realizzano; ma queste virtù non sono edotte dalla materia, quanto piuttosto da un agente esteriore, individuato ora nel corpo celeste, ora in un intelletto *dator formarum*, ora nel Primo Motore.

Agli occhi del filosofo di Abano – spiega Weill-Parot – questi inconsistenti tentativi di soluzione nascondono un'ignoranza *strutturale* dell'uomo, la cui conseguenza immediata si esprime nel sentimento di meraviglia: è proprio lo stupore che gli uomini provano di fronte alle *virtutes occultae* a qualificare le *res* di cui ne sono dotate come *mirabilia*. Come rileva lo studioso, “le domaine des *mirabilia* est plus large que celui de l'occulte naturel”, affermazione che trova una conferma nello stesso *Conciliator*: citando esplicitamente il *De interioribus* di Galeno, Pietro d'Abano mostra un atteggiamento filosofico che travalica la mera *curiositas*, invitando il lettore a considerare il meraviglioso in fenomeni naturali che sfuggono all'occhio del profano; riecheggiando il *De viribus cordis* avicenniano, Pietro insiste sugli effetti suggestivi di rarità e straordinarietà, che fanno perdere di vista l'azione di proprietà tanto mirabili quanto frequenti, come quelle del fuoco che, ad un'attenta considerazione, sono degne di un'*admiratio* anche maggiore rispetto a fenomeni occulti come l'attrazione del magnete.

Al tema della *praecantatio* è dedicato il contributo di Béatrice Delaurenti (*Pietro d'Abano et les incantations. Présentation, édition et traduction de la differentia 156 du Conciliator*). Caso performativo dell'uso della parola, l'*incantation* è definita dalla studiosa come “une suite de mots à prononce

oralement, qui se déploie sans que l'interlocuteur soit toujours clairement désigné, et qui s'engage dans la réalisation d'un effet concret" (p. 39). Considerata ora come pratica efficace e raccomandabile, ora come residuo di superstizione magica, la *praecantatio* costituiva oggetto di disputa tra i medici medievali. Pietro d'Abano destina alla questione un'intera *differentia* del *Conciliator*, la 156^a, concentrandosi sull'esame delle cause in virtù delle quali la *praecantatio* risulta efficace nella terapia medica; si tratta, come specifica la studiosa, di un'analisi che "n'a pas d'équivalent dans la littérature médicale du Moyen Âge" (p. 40).

Dopo una breve ma opportuna riflessione lessicologica sul termine *praecantatio*, che nell'uso fattone da Pietro si estende su un ampio campo semantico che va dalle pratiche incantatorie a quelle liturgiche, dalla consultazione astrologica alle formule che oggi definiremmo di suggestione, Delaurenti illustra l'*argumentatio* seguita dal medico di Abano nella predetta *differentia*. Scartata l'eventualità che la parola possieda un potere *in quantum ipsa*, si procede a suggerire le possibili cause della sua efficacia. Dopo aver scartato quelle più diffuse nella letteratura scientifica medievale, tra le quali domina quella che fa appello all'intervento dei demoni, liquidata come degna di uomini mediocri e di *vetulae*, l'Aponense approda ad una concezione naturalista che chiama in causa l'anima umana, la sua disposizione e la *confidentia* riposta dal malato nelle capacità e nel prestigio del medico; spiegazione che trova dei precedenti – come la studiosa non manca di rilevare – nel *De physicis ligaturis*

del medico cristiano siriano Costa ben Luca, nelle *quaestiones Salernitanae* e nell'*Epistula de secretis operibus et de nullitate magiae* attribuita a Ruggero Bacone.

Delaurenti menziona un passaggio della *differentia* in cui Pietro riporta l'aneddoto di un uomo salvato dal dolore alla gola provocatogli dall'aver ingerito una lisca di pesce: la paradossalità della formula impiegata dal medico provoca infine una sonora risata che espelle la causa del male. Ciò introdurrebbe – suggerisce la studiosa – un elemento di accidentalità al potere della *praecantatio*, per lo meno in alcuni casi, e potrebbe essere interpretato come spia di un atteggiamento scettico dell'autore del *Conciliator*. Al di là di questa cursoria riflessione, il motivo dominante dell'intera trattazione resta quello già anticipato: "Pietro d'Abano défend une conception naturaliste de la *praecantatio*" (p. 50).

Quanto detto sinora funge da introduzione agli *Annexes, pars maior* del contributo di Delaurenti, consistenti nella edizione e traduzione francese della *differentia* 156.

La durata della vita: humidum radicale, medicina e astrologia nel Conciliator di Pietro d'Abano è l'oggetto di indagine di Giovanna Ferrari. L'*humidum radicale*, sostanza presente in tutti gli esseri viventi, sorta di combustibile del calore umano e dunque legata al ciclo di invecchiamento e morte, era argomento molto dibattuto nelle Università e rappresentava oggetto di riflessione tanto in ambito medico quanto teologico. Come rileva la studiosa, dubbi sussistevano sulla sua origine e sul ruolo preciso assunto nella fisiologia, già a partire dalla descrizione fornita da Avicenna nel suo *Canone*, non priva di

delicate aporie. Interrogarsi sull'origine dell'umido radicale, sulla possibilità di restaurarlo con l'alimentazione e su una sua manipolazione finalizzata alla *prolongatio vitae* sono le tre domande che suscitano l'attenzione dei pensatori medievali. Tra questi ultimi figura anche Pietro d'Abano, la cui analisi si estende per tre *differentiae* del *Conciliator* (111, 112, 113). Nella prima, dedicata alle interazioni tra calore naturale e *humidum radicale*, l'esame si allarga alla questione della sua generazione e al modo in cui si consuma nel corso della vita. Ferrari si sofferma sul percorso che conduce dalla *virtus informativa* – assimilabile alle potenze celesti – fino alla formazione del calore innato, generato dalla confluenza di calore igneo elementare e calore celeste, e a cui l'umido radicale fornisce nutrimento. Questo processo è il principale responsabile dell'esaurimento dell'umido radicale, che conduce infine all'invecchiamento ed alla morte naturale.

La *differentia* 112 si pone come obiettivo proprio la ricerca di eventuali metodi per restaurare l'umido radicale. L'Aponense abbraccia l'opinione di una restaurabilità resa possibile dalla conversione dell'*humidum nutritivale* in *radicale*, sulla base anche delle indicazioni proposte nel galeniano *De tabe*, da lui stesso tradotto in latino. L'idea di una *prolongatio vitae* non deve tuttavia condurre ad esiti irrealistici, perché il nuovo umido formato risulterà sempre più acquoso e quindi progressivamente meno vigoroso.

Quest'ultima riflessione funge da elemento connettivo con la *differentia* seguente, la 113, nella quale il problema della morte fi-

siologica si interseca con questioni che chiamano in causa il delicato rapporto tra le due *scientiae* dell'astrologia e della medicina, dal momento che la possibilità di prolungare la vita, di pertinenza del medico, andrebbe ad inficiare il lavoro dell'astrologo nella sua pretesa di individuare i significatori della durata della vita stessa. La soluzione proposta dal medico di Abano fa perno sulla ineluttabilità della morte da un lato, e sulla capacità di ritardarne il momento dall'altra; è in questo spazio, seppur ristretto, di intervento che astrologia e medicina trovano un punto di conciliazione: se il medico, infatti, può restaurare l'umido radicale e conservare il calore innato con diversi procedimenti – agendo sulla causa materiale – l'astrologo, dal canto suo, opera sulle cause formali, sia fornendo indicazioni sugli influssi negativi dannosi alla vita, sia sforzandosi di stornarne gli effetti. Pertanto – come sottolinea la studiosa – entrambi “devono collaborare allo scopo di rendere migliore e più lunga la vita, occupandosi rispettivamente di preparare la materia e di perfezionare la forma” (p. 123). Queste conclusioni fungono a loro volta da premesse per una riflessione più ampia, che investe lo statuto epistemologico stesso della *scientia astrorum*. Acutamente Ferrari osserva che “la posta in gioco è più complessa [...]: difendere la certezza assoluta delle previsioni astrologiche si rivelerebbe incompatibile con le finalità della medicina” (p. 125). La stessa fattibilità della *retardatio mortis* obbliga logicamente a definire quella dell'*astrologia* una certezza relativa e tutt'altro che determinante. Quanto più si approssima alla varietà e mutevolezza del mondo sublunare,

tanto maggiore apparirà il valore indicativo e congetturale delle previsioni *iudiciales*.

Il contributo di Chiara Crisciani (*Pietro d'Abano, alchimia e alchimisti*) apre uno squarcio nell'opera medica di Pietro d'Abano, attraverso il quale si accede ad un'inedita riflessione, quella concernente i rapporti tra il pensiero dell'Aponense e la tradizione alchemica. Riferendosi alle fonti tardo-medievali e rinascimentali da cui ha attinto la storiografia per ricostruire la fisionomia intellettuale del filosofo di Abano, Crisciani fa giustamente notare che, a dispetto dell'immagine di "mago" e "negromante", quella di un Pietro "alchimista" non trova alcuna menzione o riferimento. Bisogna attendere il XVIII secolo per avere notizia di un accostamento dell'autore del *Conciliator* con le ricerche alchemiche, e il 1825 per leggere nella novella di Ludwig Tieck, intitolata *Pietro von Abano. Eine Zaubergeschichte*, la *fabulosa* rappresentazione di una trasmutazione dal morto al vivo, eseguita proprio da Pietro sotto la guida di un nano diabolico sul corpo di una giovane fanciulla. D'altro canto, risulta chiaro che "non c'è nel *Conciliator* una *differentia* che determinatamente ed esplicitamente tratti di alchimia" (p. 139), nonostante quest'ultima attirasse l'attenzione dei medici per lo meno sotto gli aspetti della sua *utilitas* (e dunque, implicitamente, sulla reale efficacia dei prodotti alchemici) e del suo statuto epistemologico. E se è vero che in diversi casi nell'opera dell'Aponense la *quaestio medica* rinvia a problematiche comuni anche all'ambito alchemico, è un fatto che "i suoi punti di rife-

rimento e i suoi testi di appoggio non rinviano all'ambito alchemico" (p. 139).

Ciononostante, Crisciani, attenta lettrice del *Conciliator*, individua quei luoghi testuali che consentono di riconoscere in Pietro un pensatore tutt'altro che digiuno dei concetti e dei procedimenti alchemici, che egli presenta nella parte dell'opera in cui si trattano questioni pertinenti alla medicina pratica, sebbene i suoi riferimenti si limitino al solo ambito dell'alchimia metallurgica, alla quale viene riconosciuto lo *status* di *ars operativa*, garantito sia da un sostrato teorico, sia anche da una *pars practica* diretta da una sicura *ratio*. Un indizio in questo senso è costituito dalla *differentia* 151 dedicata all'argento vivo nella quale, nonostante manchi una considerazione approfondita degli aspetti più propriamente operativi, viene proposta una corrispondenza analogica tra pianeti e metalli che rivela, anche sul piano del linguaggio e nelle scelte lessicali, una familiarità con i testi alchemici. La stessa trattazione dell'argento vivo si connette alla controversia suscitata dalla discrepanza tra Geber ed Aristotele per quanto riguarda il numero dei metalli; Pietro concilia le due posizioni introducendo una duplice concezione del metallo, fondata sulla ambigua natura sulfurea ed acquosa che lo qualifica come *mixtum in fieri*, soggetto ad un processo di progressiva digestione dell'umido da parte dello zolfo, cui corrisponde una sempre maggiore consistenza dell'argento vivo.

Le restanti due *differentiae* connesse a tematiche alchemiche, la 178^a (dedicata alla teriaca) e la 219^a (relativa ai farmaci risolutivi) assumono un tono più generico. Nondime-

no, un interesse particolare è suscitato dalla diversa declinazione in cui viene inteso il rapporto *ars/natura* nei due casi; mentre per quanto riguarda la teriaca l'*imitatio naturae* è considerata possibile ed efficace, parlando della produzione di farmaci risolutivi Pietro limita la possibilità della permutazione alchemica ai soli accidenti: “le procedure alchemiche, se pur possibili, ci risultano per lo più ignote quanto alle loro cause; se qualcosa si realizza sarà piuttosto per caso e per *inspiratione divina quam artis sapientia*” (p. 149). È qui che si rivelano i limiti della dimestichezza con i principi alchemici da parte dell’Aponense, il quale – evidenzia Crisciani – non opera la dovuta distinzione tra il processo unitivo e compositivo della *fermentatio* e quello scompositivo della *distillatio*.

Nel tentativo di riassumere la concezione che Pietro ha dell’alchimia, la studiosa si rivolge in conclusione al *Lucidator*, citando un passo che risulta alquanto ambiguo e dissonante con quanto detto sin qui. L’interrogativo che Crisciani lascia aperto – ma al quale fornisce una possibile via risolutiva proponendo una diversa punteggiatura, e dunque una diversa possibile lettura – si propone come stimolo ad ulteriori approfondimenti e contribuisce a suscitare quella “sana” *curiositas* che dovrebbe sempre caratterizzare l’impegno dello storico della filosofia.

Tra le opere dell’Aponense forse quella che ha suscitato – e suscita tutt’ora – i maggiori problemi di collocazione e interpretazione è l’*Expositio* sui *Problemata* pseudo-aristotelici, anche a causa della confusione e dei numerosi equivoci che si sono addensati

attorno ad essa. Su tali questioni fa il punto Maaïke van der Lugt, con un’analisi su *Genèse et postérité du commentaire de Pietro d’Abano sur les Problèmes d’Aristote. Le succès d’un hapax*. Il senso di quest’ultimo termine – spiega lo studioso – risiede nell’approccio del tutto innovativo – tanto dal punto di vista formale quanto da quello contenutistico – dell’opera di Pietro d’Abano, rispetto alle precedenti e coeve trattazioni del testo pseudo-aristotelico. Già la determinazione del luogo, della data e delle circostanze della redazione dell’*Expositio* si presenta tutt’altro che piana. Riassumendo gli studi più recenti sull’argomento, van der Lugt chiarisce, innanzitutto, che, contrariamente a quanto ritenuto fino a non molti anni or sono, “Pietro n’è [...] eu accès au texte grec”, e non può quindi essergli attribuita la traduzione dei *Problemata physica* di Aristotele, a dispetto di una perdurante *misconception* storiografica che leggeva il viaggio del medico di Abano a Costantinopoli come finalizzato al recupero del testo greco. Il riferimento di Pietro è costituito esclusivamente dalla traduzione di Bartolomeo da Messina. È fuor di dubbio che il viaggio a Costantinopoli abbia avuto una qualche ruolo nel rimaneggiamento dell’*Expositio*, ma una precisa valutazione in merito è difficile, se non impossibile. Altrettanto arduo è stabilire il peso che l’opera ha avuto nella condanna postuma del suo autore.

Sul piano dei contenuti, van der Lugt chiarisce che il modo di procedere del commentario ai *Problemata* articolato in *dubitabilia* non è del tutto assimilabile alle forme della dialettica scolastica, perché non sempre si

giunge ad una *determinatio* risolutiva. La natura decisamente non omogenea dell'opera pseudo-aristotelica non consente di ricondurre il testo ad un quadro esplicativo globale, con il conseguente paradosso che “*les Problèmes d’Aristote ne remplissent pas les critères aristotéliens du savoir scientifique*” (p. 168). L'opera, nella sua struttura, si mostra refrattaria ad ogni tentativo di inquadrarla secondo i criteri generalmente adottati per gli scritti filosofico-scientifici del periodo scolastico. La stessa scelta di esordire con problemi di carattere medico sembra contraddire il naturale percorso scolastico che presuppone a questa scienza la formazione nelle *artes liberales*, alle quali viene riservata nell'*Expositio* la seconda parte. D'altro canto, Pietro non segue nemmeno il percorso della triade galeniana *res naturales/non naturales/ contra naturam*, accolto invece da molti medici. Del resto, non potrebbe essere altrimenti, data la più ampia caratterizzazione semantica del termine “natura” quando esso è riferito all'insieme dei *subiecta* affrontati nei *Problemata*, un'opera che si estende – come dichiara Pietro nel Prologo – “pene circa unamquamque artem et scientiam”. Sono appunto queste evidenti difficoltà a fornire la spiegazione della singolarità del lavoro dell'Aponense al suo tempo.

Van der Lugt si sofferma anche sull'influenza del commentario di Pietro, rilevando che, nonostante l'esistenza nel XIV secolo di altre opere simili, l'*Expositio* “*reste ce pendant, pendant tout le Moyen Âge et au-delà, le commentaire de référence*” (p. 174). La parafrasi dell'Aponense diviene, a partire dalla fine del Trecento, la base sulla quale

vengono effettuate nuove traduzioni. Questi commentari, però, acquisiscono sempre più un tono divulgativo, perdendo quel senso di problematicità che caratterizzava il testo di Pietro ed orientandosi verso una forma didattica conchiusa ed esaustiva. La tendenza alla ipersemplicificazione condurrà, infine, ad esiti molto lontani tanto dal testo dell'*Expositio* quanto da quello dei *Problemata* stessi, dando luogo a compilazioni a carattere divulgativo e di ridotto spessore filosofico.

Ritornando nelle conclusioni del suo interessante contributo sulle ragioni della unicità dell'*Expositio* nel quadro della cultura filosofica del tempo, van der Lugt mette in luce l'ambiguità dello statuto epistemologico dei *Problemata* che, per struttura e contenuto, “font violence à la définition aristotélienne du savoir scientifique” (p. 179), ciò che spiega la loro (e *per consequens* dei commentari) progressiva assimilazione ai testi medici, con i quali trovano annessi e trasmessi.

Sulla fama di Pietro d'Abano come medico, mago e filosofo nel XIV secolo cerca di far luce Joël Chandelier (*Pietro d'Abano et les médecins: réception et réputation du Conciliator en Italie dans les premières années du XIV^e siècle*). Lo studioso rileva subito che il successo dell'autore del *Conciliator* presso i suoi contemporanei non trova attestazioni, come invece ci si aspetterebbe: i primi documenti elogiativi nei suoi confronti – una statua situata nel Palazzo della Ragione di Padova e la lunga citazione riportata da Michele Savonarola nel suo *Libellus de ornamentis Paduae* – risalgono al XV secolo. Nelle opere dei medici bolognesi allievi di Taddeo Alderot-

ti, negli anni immediatamente successivi alla morte dell'Aponense, non si fa alcuna menzione del *Conciliator*, il cui primo richiamo esplicito si legge nella seconda redazione del commentario al *Canone* di Avicenna composta da Gentile da Foligno nel 1340 (nella prima redazione, databile al 1320, il riferimento non è esplicito), dove a proposito di una questione medica lo scritto del medico di Abano viene ricordato per la sua posizione contraria a quella assunta dall'autore del commentario. In un altro commentario al medesimo scritto avicenniano redatto da Dino del Garbo, allievo di Taddeo Alderotti, nel 1325, si trova un'esplicita citazione del *Conciliator* nella questione riguardante la *reductio medicinarum ad actum*; anche in questo caso, la soluzione proposta dal medico di Abano viene ricordata per essere aspramente criticata, tanto da meritare piuttosto il nome di *Corruptorium* che non quello di *Conciliatorium*. A queste dichiarazioni fa eco Gentile da Foligno, quando nel 1340, nelle *Questiones et tractatus extravagantes*, a proposito della indagine sulle cause del dolore definisce "rudia" le riflessioni svolte su tale *subiectum* da Pietro d'Abano. È dunque evidente per Chandelier che "la légende d'un Pietro d'Abano adulé par ses contemporains ne résiste pas à l'analyse des teste", anzi "les médecins italiens n'ont pas hésité à le critiquer [...] dans des termes très durs" (p. 193). Lo studioso interpreta questa dichiarata ostilità nei confronti dell'Aponense come il risultato di una concorrenza tra università e *studia*. D'altro canto, adottando un approccio differente che tenga conto delle menzioni del *Conciliator* in senso quantitativo, si perviene

alla conclusione che l'opera non ha alcun posto privilegiato negli scritti coevi. Qualora, invece, ci si rivolga alla tradizione manoscritta e a stampa (la lista dei manoscritti e delle edizioni a stampa fino al 1565 è riportata in appendice al saggio), non si può non rilevare una significativa diffusione dell'opera dell'Aponense, che si fa ancora più consistente nei secoli XV e XVI, soprattutto per quanto concerne le edizioni a stampa.

Volendo rintracciare le ragioni alla base del precoce rifiuto del *Conciliator*, Chandelier le individua nell'originalità della trattazione del medico di Abano in un quadro in cui l'istituzionalizzazione della disciplina lasciava poco spazio ad una ricerca orientata per larga parte ad individuare i nessi tra astrologia e medicina: nella pretesa di rivendicare l'autonomia della loro scienza, i medici legati all'insegnamento universitario prediligevano il confronto con il *Canone* avicenniano, che concedeva margini molto ristretti al valore dell'*astrologia*.

Con il suo contributo su *Le De venenis De Pietro d'Abano et sa diffusion*, Franck Collard ci offre un autorevole esempio di come la traduzione di un testo non sia di per sé testimonianza sufficiente di una sua diffusione e fortuna. Lo studioso prende in esame due traduzioni francesi del *libellus* dell'Aponense, la prima manoscritta, datata 1402, opera di un non meglio identificato Oger, frate carmelitano; la seconda contenuta in un testo a stampa del 1593, il cui traduttore si chiama Lazare Boet. Collard illustra i differenti modi in cui le due traduzioni si rapportano al testo latino, sia dal punto di vista della resa linguistica, sia da quello della

fedeltà di contenuto; osservazioni scaturite esclusivamente da un giudizio estrinseco, poiché entrambe le traduzioni mancano del prologo del traduttore. Ciò che emerge da questo confronto è una rilevante difformità, addebitata in gran parte alla diversa formazione dei due traduttori, ma anche al diverso *milieu* culturale in cui sono state scritte. Il frate carmelitano dimostra una scarsa familiarità con il pensiero medico; la sua traduzione si limita ad assicurare il destinatario, il governatore di Genova Boucicaut, sulle insidie dei veleni. Ciò spiega il suo atteggiamento ossequioso nei confronti dell'originale latino, che egli rende senza intervenire criticamente, trincerandosi dietro formule e omettendo interi passi di carattere più teoretico, semplificando o, al contrario, parafrasando nel caso di mancanza di equivalenti linguistici francesi dei termini latini. Collard ritiene che “plus encore que l'quipement lexical, c'est l'armature intellectuelle du traducteur qui paraît très insuffisante face à la pensée du Grand Lombard” (p. 220).

Di tutt'altro tono la traduzione di Boet. Innanzitutto – nota lo studioso – nel tempo che separa le due traduzioni la lingua francese aveva avuto modo di arricchirsi lessicalmente, grazie ad una vasta produzione di materia medica; inoltre, lo stesso traduttore manifesta una certa competenza sull'argomento, come si evince dalla maggiore comprensione del pensiero dell'Aponense. Si può ipotizzare, verosimilmente, che Boet avesse a disposizione dei testi di qualità superiore rispetto a quelli utilizzati dal frate carmelitano; ma il fattore di maggior divergenza fra le

due traduzioni è costituito dal procedimento seguito nella resa in francese: Boet si rivela più rispettoso dell'originale e all'occorrenza è in grado di forgiare neologismi che evitano approssimate circonlocuzioni. E nonostante le attitudini speculative dichiaratamente superiori rispetto a quelle di Oger, Boet stesso tradisce in più punti l'originale, specialmente sotto l'aspetto stilistico.

Quando si passa a valutare il contributo che i due testi hanno dato alla diffusione dell'opera di Pietro d'Abano, il dislivello tra le due traduzioni diviene irrilevante. Sia giustificato alla luce della reticenza dei medici di fronte al volgarizzamento della loro scienza, ovvero per altre ragioni da esaminare, ciò che conta nella prospettiva assunta dallo studioso è la non-corrispondenza fra traduzioni in volgare e fortuna del testo.

La Compilatio phisionomiae de Pietro d'Abano è il testo a cui Danielle Jacquart riserva la sua attenzione. La più antica trascrizione dell'opera si trova in un manoscritto, il Lat. 16089, dal carattere composito, i cui testi sono legati da interessi connessi agli ambiti della profezia, dell'astrologia e della magia. Un primo rilievo riguarda un'anomalia riscontrata nel testo, che potrebbe far pensare ad una duplicità di modelli di cui disponeva il copista del manoscritto citato. D'altronde, è lo stesso Pietro a darci notizia di una duplice redazione dell'opera, perché la prima, indirizzata al capitano generale di Mantova Bardellone de Bonacossi, era finita nella mani di un non meglio identificato “sceleratus”.

Rispetto agli altri trattati medievali sull'argomento, la *Compilatio* di Pietro insi-

ste particolarmente sullo statuto di scienza della *phisionomia*, fondato su due tipi di cause, quella celeste che rinvia al discorso astrologico, e quella naturale, connessa alle teorie della generazione. Jacquart sottolinea come l'opera risenta inevitabilmente delle recenti condanne parigine del 1277, tra le quali l'articolo 207 è palesemente indirizzato a censurare l'opinione secondo la quale le cause superiori ed inferiori intervengano alla nascita a suscitare nell'anima e nel corpo un'inclinazione verso determinate azioni; una condizione che Pietro d'Abano non poteva ignorare. Il discorso sulle reciproche modificazioni che hanno luogo tra anima e corpo si sforza di restare confinato entro i limiti della natura, senza sfociare nei rischiosi domini della libertà individuale; ecco perché Pietro, pur riconoscendo la parte che all'astrologia spetta nell'indagine sulle cause dei comportamenti umani, ribadisce la sua dimensione di scienza concernente i fenomeni che accadono "per lo più" (*ut plurimum*).

L'approfondimento di quest'ultimo punto è sviluppato nella terza parte dell'opera, senza dubbio quella che esibisce la maggior pregnanza speculativa, volta ad indagare le cause universali sulle quali si fonda la fisiognomica. Si tratta di un nucleo teoretico la cui origine si pone nel noto passo del *De generatione animalium* aristotelico, in cui si postula l'esistenza di uno spirito insito nello sperma e della *virtus informativa*, chiamata anche *intellectus* o *res divina*, considerati rispettivamente come strumento e materia della generazione il primo, forma e fonte produttiva la seconda. Jacquart descrive detta-

gliatamente le articolazioni dello spirito di due calori, uno proporzionato agli astri, l'altro naturale ed igneo che va a formare le parti del corpo. Lo spirito innato si converte quindi in spirito materiale, il quale si diparte in psichico, che dal cervello si distribuisce nei nervi dando origine alla sensazione e al movimento, e naturale, che ha sede nel fegato, dove anima le funzioni nutritive del corpo. L'intero processo mostra come Pietro "fait passer son lecteur de 'la chose divine ou *intellectus vocatus*' imprimée dans l'esprit inné à l'esprit second, qui à travers ses transformations assure les actions du corps" (p. 242). E qui che si pone la radice della reciproca affezione tra anima e corpo, posta da Pietro a fondamento della sua fisiognomica. Ma – conclude Jacquart – questa complessa teoria della generazione del sinolo umano non pone Pietro al riparo dall'accusa di materialismo; al contrario, "est fort probable que son essai de physiognomonie ait été à l'origine des poursuites de la part des Domenicains", vale a dire dei Giacobiti di cui l'Aponense stesso fa menzione nel *Conciliator*; opera che, confrontata con la *Compilatio*, mostra su tali tematiche una chiara evoluzione, presumibilmente dettata anche da ragioni di opportunismo a seguito delle accuse subite.

Lo studio degli *Annulorum experimenta* attribuiti a Pietro d'Abano costituisce per Jean-Patrice Boudet (*Magie et illusionnisme entre Moyen Âge et Renaissance: les Annulorum experimenta attribués à Pietro d'Abano*) occasione per un interessante approfondimento del nesso che lega tra loro magia ed illusionismo nelle opere medievali e rinascimentali,

con l'intento di verificare se "l'histoire de la magie n'est pas largement concomitante, voire coextensive, avec celle de l'illusionisme" (p. 247). Rispetto alla lineare definizione di *magia* offerta da Giovanni di Siviglia, il quale la definisce semplicemente come l'arte di produrre *malefici*, già in opere coeve sono attestate attribuzioni diverse all'*ars magica*, tra le quali figura anche quella di *prestigium* inteso come illusione dei sensi o anche allucinazione. In questa direzione, gli *Annulorum experimenta*, il cui più antico manoscritto data al XV secolo, rappresentano un esempio emblematico della sovrapposibilità dei concetti di magia e illusionismo. L'attribuzione a Pietro d'Abano – spiega Boudet – è giustificata, oltre che dalla più volte ricordata fama di mago dell'Aponense, anche in virtù della conoscenza da lui dimostrata, sia nel *Conciliator* che nel *Lucidator*, dei testi di magia astrale e salomonica, alla cui tradizione gli *Annulorum experimenta* si richiama nel ruolo di primo piano riservato alle 28 mansioni lunari. Scopo dell'opuscolo è quello di fornire le nozioni necessarie a fabbricare anelli magici; ma qui per *magia* bisogna intendere principalmente l'illusionismo, che copre i due terzi dei 40 *experimenta* proposti. Come spiega Boudet, il metodo operativo si articola in quattro fasi: la fabbricazione di un anello o di una fascetta; l'iscrizione dei nomi degli spiriti su di un supporto che viene poi inserito nell'anello; il rituale di consacrazione, composto di suffumicazioni, preghiere e gesti simbolici; la conservazione dell'anello e il modo per attivarne il potere. Una particolare menzione merita il paragrafo dedicato alla pratica della

inclusio spirituum in annulos, la cui eminenza è confermata dalla invariabilità del nome del demone in tutti i codici conservati. Boudet ravvisa in questo scritto una delle funzioni principali della magia, "celle d'être une utopie, une fuite dans l'imaginaire, l'expression nécessaire d'un désir irrépressible dont la réalisation effective, inatteignable, importe en fait assez peu" (p. 262). L'interesse che il contributo di Boudet suscita è ribadito dalla presentazione, in appendice, dell'edizione latina degli *Annulorum experimenta* seguita dal volgarizzamento in lingua italiana del XV secolo redatto da Stefano Rapisarda.

Ad un'altra opera di carattere magico attribuita a Pietro d'Abano, l'*Elucidarius magice*, è dedicato l'ultimo contributo del volume. In esso Julien Véronèse (*Pietro d'Abano magicien à la Renaissance: le cas de l'Elucidarius magice (ou Lucidarium artis nigromantice)*) antepone alla trascrizione parziale del manoscritto Vat. Reg. lat. 1115 una esauriente analisi del testo che ha contribuito, forse più di ogni altro, a consacrare la fama di Pietro negromante ed esperto mago. Significativo, in questo senso, il punto di vista dell'abate Tritemio, che nel suo *Antipalus maleficiorum* ricorda come l'autore dell'*Elucidarium necromantiae* venisse considerato tra le maggiori autorità della letteratura magica medievale, opinione non condivisa dal monaco benedettino, che vede in Pietro piuttosto un medico che ha subito eccessivamente il fascino dell'astrologia (di tale testimonianza terrà debito conto Gabriel Naudé nella sua *Apologie* per rettificare l'immagine dell'Aponense come autore di scritti di magia destinativa).

Consacrato al patto con gli spiriti, l'*Elucidarium* è in realtà – come puntualizza Véronèse – un'opera la cui composizione risalirebbe alla seconda metà del XV secolo. Un confronto tra i manoscritti più antichi in cui si può leggere l'opera, il già citato Vat. Reg. lat. 1115 e il Gand 1021A, entrambi databili al XVI secolo, mostra delle sensibili differenze (il gandanense presenta molteplici lacune e una diversa disposizione dei capitoli). La prima edizione a stampa, intitolata *Éléments magiques de Pietro d'Abano le philosophe* o *Heptameron*, recante la data 1565, presenta una struttura a sua volta diversa da entrambi i manoscritti prima citati, in quanto la materia è organizzata con una finalità funzionale, suddividendo gli elementi della pratica nei diversi giorni della settimana; per tutti valgono i principi esposti nella parte intitolata *modus et regule operacionis*.

Véronèse indica la duplice fonte dell'*Elucidarius*: la prima è costituita dal manoscritto Munich Clm 849, contenente un manuale di magia astrale redatto nel XV secolo, sebbene vi siano ragioni sufficienti per ritenere che la versione che aveva sotto mano l'autore dell'*Elucidarius* non coincida con quella monachese; l'altra fonte è individuata nella *Clavicula Salomonis*, a proposito della quale lo studioso annota che “les emprunts se font par fois si précis qu'il ne fait nul doute que le pseudo-Pietro avait à sa disposition un bon exemplaire de ce livre” (p. 311). A queste si devono aggiungere altre opere di riferimento: il *De quatuor annulis* (dal quale è tratto sicuramente l'esorcismo rivolto agli spiriti dell'aria) e il *Liber juratus sive sacratus* di Onorio di Tebe, che condivide con

l'*Elucidarius* una preghiera a Dio espressa in *nomina barbarica*.

L'aggiunta, nelle ultime pagine, di indici – dei personaggi e dei manoscritti citati nel testo – curati da Jean-Patrice Boudet conferisce al volume anche il carattere di agile strumento di consultazione. Per l'accuratezza della forma e l'alto valore scientifico degli interventi in esso contenuti, questa raccolta di saggi rappresenta un imprescindibile riferimento per ogni studioso interessato al pensiero di Pietro d'Abano e, più in generale, alla filosofia a cavallo tra Medioevo e Rinascimento.

Fabio Seller

Università Federico II di Napoli