

# BRUNIANA & CAMPANELLIANA

*Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*

---

*Con il patrocinio scientifico di:*

ISTITUTO PER IL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO  
E STORIA DELLE IDEE  
CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE

CATTEDRA DI STORIA DELLA FILOSOFIA DEL RINASCIMENTO  
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA  
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA TRE

*Comitato scientifico / Editorial Advisory Board*

MARIO AGRIMI, Università degli Studi di Napoli «L'Orientale»  
MICHAEL J. B. ALLEN, UCLA, Los Angeles  
A. ENZO BALDINI, Università degli Studi, Torino  
MASSIMO L. BIANCHI, Università degli Studi «La Sapienza», Roma  
P. RICHARD BLUM, Loyola College, Baltimore  
LINA BOLZONI, Scuola Normale Superiore, Pisa  
EUGENIO CANONE, Lessico Intellettuale Europeo - CNR, Roma  
MICHELE CILIBERTO, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze  
GERMANA ERNST, Università degli Studi di Roma Tre  
JEAN-LOUIS FURNEL, Université Paris 8  
HILARY GATTI, Università degli Studi «La Sapienza», Roma  
GUIDO GIGLIONI, The Warburg Institute, London  
ANTHONY GRAFTON, Princeton University  
MIGUEL A. GRANADA, Universitat de Barcelona  
TULLIO GREGORY, Università degli Studi «La Sapienza», Roma  
JOHN M. HEADLEY, The University of North Carolina at Chapel Hill  
ECKHARD KESSLER, Inst. f. Geistesgesch. u. Philos. d. Renaissance, München  
JILL KRAYE, The Warburg Institute, London  
MICHEL-PIERRE LERNER, CNRS, Paris  
ARMANDO MAGGI, University of Chicago  
NICHOLAS MANN, University of London  
JOHN MONFASANI, State University of New York at Albany  
GIANNI PAGANINI, Università del Piemonte Orientale, Vercelli  
VITTORIA PERRONE COMPAGNI, Università degli Studi, Firenze  
SAVERIO RICCI, Università della Tuscia, Viterbo  
LAURA SALVETTI FIRPO, Torino  
LEEN SPRUIT, Università degli Studi «La Sapienza», Roma  
CESARE VASOLI, Università degli Studi, Firenze  
DONALD WEINSTEIN, University of Arizona

*Direttori / Editors*

EUGENIO CANONE, Lessico Intellettuale Europeo, Università di Roma,  
via Carlo Fea 2, I 00161 Roma, eugenio.canone@cnr.it  
GERMANA ERNST, Università degli Studi di Roma Tre, Dip. di Filosofia,  
via Ostiense 234, I 00144 Roma, ernst@uniroma3.it

*Redazione / Editorial Secretaries*

Laura Balbiani, Jean-Paul De Lucca, Delfina Giovanazzi, Annarita Liburdi,  
Margherita Palumbo, Ornella Pompeo Faracovi, Tiziana Provvidera, Ada Russo,  
Andrea Suggi, Dagmar von Wille

*Collaboratori / Collaborators*

Lorenzo Bianchi, Candida Carella, Antonio Clericuzio, Maria Conforti,  
Antonella Del Prete, Thomas Gilbhard, Luigi Guerrini, Teodoro Katinis,  
Giuseppe Landolfi Petrone, David Marshall, Martin Mulso, Sandra Plastina,  
Andrea Rabassini, Francesco Paolo Raimondi, Pietro Secchi, Dario Tessicini,  
Michaela Valente

Sito web: [www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)

BRUNIANA  
&  
CAMPANELLIANA

*Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*

ANNO XVI

2010/2



PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA EDITORE

MMX

Sotto gli auspici dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

\*

La rivista ha periodicità semestrale. I contributi possono essere scritti in francese, inglese, italiano, spagnolo, tedesco e vanno inviati ai direttori. I manoscritti non saranno restituiti.

Two issues of the journal will be published each year. Contributions may be written in English, French, German, Italian or Spanish, and should be sent to the Editors. Typescripts will not be returned.

«Bruniana & Campanelliana» is a Peer Reviewed Journal.

*Amministrazione e abbonamenti*

Fabrizio Serra editore, Casella postale n. 1, Succursale n. 8, I 56123 Pisa

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o Online sono consultabili presso il sito Internet della casa editrice [www.libraweb.net](http://www.libraweb.net).

*Print and/or Online official subscription prices are available at Publisher's web-site [www.libraweb.net](http://www.libraweb.net).*

*Uffici di Pisa*

Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa,  
tel. +39 050 542332, telefax +39 050 574888, [fse@libraweb.net](mailto:fse@libraweb.net)

*Uffici di Roma*

Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma,  
tel. +39 06 70493456, telefax +39 06 70476605, [fse.roma@libraweb.net](mailto:fse.roma@libraweb.net)

\*

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 17 del 1995

*Direttore responsabile: Alberto Pizzigati*

\*

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta della *Fabrizio Serra editore*<sup>®</sup>, Pisa · Roma. Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2010 by *Fabrizio Serra editore*<sup>®</sup>, Pisa · Roma.

Stampato in Italia · Printed in Italy

ISSN 1125-3819

ISSN ELETTRONICO 1724-0441

## SOMMARIO

### STUDI

- MIGUEL A. GRANADA, *Giordano Bruno y Manilio: a propósito de un pasaje de la dedicatoria a Morgana del Candelaio* 355
- LUCIO BIASIORI, *L'eretico e i selvaggi. Celio Secondo Curione, le «amplissime regioni del Mondo appena scoperto» e l'«ampiezza del regno di Dio»* 371
- JOHN CHRISTOPOULOS, *By «your own careful attention and the care of doctors and astrologers»: Marsilio Ficino's medical astrology and its Thomist context* 389

### AUTOBIOGRAFIA, FILOSOFIA NATURALE, SOGNI.

#### STUDI SU GIROLAMO CARDANO

- JEAN-YVES BORIAUD, *Jung analyste de Girolamo Cardano* 407
- MARIA LUISA BALDI, *«Ut semi regi inserviam». Cardano nel 1562* 429
- GUIDO CANZIANI, *«Nihil est quod sapientia ipsa efficere nequeat». Cardano e la magia* 439
- GERMANA ERNST, *The mirror of Narcissus. Cardano speaks of his own life* 451
- GUIDO GIGLIONI, *Fazio and his demons. Girolamo Cardano on the art of storytelling and the science of witnessing* 463
- ARMANDO MAGGI, *The dialogue between the living and the dead in Cardano's thought* 473
- JOSÉ MANUEL GARCÍA VALVERDE, *El Guglielmus de Cardano: escenas autobiográficas* 481

### TESTI

- Le passioni umane e il mondo oscuro delle streghe. Un capitolo del De varietate di Cardano*, a cura di Germana Ernst 495

### HIC LABOR

- GIUSEPPE LANDOLFI PETRONE, *Meglio aggiornare Campanella... Un ricordo partenopeo di Mario Agrimi* 529
- GIAN LUIGI BETTI, *Il «vero numero degli anni» e il «giorno della Passione et Morte» di Cristo in un Discorso di Ercole Bottrigari del 1595* 535
- CANDIDA CARELLA, *Il «giudiciosissimo» Corbinelli e La divina settimana di Ferrante Guisoni* 545
- PATRIZIA PROCOPIO, *«Danzare per fantasmata». L'immagine del movimento nell'arte coreutica del primo Rinascimento* 559

## POSTILLE CARDANIANE

1. *Il latino di Cardano* (Guido Giglioni) 569  
 2. *Due poesie del pittore Giovanni Paolo Lomazzo, ammiratore di Cardano*  
 (Barbara Tramelli) 571

## RECENSIONI

- GUIDO GIGLIONI, *Synesian Dreams. Girolamo Cardano on Dreams as Means of Prophetic Communication* 575  
*Catholic Church and modern Science. Documents from the Archives of the Roman Congregations of the Holy Office and the Index. Volume I. Sixteenth-Century Documents*, edited by Ugo Baldini and Leen Spruit (Margherita Palumbo) 585  
 RENÉ DESCARTES, *Opere 1637-1649; Opere postume 1650-2009*. Testo francese e latino a fronte, a cura di Giulia Belgioioso (Eugenio Canone) 589  
 LUIGI GUERRINI, *Galileo e la polemica anticopernicana a Firenze*; IDEM, *Galileo e gli aristotelici. Storia di una disputa*; IDEM, *Cosmologie in lotta. Le origini del processo di Galileo* (Saverio Ricci) 594

GIOSTRA 601

## SPHAERA

- ORNELLA POMPEO FARACOVI, *Quale storia per l'astrologia?* 623  
 CESARE CATÀ, *L'idea di 'anima stellata' nel Quattrocento fiorentino. Andrea da Barberino e la teoria psico-astrologica di Marsilio Ficino* 627  
 MANUELA INCERTI, *Astronomia e astrologia nel disegno della forma urbana: il caso di Ferrara e Bologna* 639  
 STÉPHANE TOUSSAINT, *Pic et le Magister. À propos de J. ROUSSE-LACORDAIRE, Une controverse sur la magie et la kabbale à la Renaissance Astro-Medicine. Astrology and Medicine, East and West*, ed. by A. Akasoy, Ch. Burnett and R. Yoeli-Tlalim (Olivia Catanorchi) 647  
*Mensura Caeli. Territorio, città, architetture, strumenti*, a cura di M. Incerti (Ornella Pompeo Faracovi) 651  
 ROSANNA ZERILLI-HORUS, *Marsilio Ficino alla lente dell'astrologia. Con due lettere di Eugenio Garin e due interventi di Ornella Pompeo Faracovi* (Cinzia Tozzini) 654  
 HILARY GATTI, *Un ricordo di Imre Toth* 655

ABBREVIAZIONI E SIGLE 659

INDICE DEI MANOSCRITTI 665

INDICE DELL'ANNATA XVI (2010) 667

SYNESIAN DREAMS.  
GIROLAMO CARDANO ON DREAMS  
AS MEANS OF PROPHETIC COMMUNICATION

GUIDO GIGLIONI

GIROLAMO CARDANO, *Somniorum Synesiorum libri quatuor* / *Les quatre livres des songes de Synesios*, édités, traduits et annotés par Jean-Yves Boriaud, 2 vols, Florence, Olschki, 2008, xxviii, 736 pp.

GIROLAMO CARDANO conceived and outlined his four books on dreams according to Synesius' philosophy between 1535 and 1537. Originally divided into ten books, the volume underwent subsequent modifications until it was published in 1562. We know from Cardano's own testimony how the key episodes in his life were always heralded or accompanied by dreams. From this point of view, the 1562 summa on dreams reflects one of the most critical of such moments. As Jean-Yves Boriaud explains in the introduction to his new Latin edition and French translation of *Somniorum Synesiorum libri quatuor*, in the year prior to the composition of this work, Cardano was undergoing intense dream activity as a result of the tragic execution in 1560 of his son Giovanni Battista, who had been charged with poisoning his wife. From that moment on, the death of his son would represent a watershed moment in both his life and literary career. For this reason, too, *Somniorum Synesiorum libri quatuor* deserves to be considered as one of Cardano's most important writings and Boriaud's edition should be saluted as a notable accomplishment.

1. Cardano divides dreams into four categories: digestive (*cibaria*), humoural (*ex humori*), anamnestic (*ἀναμνηστικὰ*) and prophetic (*visiones*) (I, p. 26; II, p. 464). This division is based on the causes of dreams. Causes can be corporeal or incorporeal, superadded or preexisting. The possible combinations are therefore four: superadded and corporeal causes (i.e., food and drink) release digestive dreams; preexisting and corporeal (i.e., humours) humoural dreams; incorporeal and preexisting (i.e., passions), anamnestic dreams; and, finally, incorporeal and superadded causes (i.e., supralunar intelligences) produce prophetic dreams. While anamnestic dreams, being based on memories of past events and actions, are the most frequent ones, prophetic visions, being of a divine origin, are the rarest dreams and in a way, as we will see, are not even dreams in the strict sense (II, p. 484). Taken together, humoural, digestive and anamnestic dreams are simply part

of the vital economy of the body and have a diagnostic value. On the contrary, the meaning behind prophetic dreams transcends both the life of individual human beings and that of the universal sublunary soul. *Somniorum Synesiorum libri quatuor* is a «Synesian» book in that it focuses on celestial, prophetic dreams. The «Synesian» nature of Cardano's inquiry implies that – almost in a programmatic way – he will not deal with dreams as a physician, but as a philosopher.

Throughout his Synesian account of dreams, Cardano makes clear that he is not interested in all kinds of dreams, but only in those of a supernatural origin. Indeed, without sounding too paradoxical, one might say that, in this work, Cardano is not interested in dreams at all, if by dreams we mean the series of more or less disjointed images that haunt the imagination of dreamers when asleep. He was of the opinion – in fact, a characteristically medical opinion – that dreams *qua* dreams were either visual re-enactments of digestive processes, or symptoms of humoural distempers or the release of emotional stress. Cardano, especially in his professional capacity as a physician and an expert in divinatory techniques, had no qualms about acknowledging the natural-all-too-natural character of these phenomena. What he was looking for in *Somniorum Synesiorum libri quatuor*, though, were either clear, self-evident manifestations of intelligible reality or ways to recover the perception of such intelligible reality once fallen into oblivion. «We must concentrate only on those dreams that provoke a great impression on our soul», Cardano explains, «dreams that are pure (*pura*), orderly (*ordinata*), complete and self-contained (*perfecta*)» (I, p. 34). As he never tired of repeating in many of his works, Cardano was interested in conditions of heightened perception which pointed to a reality beyond the screen provided by the senses, and not in ordinary perceptions or their effete re-enactments during sleep. *Idola*, i.e., manifestations of intelligible reality, do not happen during sleep, but in moments of intense concentration and alertness. In sum, *Somniorum Synesiorum libri* is a study of *idola* and how to recognise *idola* in a world of *somnia* and *simulacra*.

According to Cardano, the manifestation of truthful dreams requires three principal conditions: a strong disposition of the heaven (*constitutio coeli valida*), the thing to be represented (*res repraesentanda*) and abundance of suitable images in one's soul (*imaginum copia et forma apposita ad rem referendam in anima somniantis*). «When these three conditions are in a perfect state, an *idolum* will appear» (I, p. 34). Any sudden appearance of *idola* in the mind of human beings signals the abrupt intrusion of intelligible reality into the ordinary course of natural phenomena. Such dreams, which properly speaking are not dreams, are direct and immediate perceptions of transcendent reality, indifferent to the gap that separates the past from the present and the future. So it happens that through celestial dreams, nature becomes for a moment the theatre of God's manifestation. Given the exceptional character of prophetic dreams, the investigator of *idola* has no control over the matter and the manner of its occurrence. The only method that is available to him is the training of the mind so that he becomes able to bracket the distracting world of material images and, fighting prolixity and tedium, he can focus on those signs of truth that separate the genuine perception of intelligible reality from the extensive detritus of perceptual bric-à-brac,

the core of intellectual meaning from material interferences and accretions (what Cardano calls the *superaddita*). In their being manifestations of intelligible energy, *idola* reveal the cosmological order that is constantly enacted by the supralunar intelligences.

Cardano's theory of dreams and his method of interpretation hinge upon a complex view of the universe dominated by Aristotelian intelligences, Plotinian ranks of higher and lower selves and astral influences. Visions of intelligible reality (*idola*) are our most precious «food», but such visions are often obfuscated by our confused perceptions conveyed by dreams:

These lives (*vitae*), whatever they are, direct the activities of the heaven to us and to all other living beings, but they do not know how they accomplish this action. Their knowledge emanates from God, but they cannot understand how they receive what they receive. There is a mind (*mens*) in them, and certainly there is a mind in demons and men, but it is a mind that does not govern bodies. These lives govern their bodies through nature and they understand (*intelligunt*) them through their mind. Just as we give our dogs the food that we have prepared for them and they don't know how we prepared it, in the same way, everything that is going to happen, not just some events but the totality of it, is offered to the resting soul in a dream. However, the soul perceives this not just rarely, but very rarely, either because the soul is overwhelmed by the food or because it is obscured by the humors or because it is fettered by anxiety or agitated by the unruly motion of sensible representations (II, p. 392).

Although *idola* are not dreams in the strict sense, the vision of intelligible reality that they convey requires the mediation of sleep, states of half-sleep or waking dreams. Prophetic visions have nothing to do with the physiology of digestion and the circulation of humours, and yet no human being would be able to have visions of intelligible reality, if sleep and digestion were prevented from fulfilling the task of regenerating the life of the body. Visions, Cardano explains, are matters of a very delicate nature. We need the gentle motion of the spirits to have a glimpse of the true being. «Those who are awake and those who are fast asleep do not see the future», he points out. The reason is that human beings cannot properly understand (*intelligere*) every time the motion of the spirits is too vehement (sense perception in waking state) or when their motion stops completely (rest during sleep). By contrast, a light rippling of the unremitting current of spirits is the ideal condition for having exquisitely subtle perceptions of things («quanto igitur motus levior est, tanto exquisitius quascunque minimas cognoscimus differentias futurorum») (II, p. 424).

Spirits and other physiological conditions are also required to mediate between the individual and the universal levels of communication that link the human mind to the celestial intelligences. In his *De insomniis*, Synesius had assumed that the *phantastikon pneuma* was irredeemably individual and consequently he had ruled out the idea that any technique of interpreting dreams could be based on universal principles. In Boriaud's opinion, such a contrast between the individual nature of one's pneumatic self and the universal soul of the cosmos represents the most 'Synesian' aspect in Cardano's *Synesia somnia* (I, p. XXI). However, it would

be too narrow to confine the Synesian aspects of Cardano's theory of dreams to the technical aspects of the interpretative pursuit. First and foremost, 'Synesian' means for Cardano a genuine ontological involvement with the intelligible dimensions of reality, so much so that 'four books of Synesian dreams' could also be translated as 'four books of celestial dreams'. The presence of Synesius in the title tells us from the very beginning that the book does not deal with dreams that concern the past and the present (food, humours, affects and memory), but with dreams of divine origin that portend future events (I, p. 33).

In doing so, Cardano does not hide the fact that he is rejecting the Artemidorian approach of extracting meaning from each single detail in one's dreams (an approach that inevitably produces *prolixitas* and *taedium*) (II, p. 438) and that he focuses instead on what is beyond dreams, in keeping with the Platonic assumption that images both protect and reveal a hidden truth. Indeed, in the full spirit of Synesian hermeneutic, it is when the appearance is the most trifling and fouler that a deeper truth is likely to lie hidden. «What we behold, what we celebrate is not immortal. For the most part, immortality is hidden in the most ordinary things» (II, p. 390). Cardano's book is an investigation into the nature of the «force» that allows some people to prophecy through dreams (*vis vaticinandi per somnia*). If dreaming can be used to vindicate the existence of an incorporeal faculty in the soul, as Cardano did in his *De immortalitate animorum* (1545), the reason is that the mind displays all its power in dream situations. To be aware of dreaming is proof of the mind's energy (*vigor*), for the mind is not deceived even when the soul is all taken by the act of dreaming, as happens with the other cognitive faculties.<sup>1</sup> Celestial dreams do not belong to the order of nature. Indeed, they are, as it were, unnatural and violent in the way they disrupt the usual path of the four causes (material, efficient, formal and final) (II, p. 406).

2. Cardano maintains that the activity of dreaming is inextricably entangled with semblances and shadows, but he also is confident that nature provides us with the means to separate illusion (the life of the senses) from reality (the life of the intellect). His concerns about appearance and reality are not of the same tenor as Descartes' doubts, according to which all we know about reality may just be a dream. Cardano does not use this hypothetical scenario as a counterfactual statement. On the contrary, he really believes that all is just a dream. This is therefore all the more reason for believing that behind the deceiving veil of natural appearances there remains a solid foundation of reality. With respect to dreaming, Cardano lists five «orders» that prove the mind's power in its thinking activity (*operatio intelligendi*): to be aware of being awake; to understand to be sleeping; to think of being awake while in fact one is sleeping; to think while the attention is fully absorbed in the act of dreaming; and, finally, to think while being completely unaware of being thinking because one is deep at sleep (II, p. 424). Far

<sup>1</sup> CARDANO, *Somniorum Synesiorum libri quatuor*, cit., II, p. 422: «Cognoscere se somniare mentis vigorem ostendit quo cognoscit; mens etiam per somnum nec decipitur, cum alii decipi solent».

from fearing any loss of identity, Cardano is fascinated by the constant process of self-erosion and self-affirmation that our soul undergoes in our dreams. He calls «mirror dreams» (*somnia specularia*) those dreams in which our awareness seems to be redoubled as in a house of mirrors. He distinguishes three situations of self-reflective perception: in the first the mind is perfectly aware of what is going on, but it does not realise that some particulars in the dream are contrary to reality, as happens when we are having a conversation with a dead person and we do not find that implausible. In the second situation, the mind is aware that the events in which it is taking part are not possible because it positions itself on a higher level. The third situation, finally, occurs when the mind thinks that it is fully awake and aware, but in fact it does not realise that it is still dreaming (II, p. 438).

The freedom and force of the thinking activity is further reasserted when Cardano discusses the category of dreams that are complete and self-contained (*somnia perfecta*) and have varying levels of fictional reality. He says that a «licence to lie» (*licentia mentiendi*) can be applied to five cases: in comedies and tragedies, which represent and idealise «what could have happened, but it did not happen»; in fables, which describe stories that are not possible, but in ways that are in line with the habitual course of human actions; in paintings, where representations are not limited to what is required by human habits and mores; in dreams, where the most unlikely plots are allowed, and finally in the *somnia perfecta*, where one can find the highest level of expressive freedom that is compatible with the law of inner coherence (II, pp. 472-474). When we consider the way in which mirror and complete dreams develop, it is clear why Cardano thinks that the activities of our sleeping life bring to the fore, rather than impede, the strength of our mental life.

In this sense, sleeping and dreaming represent no threat to the stability of the self. Unlike Descartes, Cardano looks at the contradictory situations revealed by dreams as evidence that the mind is so powerful that it can bear contradictions and inconsistencies. This is particularly evident every time Cardano dwells on situations of cognitive uncertainty, in which it is not easy to discriminate between sleep and waking. Cardano places these cases under the rubric of «drowsy waking»:

There are dreams that belong to the category of ecstasy, when someone sees something, but he is not sure whether he saw such a thing while he was awake or while he was asleep. Indeed, he remembers that situation after many months and he wonders whether the event really took place or whether he had just seen it in a dream. There are cases in which the only reason one knows that the event did not take place is because he knows that it could not have happened. And then he assumes that he must have read about it or that he has seen it represented in a painting. Sometimes, after having thought about it for a long while, he finally realises the truth of the matter and through *syngraphs*<sup>1</sup> and other conjectures he finds out that it was all a dream. This

<sup>1</sup> In legal terms, a *syngraph* is a deed that is certified by the subscription of a number of witnesses or parties. See A. M. BURRILL, *A New Law Dictionary and Glossary*, New York, John S. Voorhies, 1851, s.v. «SUGGRAFFON», pp. 961-962: «A writing comprising some contract be-

is what is called drowsy waking (*vigilia somnifera*). Its exact opposite is waking sleep (*somnus vigiliae*), namely, when someone understands he is sleeping while asleep (II, pp. 424-426).

Cardano defines *vigilia somnifera* and *somnus vigiliae* as forms of «middle dreams» (*somnia media*). A middle dream that Cardano finds particularly painful is when someone, despite being fully awake (*vigilia ipsa*), keeps having dreams and yet cannot fall back to sleep: these are the dreadful *insomnia* of the early hours of the morning, which for Cardano are always fraught with ill-omened signs (II, p. 426).

In Cardano's theory of dreams, such dream-related phenomena as ecstasies, *idola* and clear visions (*visiones evidentes*) are closely intertwined, to such an extent that often one can hardly distinguish between them. They all share the characteristic of releasing specks of intelligible light to visionary minds. The difference between states of ecstasy and dreaming is that the former are caused by powerful and effective causes (*efficaces causae*), which affect one's mind so intensely that being ecstatic is almost the same as being fully awake. Ecstasy represents an intermediate condition between sleep and waking («ecstasis medium est inter vigiliam et somnum, sicut somnus inter mortem et vigiliam seu vitam»), closer to a state of wakeful alertness than to sleep; as such, it is a condition favorable to the production of *idola*, i.e., manifestations of intelligible reality. Furthermore, while dreaming is fundamentally an experience of visual perception, ecstasy has more to do with perceptions of sounds and words. For Cardano, this is further proof that the sense of hearing is subtler and more divine than the sense of sight.

To sum up, an *idolum* encapsulates the strands of meaning underlying Cardano's theory of dreams. *Idola* are and are not dreams. To the extent that perceptions of intelligible reality can reach the human mind only when they push their way through images and the imagination, *idola* are dreams, all the more so because the human condition is a «shadow of a dream», to use the renowned line from Pindar's Pythian Ode (VIII, 95-96) so dear to Cardano.<sup>1</sup> *Idola* are not dreams to the extent that they are direct manifestations of intelligible reality. By *idola*, Cardano means self-evident, absolutely transparent epiphanies of intellectual light, which require no interpretation. In this sense, an *idolum* is the opposite of an image. Such a view echoes characteristic Neoplatonic tenets: «the *idolum*, insofar as it is more actualised (*perfectius*) and more powerful (*efficacius*) [than any form of vision], exercises a greater influence on the mind [than visions do] and is pure; by contrast, visions do not move man to awe like *idola* do and they always manifest some characteristic which does not correspond to what really hap-

tween two, and being indented in the top, answerable to another that likewise contains the same contract; an indenture». In this sense, the original meaning of syngraph is close to the one of symbol: «The civilians defined this kind of instrument to be a writing indented between creditor and debtor, on the cutting of which (*in cujus scissura*, that is, the part where it was cut through) is written in capital letters this word SUGGRAFON, or, in the plural, TA SUGGRAFA; and it differs from a chirograph (*χειρόγραφον*) because the latter is written by the hand of one only, say the debtor, and left in possession of the creditor».

<sup>1</sup> Pindar's original is «dream of a shadow».

pened» (II, p. 482). *Idola* are not dreams in the strict meaning of the word because they transcend the law of the correspondence between *imagines* and *res*: they are not images because they are the very reality behind the *res*. Only common people mistake *idola* for dreams («*Idola somnia sunt quae rem ut se habet ostendunt. Ea vero solum apud quosdam, et vulgus praecipue, somnia esse existimantur*») (II, p. 476). However, even though *idola* transcend the level of both imaginary and phenomenal reality, Cardano is very keen to demonstrate that they are not sent by God or by demons, for they are natural manifestations of supernatural reality. It is only when God sends an *idolum* that this then becomes a fully-fledged miracle, which as such cannot be subjected to any interpretative technique (*extra artis considerationem*) (II, p. 480). In addition, Cardano's notion of *idolum* lacks any of the 'idolatrous' connotations that would make appearances and semblances such elusive entities in the seventeenth century. One may think, for example, of Francis Bacon's idols of the mind, which derive from an inherent, hardly controllable tendency in human nature to project concepts and mental images onto the reality of nature. *Idola*, for Bacon, are vacuous but powerful reifications coming from a characteristically human disposition to self-delusion. By contrast, Cardano consider *idola* to signal the abrupt emerging of intelligible reality when the veil of sensible appearances is torn for a moment.<sup>1</sup>

3. Given these ontological and theological premises, Cardano is in the position of looking at the interpretation of dreams as the most genuinely disinterested form of divination. «Only this kind of divining activity», he says, «is given as a gift directly by God. All the other divinatory techniques try hard to extort, through violence as it were, what God does not wish to reveal. The interpretation of dreams may thus be described as a gift, while the other practices are like activities in which something is snatched away by stealth, extorted through shameless obstinacy or taken by force» (II, pp. 398-400). It is also the most serious form of divination, such that it leaves no room for games, tricks and nonsense (II, p. 410). Both good dreamers and good interpreters share a number of prerequisites needed to see truthful dreams: a pure soul, transparent like a mirror (*anima praestans ac solida nitidaque ut speculum*), a powerful affect (*motus vehemens*), leisure time (*vacatio a studiis*) and moral balance (*temperantia* and *continentia*) (II, p. 406). Like the dreamer (*somnians*), the interpreter (*vates*) needs to be in possession of the right qualifications. The ability to interpret dreams is based on both intellectual detachment and technical expertise. There are skills that «cannot be learnt from books», such as the ability to recognise elements in a dream which depend on a certain region or a city. Control of one's own passions is crucial, for, «when one devotes himself to this art by fretting a lot, fearing and hoping, as a result of this mental activity (*agitatio mentis*) he will incur in empty dreams» (II, p. 488).

<sup>1</sup> For a psychoanalytic and Jungian study of Cardano's view on dreams, see Boriaud's article *Jung analyste de Girolamo Cardano* in this journal, pp. 407-428. Interestingly, within the context of Jung's analysis, Cardano's emphasis on *idola* and intelligibility becomes the inability to recognise the disquieting presence of the Unconscious.

As already pointed out, in terms of meaning and clarity, dreams cover a spectrum of descending intensity that goes from one extreme of concentrated energy in the *idola* to another of effete representation in *simulacra*. In the middle lies a long series of imaginary constructions produced by *visa*. Dream material is always raw and never comes in a state of exegetic refinement; as a result, it is very rare to have *idola* in their pure, intelligible condition. Usually, they manifest themselves mixed up with visions and appearances. One of the good interpreter's tasks is to disentangle the various strains of dream material. And while the meaning of *idola* is self-evident, visions need to be interpreted. Cardano describes the exercise of dream interpretation as an effort in distilling solid meaning out of the accretions that, coming from the outward world (through food, humours and emotional reactions), have been growing around the original nucleus of intelligibility (i.e., the *idolum*) (II, 478). Owing to the «faulty and recalcitrant nature of matter» (*ex materiae defectu et contumacia*), nothing in nature is self-contained (*absolutus*) and thoroughly actualised (*perfectus*) (II, 480). In such a delicate activity of selection and decantation, a particularly complex task for the interpreter derives from the effort to distinguish between *idola* (which in a way are expressions of eternal memory) and dreams that are caused by the recollection – more or less voluntary and conscious – of things past. A possible way of discriminating between *idola* and dreams can be found in our emotional responses to dreams. While *idola* provoke awe, dreams based on fragments of past experience cause fear, pain, pleasure and all other passions that, for one reason or another, are linked to the perception of past events (II, p. 482).

Because of the special link that connects the activity of dreaming to the faculty of memory, Cardano maintains that interpreting dreams represents an inquiry into the very nature of the infinite. This means that the exegetic enterprise starts with both an acknowledgment of failure (for the infinite, due to its very nature, can never be seized by the human mind) and a glimmer of hope (for dreams remain nevertheless the best platform for the human mind to explore the baffling nature of the infinite). More than any other divinatory discipline, dream interpretation cannot provide a «perfect, precise and specific» knowledge of the matter under investigation because the very nature of the matter, the *res*, is infinite, both with respect to the *subject* (the interpreting soul) and the *object* (*visa*, visions, what is seen and can be seen) (II, p. 390). According to Cardano, one of Cicero's limits in his account of divinatory techniques is precisely the way he mistook the exercise of remembering based on artificial and methodical aids for the infinite memory that is revealed by the activity of dreaming. A true, infinite power has no relationship of proportionality with mortal nature, «whether such power is the Platonic memory, or a certain intellect, or a potency that has a disposition to everything, like that notorious prime matter» (II, p. 390). In the realm of dreams, therefore, the ever-expanding infinite of representations and images coincides with the Platonic notion of memory. As a study of intelligible reality, the book on Synesian dreams is also an investigation into the nature of memory as the transcendental foundation of that reality.

In Cardano's highly speculative account of dreams, Cicero is assigned the role of the villain, and indeed the book itself can be seen as both a passionate tribute to

Synesius' philosophy and a severe critique of Cicero's theory of dreams (and divination). It is especially in the second book of *Synesiolorum somniorum* that Cardano dwells on a scathing review of Cicero's *De divinatione*. In his opinion, Cicero failed to understand the nature of prophetic dreams because he did not have a criterion to distinguish truthful from ordinary dreams, and he could not arrive at such a criterion because he was too heavily involved in public life. As a lawyer and a politician, his mind was inevitably subject to incessant alternations of thoughts and imaginations (*multitudo cogitationum*) and he did not have any time to indulge in contemplations and dreams (*vix locus erat inter tot imagines fingendi insomnii*) (II, p. 406).

For Cardano, the result was that Cicero had a limited view of such phenomena as human perception, prophecy, religion and astral influences. More importantly, Cardano rejects Cicero's opinion that the alleged celestial dreams are nothing more than manifestations of bodily disorders. The statement that a mind in a healthy body has a reliable perception of reality, while a malnourished body predisposes the soul to hallucinatory experiences seems to him a most banal truism – *speciosa quidem verba et Cicerone digna* (II, p. 404). Another limit in Cicero's understanding of prophetic dreams derives from his view of religion and the nature of God. Although he had been an *augur*, Cicero despised the *beneficia* one could derive from prophetic dreams and, in so doing, he mocked their very author, God, and the Roman system of religious beliefs (II, p. 398). Cicero's denial that God might take care of such trifling matters as human dreams was for Cardano the proof that he had a distorted and narrow view of the deity. God, countered Cardano, is a generous dispenser of gifts (*Deus liberalis largitor est*) and Cicero was unable to understand that the way God distributes His gifts is similar to the way in which He distributes «rain and sunshine» over «the just and the unjust», «the scoffer and the grateful»:

God ordered everything in such a way that what is going to happen impresses its image on the soul. If some people, because of excess of food, drink, sex and anxious thinking, prevent themselves from receiving these images, can we seriously accuse God of denying his gift to a certain person? Wouldn't be more correct to say that that person is responsible for this loss to happen? And in any case, granted that God denied that gift, is He really supposed to give such a gift? What is meant to be a mere gift can be given by God to whomever He likes (II, p. 400).

Finally, Cardano rejects Cicero's attempt to dismiss premonitory dreams as delusions or forms of projective anxiety. It is not our fears that make us think of incumbent dangers. On the contrary, actual threats, contained in the very cycle of astral determinism, alert the most sensitive soul to approaching misfortunes and, by doing so, disquiet their perceptive faculties (II, p. 406).

4. In his attempt to trivialise dream memory, Cardano argues that Cicero failed to understand the vital interplay that connects memory with oblivion. This connection is particularly evident, for Cardano, when gaps occur in our attempts to recover dreams. He shows that there are cases in which difficulties in recollecting a dream or even complete oblivion can be as significant as, or even more significant than, a dream that is remembered in all its particulars. Very wisely, Cardano warns that we should be suspicious of dreams that we remember too easily.

Especially in situations when oblivion is caused by perturbations of the mind (*conturbatio*), oblivious dreams (*somnia obliviosa*) may in fact be a potential source for striking revelations. In all these cases, the exercise of recollection proves to be fundamental in restoring the thread of memory («conandum est ut maiorem partem in memoriam revocamus»). Among the suggested techniques, Cardano recommends to write down the content of the dream («bonum est autem scribere quae vidisti et per singulas partes convenientia memoria reducere»). One can also rely on the ability of the active intellect to restore forgotten knowledge, as explained in *Theonoston*, for, the impression that the supernal realities make on the sleeper's mind and that may have been accidentally covered by a vapor produced during the digestive process is actualised by the active intellect (II, p. 418). By and large, any attempt to remember, precarious as it may be, may help us recover the memory of significant dreams, and through them, the very memory of truth:

The crucial characteristic of oblivious dreams is that of being entirely true, for when the intellect brings them back to memory, they retain the nature of the eternal memory that is within us, and the eternal memory is solely about truth (II, p. 418).

The investigation of dreams is therefore extremely difficult because it is confronted with an infinite task, being a never-ending exploration of the boundless ocean of intelligible knowledge. «Not only must the nature of dreams be infinite», Cardano warns his reader; «the very analysis (*tractatio*) of them is infinite». Therefore, «since all proper analyses derive from the mind (*mens*) and are adjusted to the things themselves (*res ipsae*), and since the mind is infinite in its power and the number of things is infinite too, a proper analysis must thus be organised in such a way that it contains a number of meanings under the same words» (II, p. 392). This allusion to the constitutive ambiguity of dreams (*plures sensus sub eisdem verbis*) is crucial. As already noticed, Cardano has no qualms about seeing ambiguity and obscurity as the defining features of divine dreams. Obscure meanings, seemingly irrelevant details, gaps in the narrative fabric, difficulties in recovering information through memory: these are all key elements to be taken into account when interpreting dreams. Cardano endorses the ancient view that *obliquitas* is evidence of the divine character of oracles. Along the same lines, he maintains that «an excess of definition and clarity» would be suspicious, for in this case the dream could easily be a redundant reflection of daily preoccupations and imaginations (*nimia sollicitudo et volutatio imaginum praecedentis diei*) (II, p. 410). While clarity in dreams may be a reflection of everyday platitudes, a sense of disquieting obscurity may be the sign of a deeper truth. As everywhere else in human life, in dreams, too, truth likes to hide itself, to remove traces of its presence and set the inquirer on the wrong track by distracting him or her with irrelevant details. Cardano warns the reader that more often than not, especially when dealing with complicated matters, excessive clarity may simply derive from our psychological need to iron out difficulties and to see things as we would like them to be.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> See the essay *Fazio's and His Demons* in this volume, pp. 463-472, for a study of Cardano's criteria to hold in check our tendencies to wishful thinking, projections and self-deception when dealing with witnessing demonic apparitions and appearances.

*Catholic Church and modern Science. Documents from the Archives of the Roman Congregations of the Holy Office and the Index. Volume I. Sixteenth-Century Documents*, edited by Ugo Baldini and Leen Spruit, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2009 («Fontes Archivi Sancti Officii Romani. Series documentorum Archivi Congregationis pro Doctrina Fidei», 5), 4 tomi di complessive xxiv-3380 pp.

LA serie editoriale delle *Fontes Archivi Sancti Officii Romani* si arricchisce di una nuova e ampia pubblicazione che, sotto il titolo *Catholic Church and modern Science*, offre l'edizione integrale – meticolosamente curata da Ugo Baldini e Leen Spruit – della documentazione prodotta, nel corso del Cinquecento, dalla censura della Chiesa romana relativamente a opere scientifiche. In più di tremila pagine si susseguono oltre un migliaio di denunce, verbali di sedute, censure, espurgazioni, memoriali e decreti, una mole impressionante di documenti che rappresenta il primo e a lungo atteso risultato di una delle più ambiziose iniziative rese possibili dalla apertura agli studiosi, nel 1998, dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede. Il progetto, affidato alla responsabilità di Ugo Baldini e che si propone di estendere, in successivi volumi, la ricerca fino alla occupazione francese del 1808, è frutto di una intensa e appassionata indagine avviata già negli anni precedenti alla definitiva apertura di tale Archivio, fortemente voluta e concretamente appoggiata dalla Pontificia Accademia delle Scienze, che fin dal 1996 aveva individuato la necessità di 'riscrivere' – attraverso la presentazione dei documenti stessi – la tormentata e controversa storia del rapporto tra la Chiesa romana e la scienza, nella convinzione che «a good understanding of science was a central element in the relationship of the Catholic Church with the modern world» (p. xviii). Inizialmente limitato alla ricostruzione del dibattito sull'eliocentrismo, il progetto si è poi esteso, nella sua formulazione e nella sua attuazione, al punto di includere ogni aspetto del 'pensiero scientifico', un composito insieme che, nel dover affrontare il Cinquecento, non può non includere – come evidenzia Baldini nella sua lunga e articolata introduzione (*General Introduction*, pp. 1-99) – teorie e dottrine che le nostre moderne categorie definiscono estranee all'edificio della scienza in senso stretto: la teologia naturale, con il suo interrogarsi sul rapporto tra regioni lunari e sublunari, l'esegesi biblica, di importanza fondamentale per la cosmologia, fino a pseudo-scienze come l'astrologia, la magia naturale e l'alchimia (cfr. pp. 12-25). Accanto alla individuazione dei casi che riguardano autori e opere direttamente esaminati dal Sant'Uffizio e dalla Congregazione dell'Indice, l'attenzione di Baldini e Spruit si è concentrata sul reperimento e sulla pubblicazione di testimonianze documentarie che potessero illustrare l'organizzazione stessa del controllo dottrinario esercitato dalle due congregazioni romane, dai criteri e dalle regole applicati nella parallela attività di censura, espurgazione e concessione di licenze di lettura, fino alla stessa struttura formale e giuridica dei decreti emanati a conclusione di singoli procedimenti.

Lo schema metodologico delineato nelle pagine introduttive – e che sarà seguito anche nei volumi, di futura pubblicazione, dedicati ai secoli xvii e xviii

– corrisponde alla articolazione interna della imponente rassegna dedicata al Cinquecento, suddivisa in tre grandi sezioni che offrono agli studiosi il testo di un migliaio di documenti, volutamente presentati in modo essenziale «without interpretative sections, but complemented with introductions and notes, both philological and on content» (p. xix). La prima sezione – *Part one. The Organization of the Index* (pp. 101-413) – offre un quadro completo delle istruzioni censorie, delle regole che devono guidare l'allestimento dell'*Index librorum prohibitorum*, nonché dei numerosi dubbi che nel corso del secolo sorsero a proposito della loro effettiva applicazione, attraverso un minuzioso scavo condotto su oltre tremila volumi e faldoni dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, con la sola esclusione del fondo 'Inquisizione di Siena', pervenuto in tempi successivi. Tale documentazione è integrata da quella conservata presso la Biblioteca Vaticana, e in particolare nel codice Vat.lat. 6207, che raccoglie numerosi materiali sulla prima attività della Congregazione dell'Indice. Pur essendo alcuni di questi documenti già noti attraverso i lavori di altri studiosi (ricordiamo la ricca appendice inclusa da Peter Godman nel suo *The Saint as Censor. Robert Bellarmine between Inquisition and Index* del 2000), è fuori discussione l'utilità di uno strumento che ne offra, nella sua sistematicità, un quadro completo e, per quanto possibile, esaustivo.

La seconda sezione dell'opera – *Part two. Trials, Censurae, Prohibitions* (pp. 415-2564) – conduce più direttamente al nodo del rapporto tra scienza e Chiesa di Roma, dando evidenza documentaria alla mai ovvia applicazione delle regole esposte nella precedente sezione di carattere generale. La *Part two* si apre con documenti dedicati alle discussioni e alle decisioni poi assunte rispetto a alcuni particolari ambiti disciplinari, come l'alchimia, l'astrologia, la medicina e la filosofia naturale (*General Issues*, pp. 419-704). Seguono gli *Individual Cases* (pp. 705-2564), con l'edizione integrale delle fonti archivistiche che riguardano 86 casi individuali, a comporre un quadro che va ben oltre le 'cause celebri' di Giordano Bruno o di Tommaso Campanella. Non mancano, infatti, nella rassegna nomi di autori 'insospettabili', come quello di Euclide, i cui *Elementa* furono sottoposti nel 1598 a procedimento censorio a causa della epistola dedicatoria apposta da un curatore di fede luterana a una non identificabile edizione basileense, e della quale si dispose in modo informale l'espunzione, senza quindi ricorrere alla emanazione di un decreto ufficiale. Tale procedura – visibilmente testimoniata ancora oggi da esemplari conservati in biblioteche di origine ecclesiastica o monastica – era adottata dalla censura di Roma nel caso di autori classici o di opere 'tecniche' quali, in primo luogo, i trattati matematici, in modo da non pregiudicare l'attività di insegnamento. «In similar cases the Congregation for the Index often decreed the elimination in an informal way, without recording the decision in the *Diarii*, and authorized the local inquisitor or Bishop to introduce the elimination in the copies of works for which they received requests for reading permits. However, without a formal prohibition, a similar procedure regarded as a rule a small number of copies» (pp. 1590-1591).

In questa copiosa sezione si susseguono, quindi, centinaia e centinaia di documenti che consentono di ricostruire nel tempo e nei dettagli i casi ritenuti pertinenti, dalle prime denunce trasmesse a Roma dalla periferia fino all'eventuale

decreto di condanna. Citiamo, a solo titolo di esempio, il caso dello zurighese Konrad Gessner – prolifico autore di opere di grande diffusione anche all'interno di paesi cattolici – con la pubblicazione integrale di diciotto documenti: le accuse pervenute a Roma a proposito dei rapporti tra il vescovo di Segni Giuseppe Panfilì e il 'Gisnero heretico Medico', il testo delle espurgazioni alla *Biblioteca universalis* e alla *Historia animalium* proposte in seno alla Congregazione dell'Indice, le *notae* e osservazioni di singoli consultori, la copia delle censure già inserite nell'Indice di Anversa del 1571, lettere di inquisitori locali e di vescovi, fino al conclusivo decreto emanato dalla Congregazione il 23 settembre 1600 (pp. 1680-1737). La parte documentaria dedicata a ogni autore incluso nella rassegna è preceduta da una breve, ma esauriente introduzione al procedimento nel suo complesso, e nella quale Baldini e Spruit evidenziano non solo le ragioni dottrinarie e giuridiche che indussero la Chiesa di Roma a aprire il caso, ma anche le circostanze che ne determinarono poi l'esito, non raramente frutto di compromesso tra diverse e ambivalenti posizioni espresse dai censori e dai rappresentanti della autorità ecclesiastica coinvolti. Anche nella trattazione degli *Individual Cases* appare quindi evidente il filo interpretativo che sostiene l'impalcatura dell'intera ricerca, e che non vuole tracciare una storia delle 'vittime' dei procedimenti, quanto piuttosto illustrare gli aspetti istituzionali della censura ecclesiastica, il suo procedere spesso incerto, ambiguo se non incoerente, lasciando alla lettura stessa dei documenti stessi la ricostruzione di una immagine complessa del suo effettivo operare. Una attività costellata di anomalie procedurali, riabilitazioni temporanee o definitive, passaggi di autori da una classe all'altra dell'Indice dei libri proibiti, espurgazioni rigettate o infine ammesse. Grazie ai documenti pubblicati emerge, inoltre, un ulteriore tratto caratteristico della attività censoria centrale, ossia il ritardo – talvolta inspiegabile – dell'intervento stesso, come nel caso della denuncia dell'inquisitore di Torino Bartolomeo Rocca in data 5 aprile 1597 dell'*Universae naturae theatrum* di Jean Bodin, «qual libro l'ho proibito et non ho voluto che si vendi se non è prima visitato e corretto», ma sul quale la Congregazione dell'Indice si pronuncerà solo nel 1628 (cfr. pp. 804-806). La lunga redazione dell'opera ha naturalmente determinato l'anticipazione, in occasione di convegni o sulle pagine di riviste, di alcuni risultati della sistematica esplorazione dei fondi dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede. Anche nel caso di casi in passato già ampiamente indagati da altri studiosi non sono mancate, infatti, le scoperte. Nuovi documenti sono ad esempio emersi a proposito delle vicende processuali sia di Bruno (cfr. in part. L. SPRUIT, *I due nuovi documenti del processo di Bruno nell'Archivio del Sant'Uffizio*, «Bruniana & Campanelliana» 8 (2002), pp. 481-485), sia di Tommaso Campanella (si veda l'ampia appendice curata da L. Spruit e C. Preti, *Documenti inediti e editi negli archivi del Sant'Uffizio e dell'Indice*, a corredo della nuova edizione del 2006 dell'opera di AMABILE, *Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, vol. I, pp. LXXXI-CCCI).

La terza sezione in cui si articola *Catholic Church and modern Science* è interamente dedicata alla delicata questione delle licenze di lettura (*Part three. Licenses*, pp. 2565-2781), un aspetto della attività censoria della Chiesa romana che ha suscitato in tempi recenti un notevole interesse. Le suppliche pervenute nelle stan-

ze dei censori romani offrono non solo preziosa testimonianza della grande diffusione di alcune opere e della loro necessità all'insegnamento o all'esercizio di determinate professioni, ma anche notizie spesso di importanza fondamentale per la biografia dei richiedenti, per la determinazione di tipologie professionali e disciplinari, nonché per la ricostruzione di raccolte librarie. Tra i 140 documenti pubblicati in questa sezione non mancano, infatti, alcune *notulae librorum*, come quella relativa alla biblioteca degli Oratoriani di Santa Maria in Vallicella a Roma, inoltrata negli ultimi anni del Cinquecento «non sapendo così chiaram<ent>e quali libri siano omninò dannati» (p. 2740).

Alcune brevi considerazioni merita, infine, la *Appendix*, compresa nel quarto e ultimo tomo dell'opera curata da Baldini e Spruit, e che offre – accanto agli indispensabili indici, agli elenchi dei documenti pubblicati e dei loro autori, e a una ricchissima bibliografia – una varietà di strumenti la cui utilità va ben oltre una più agevole consultazione dell'opera stessa. Tra questi segnaliamo il corposo *Biographical Vademecum* (pp. 2783-2965), vera e propria miniera di rapide ma esaurienti notizie biobibliografiche non sono sugli autori trattati, ma anche sui censori, membri e funzionari delle due congregazioni e, infine, sui beneficiari delle licenze di lettura, con il rinvio per ulteriori approfondimenti alle fonti archivistiche e alla letteratura secondaria. Utili alla ricerca sono infine, nel loro fornire un immediato quadro d'insieme, le tavole sinottiche *Holy Office Trials*, *Index Proceedings*, *Consultors of the Congregation for the Index* e infine *Diagrams of Licences requested for and granted*.

Nell'attesa dei volumi successivi della serie editoriale, il panorama tracciato grazie alla documentazione resa ora accessibile ci consente di gettare un nuovo sguardo sulla complessa natura del rapporto tra scienza e censura ecclesiastica nel Cinquecento, seguendo una via interpretativa libera non solo da condizionamenti apologetici e da superficiali generalizzazioni, ma anche da una visione monolitica della attività censoria delle due congregazioni romane. In linea con la più recente storiografia, i documenti presentati in *Catholic Church and modern Science* confermano quindi come l'azione di controllo operata dalla Chiesa nei confronti del pensiero scientifico sia stata in realtà molto più variegata rispetto all'immagine di otuso oscurantismo divulgata per secoli. Molti, naturalmente, gli interrogativi che restano aperti, e che riguardano essenzialmente la *vexata quaestio* delle conseguenze che processi, proibizioni e censura preventiva hanno avuto sullo sviluppo della scienza moderna e della filosofia naturale in paesi nei quali – come l'Italia, la Spagna e il Portogallo – l'azione dei tribunali inquisitoriali ebbe un maggiore impatto. Interrogativi ai quali l'opera curata da Baldini e Spruit non vuole fornire alcuna risposta, perché «the aim of this edition is not to formulate (definite) answers, but rather to contribute in furnishing materials in a way which is more extensive and less casual than was done in the past» (p. 88). Certo è che se la ricchissima documentazione messa ora a disposizione non giustifica alcun revisionismo, obbliga però gli storici «to go beyond generic, harsh and fairly biased condemnations» (p. 89).

MARGHERITA PALUMBO

m.palumbo@biblioroma.sbn.it

RENÉ DESCARTES, *Opere 1637-1649; Opere postume 1650-2009. Testo francese e latino a fronte*, a cura di Giulia Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009 («Il Pensiero Occidentale»), 2 voll., LXXVII-2531 e XLVI-1723 pp.

**A** QUATTRO anni di distanza dalla pubblicazione della traduzione italiana dell'epistolario cartesiano, volume sempre a cura di Belgioioso e pubblicato nella collana diretta da Giovanni Reale (vedi ora: RENÉ DESCARTES, *Tutte le lettere 1619-1650*, testo francese, latino e olandese a fronte, 2<sup>a</sup> ed. riveduta, Milano, Bompiani, 2009), ha visto luce la traduzione italiana di tutte le *Opere* di Descartes. L'edizione, con testo originale a fronte, è distribuita in due volumi, che possiamo qui indicare rispettivamente come vol. I e vol. II: il primo, più corposo, raccoglie la traduzione degli scritti pubblicati in vita dal filosofo, dal *Discours de la méthode* del 1637 alle *Passions de l'âme* del 1649; il secondo, sulla cui sovracoperta figura il ritratto del filosofo dipinto da Jan-Baptist Weenix verso il 1647 e ritrovato nel 1934 (il suggestivo ritratto con la sentenza: *mundus est fabula*), contiene la traduzione di opere centrali nella riflessione filosofica e scientifica di Descartes, ma rimaste inedite e pubblicate postume, come *Le Monde* e *L'Homme*. Un'impresa editoriale nata, cresciuta e portata a termine sotto la responsabilità scientifica di Giulia Belgioioso, direttrice del Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento, con la consulenza di autorevoli studiosi, tra i quali Jean-Robert Armogathe e Jean-Luc Marion, ma soprattutto con il contributo di giovani cartesiani, allievi e collaboratori della stessa Belgioioso, quali Igor Agostini, Francesco Marrone, Massimiliano Savini; le traduzioni, infine, sono frutto del lavoro di molti, giovani e meno giovani, cartesiani. I due volumi delle *Opere* sono dedicati, rispettivamente, a Tullio Gregory e Ettore Lojacono, insigni studiosi del filosofo francese.

I volumi, ora raccolti in cofanetto – i due degli scritti assieme a quello delle *Lettere* (quest'ultimo, nella 2<sup>a</sup> ed. dalla quale qui si cita) –, rappresentano nel loro insieme un'impresa editoriale di moderna concezione, grazie al ricorso agli strumenti messi oggi a disposizione dall'informatica applicata alle scienze umane, ma che pure conserva in sé un impegno progettuale e una cura realizzativa di stampo classico, che ha già ottenuto – nel 2006, per il volume delle *Lettere* – il riconoscimento del *Prix Italique*. Un impegno e una passione che avrebbero fatto forse cambiare giudizio sui nostri connazionali allo stesso Descartes, il quale indugiava sulle «forfanteries à l'italienne» (nel contempo, egli teneva sempre a rimarcare la «urbanità dei modi di noi Francesi»), come pure al suo corrispondente Constantijn Huygens, il quale sottolineava «l'embarrassante obscurité des Italiens». Va detto che a Descartes, come ha sintetizzato Eugenio Garin, «di italiano non gli andava bene nulla», anche il cibo sarebbe nocivo perché troppo nutriente! Egli attribuiva oscurità e incoerenza non solo ai *novatores* italiani del Rinascimento – «[...] Telesio, Campanella, Bruno, [...] Vanini, tutti i novatori. Ognuno dice una cosa diversa: chi di loro insegna, non dico a me, ma a chiunque desideri essere sapiente?» (*Lettere*, p. 159) –, ma anche ai teologi cattolici così ben rappresentati nel bel paese: «i monaci hanno prestato il fianco a tutte le sette e le eresie, attraverso cioè la loro teologia scolastica, che è la prima a dover essere bandita» (*Opere*, vol. II, p.

1301). Descartes mostra di detestare sia gli uni che gli altri, pur avendo preso da loro quanto poteva essergli utile per una 'nuova' filosofia naturale e una 'nuova' metafisica. Il filosofo francese non amava l'Italia anche per il suo clima: «il calore del giorno è sempre insopportabile», «è un paese assai poco salubre per i francesi» (*Lettere*, pp. 199, 1073). Non fu però il caldo di Roma ma il freddo del Nord a essergli fatale, mentre colei che l'aveva invitato nel paese degli orsi pensò poi bene di prendere dimora in via della Lungara. Di sicuro, l'amore degli italiani per Cartesius/Delle Carte è invece profondo, avendo preso avvio già qualche decennio dopo la sua scomparsa, e – significativamente – nel Sud più che nel Nord Italia.

Il vol. I della raccolta pubblicata da Bompiani presenta le sette opere che, come ricorda Belgioioso nella *Premessa*, «nei dodici anni che vanno dal 1637 al 1649, il filosofo dà alle stampe [...] di queste, con il filosofo ancora in vita, le due scritte in francese (*Discorso* e *Passioni*) saranno tradotte in latino; tutte le altre, scritte in latino, saranno tradotte in francese; la seconda parte dell'*Epistola a Dinet* sarà tradotta in nederlandese» (p. xxiii). Rispetto ai tempi della genesi e della redazione di questi scritti non vi sono grandi questioni di datazione in sospeso, non solo perché fa fede l'anno di edizione, ma anche per le numerose testimonianze che, come sottolinea Belgioioso (ivi, pp. xxiii-xxxiii), provengono dal prezioso epistolario cartesiano. Due esempi fra tanti: la celebre epistola a Mersenne del marzo 1636, laddove Descartes descrive gli intenti e i contenuti del *Discorso* e dei *Saggi* di prossima pubblicazione: «Le Projet d'une Science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection. Plus la Dioptrique, les Météores, et la Géométrie: où les plus curieuses Matières que l'Auteur ait pu choisir, pour rendre preuve de la Science universelle qu'il propose, sont expliquées en telle sorte, que ceux mêmes qui n'ont point étudié les peuvent entendre» (*Lettere*, p. 326), e le lettere relative alla vicenda della pubblicazione delle *Meditazioni*, dove emergono le incertezze e le riserve sulla prima edizione (agosto 1641) e la genesi della più fortunata seconda edizione emendata e accresciuta (maggio 1642), della quale Descartes si riterrà pienamente soddisfatto.

Il ruolo centrale che assume l'opera filosofica, non solo nel suo impianto teorico ma anche riguardo al significato storico legato a una tradizione e una trasmissione testuale ben precisa, si presenta in questo caso in tutta la sua portata. Già nel volume delle opere edite è possibile, infatti, cogliere la complessità del progetto editoriale nel suo insieme, che affianca al già notevole impegno della traduzione la messa a punto del testo originale a fronte; lavoro quest'ultimo, che solo in parte si è avvalso dei testi stabiliti da Charles Adam e Paul Tannery nelle *Œuvres* di Descartes, secondo l'edizione Vrin pubblicata tra il 1964 e il 1974.

Il compito di stabilire un testo di riferimento è risultato più difficoltoso per il volume delle *Opere postume*, dal momento che, oltre all'edizione Adam-Tannery, ci si è avvalsi come fonti testuali delle edizioni antiche – quali *L'Homme* a cura di Claude Clerselier (1677) e gli *Opuscula posthuma* (1701) –, di quelle ottocentesche, come l'edizione *Oeuvres inédites* (1860) a cura di Alexandre Foucher de Careil, fino alle più recenti edizioni critiche delle *Regulae* da parte di Giovanni Crapulli (1966) e della *Recherche* da parte di Erik-Jan Bos (2002), solo per citarne alcune. Una raccolta di testi che soddisfa sia le aspettative del lettore, che può contare su una tra-

duzione integrale, sia le esigenze di studiosi più esigenti, i quali possono avvalersi di un'edizione completa e meditata di tutti gli scritti cartesiani, riprodotti nella loro lingua originale (francese e latino per le *Opere*; francese, latino e olandese per le *Lettere*). Nella raccolta trovano spazio pure resoconti di progetti di cui Descartes parlò a conoscenti e amici, come il *Progetto di una scuola delle arti e dei mestieri* (vol. II, pp. 918-921), e testi di discussa attribuzione come la *Nascita della pace*, un componimento poetico che Descartes avrebbe redatto su richiesta di Cristina di Svezia nel 1649 (ivi, pp. 1412-1435).

A ragione, Giulia Belgioioso definisce affascinante la storia delle edizioni postume delle opere cartesiane, che prende avvio con Clerselier, amorevole custode dell'eredità cartesiana ed editore non solo dell'*Homme*, ma anche delle *Lettrés* (in tre volumi, 1666-1667, edizione ristampata, nel 2005, a cura di Armogathe e Belgioioso sulla base dell'esemplare annotato conservato nell'Institut de France), e che si preoccupò persino di destinare un lascito per coloro i quali avrebbero proseguito la sua opera. Sarebbe poi stato soprattutto Adrien Baillet a raccogliere il testimone e a riportare in luce, nella *Vie de Monsieur Des-Cartes* del 1691, testi del filosofo altrimenti perduti. Il volume delle *Opere postume* sembra iscriversi in questa storia. A quel notevole intervallo di tempo – dal 1650 al 2009 – che circonda la cronologia di tali scritti, si accompagna la consapevolezza di aver messo un punto fermo: lo *status quo* del corpus cartesiano a tutto il 2009 e, per le *Lettere*, al 2005. Se, come è auspicabile, altre epistole, documenti e parti di opere cartesiane perdute dovessero essere scoperti in futuro dagli studiosi, questi non potranno evitare di confrontarsi con i tre volumi di Bompiani. Tale considerazione è confortata anche dal corredo di apparati che accompagnano l'edizione, fra i quali si possono ricordare, per il volume delle *Lettere*, le tavole delle concordanze e le note biografiche dei corrispondenti di Descartes; per tutti e tre i volumi, oltre alle introduzioni ai testi, gli *Elementi di lessico* a cura di Franco Aurelio Meschini.

Certo quel *negotiosissimum otium* – quale emerge dal prezioso epistolario cartesiano, e che fu la cifra di una vita fatta di rapporti culturali di prim'ordine, con personaggi capaci di diffondere le idee pur radicali del filosofo semmai con uno spirito cattolico di mediazione (si pensi a una figura come Marin Mersenne) – appare tanto diverso dalla condizione difficile o anche disperata in cui maturarono altri epistolari celebri dell'epoca, come per es. quello di Tommaso Campanella, recentemente pubblicato (a cura di G. Ernst, Firenze, Olschki, 2010) con annotazioni e notevoli aggiunte rispetto all'edizione laterziana del 1927. Sin dalle prime pagine delle *Lettere* cartesiane emerge un giovane che ama definirsi *desidiosus*, ma che si rivela di ingegno brillante, curioso di musica, di arte della navigazione, concentrato su molti *inventa*, già dedito al progetto – siamo nel marzo del 1619 – di offrire «non Lullii, *Artem brevem*, sed scientiam penitus novam». Nelle *Lettere* (p. 7) il passo è tradotto: «non [desidero presentare] un'*Arte breve* <come quella> di Lullo», invece di «[desidero presentare] non l'*Arte breve* di Lullo». Evidentemente, la traduttrice ha voluto rimarcare l'intenzione di Descartes di affrancarsi da un contatto diretto con il testo di Lullo.

L'*Ars lulliana*, che a *posteriori* risulta ben distante dalla sensibilità e dalla *formamentis* di Cartesio, nel bene e nel male, costituiva la più ovvia pietra di paragone

per chi si accingesse – come il giovane filosofo si accingeva a fare – a trovare una *scientia penitus nova*, considerando anche la fortuna del lullismo nella Francia del Cinquecento. Stando alle lettere immediatamente successive, sembrerebbe che Descartes conoscesse solo di fama l'*Ars brevis* e che volesse capirne di più; in realtà, non è così sicuro che egli non avesse già letto qualche scritto lulliano. Descartes avrebbe chiesto di lì a poco, in una lettera del 29 aprile del 1619, all'amico Isaac Beekman di esaminare il volume di Lullo e di informarlo circa il valore di tale *Ars*; un'esigenza nata, almeno nel racconto del filosofo, da un incontro, in un albergo di Dordrecht, con un anziano e loquace erudito che gli aveva vantato i *mirabilia* dell'arte combinatoria. Nella lettera a Beekman, Descartes – pur mostandosi diffidente circa l'efficacia delle 'chiavi' per poter svelare i segreti dell'*Ars* – afferma che, se avesse avuto il testo, l'avrebbe esaminato; egli sprona quindi l'amico a farlo al suo posto, confidando nel suo acume e nella sua disponibilità: «dato però che voi lo avete [il libro], vi prego, se ne avete il tempo, di esaminarlo e di scrivermi se trovate qualcosa di ingegnoso in quell'arte» (*Lettere*, p. 13). Il dotto olandese, di otto anni più anziano, lo ringraziò per la fiducia accordata al suo ingegno, ma rifiutò essenzialmente l'incarico, ricordandogli che lui stesso, il francese, avrebbe potuto scoprire le 'chiavi' lulliane, attraverso la lettura dei commentari di Agrippa di Nettesheim (*In Artem brevem Raymundi Lullii Commentaria*, testo ristampato più volte – tra la fine del Cinquecento e la prima metà del Seicento – negli *Opera* di Lullo, assieme ai 'commentari' di Bruno): «voi stesso, se solo aveste voluto, avreste potuto apprendere [le chiavi] esattamente, proprio da Agrippa» (ivi, p. 15). Beekman si limitò a fornire solo una brevissima sintesi del testo di Agrippa, concludendo con un: «tanto basta a questo proposito, a meno che non sia altro ciò che volete» (ivi, p. 17). E probabilmente Descartes voleva altro, nel senso che voleva che Beekman si misurasse in prima persona con l'*Ars brevis* e poi gliene esponesse le 'chiavi' – che forse lo avevano turbato oltre che incuriosito nella sua prima giovinezza –, sempre che le trovasse e le comprendesse. Beekman, che era con il francese in un rapporto, sì, di amicizia, ma anche in una sorta di competizione – si ricordi in proposito l'occasione del loro incontro, almeno come narrata da Daniel Lipstorp –, avendo forse intuito la posta in gioco, e cioè provare il valore del suo ingegno sul terreno delle enigmatiche chiavi lulliane, alle quali egli non era nemmeno tanto interessato, si era tirato indietro (va tra l'altro ricordato che non sembra che Beekman possedesse il libro: l'*Ars brevis* di Lullo e i commentari di Agrippa sono sì menzionati nel suo *Journal*, ma non sono registrati nel catalogo d'asta della sua biblioteca privata; cfr. «Nouvelles de la République des Lettres», XI, 1991, 1, pp. 136-137 e sgg.). Descartes avrà probabilmente soddisfatto altrimenti i suoi desiderata, se non aveva – come è presumibile – già letto qualche scritto lulliano in gioventù, rimanendone incuriosito e, assieme, deluso. È ben noto il giudizio dell'*Ars* lulliana nel *Discours de la méthode*: «Ma esaminandole [le parti della filosofia], ho osservato che, per quanto riguarda la logica, i suoi sillogismi e la maggior parte dei suoi insegnamenti servono piuttosto a spiegare agli altri le cose che si fanno, o addirittura, come l'arte di Lullo, a parlare senza giudizio di quelle cose che si ignorano, che ad apprendere» (*Opere*, vol. I, p. 43). Da segnalare, infine, che secondo Eugenio Garin e altri studiosi Descartes non lesse né Lul-

lo né i diffusi commentari rinascimentali alla sua *Ars*; «se l'avesse studiato bene – sottolinea Garin – avrebbe cambiato parere». La conclusione è sottoscrivibile. Tuttavia, sulla base della documentazione complessiva (lettere e scritti cartesiani) e tenendo conto della facilità di acquistare o, almeno, consultare gli *Opera* di Lullo nella diffusa edizione Zetzner, mi sembra abbastanza probabile che Descartes avesse letto alcuni scritti di Lullo, trovandoli oscuri e insoddisfacenti.

È noto: nella sua apertura a fonti le più disparate e nella sua 'ambiguità', che è anche affermazione di un eclettismo liberatorio, la cultura rinascimentale mette fortemente in discussione quel principio di *auctoritas* che aveva posto al riparo nei secoli la filosofia scolastica con il suo concordismo definitorio e consolatorio. Platonismo, aristotelismo, stoicismo, epicureismo possono ora anche convivere con 'sapienze' più antiche e con una scienza recente, se non si sposa cioè del tutto una tradizione ma si valutano di volta in volta le dottrine su questioni precise. Liberarsi da una 'fede', anche nell'ambito della filosofia, fu un percorso complesso, ma la policentrica cultura rinascimentale diede un contributo importante in tale prospettiva. Il Rinascimento mina dalle fondamenta il sistema del mondo aristotelico-scolastico, fondamenta che sono le 'radici' e il 'tronco' dell'albero del sapere, quindi metafisica e fisica. Pretende che si cambino modi e oggetti della ricerca, che si relativizzino costumi e credenze. Ritiene che siano non solo concepibili spazio e mondi infiniti, ma che siano concetti utili per definire una morale migliore e una *dignitas hominis* non illusoria. Coniugando il neoplatonismo con altre tradizioni, antiche e medievali, il Rinascimento attribuisce un'anima alla natura: rivendica una legittimità e un'autonomia alla natura, con le sue leggi. In un fermento eccezionale di uomini e di idee, alcuni autori si mostrarono maggiormente consapevoli di una svolta epocale, di essere protagonisti di una nuova *instauratio magna* delle scienze tutte, come necessità anche di carattere morale: «Queste novità di verità antiche di novi mondi, nove stelle, novi sistemi, nove nazioni, ecc. son principio di secol nuovo. Faccia presto Chi guida il tutto: noi per la particella nostra assecondamo», scriverà Campanella a Galileo nel 1632 (T. CAMPANELLA, *Lettere*, ed. cit., p. 340).

A un rinnovamento totale della conoscenza, percorso da un grande afflato etico-politico, si diedero in diversi modi Telesio, Bruno, Campanella, Francis Bacon, Comenius e molti altri, nell'insieme autori poco considerati da Descartes, che era alle prese con un rinnovamento pur radicale della gnoseologia e delle scienze nel loro insieme. Certo, la *textura* della filosofia cartesiana, l'*humus* in cui maturò, non poté non essere, seppure in un dichiarato e orgoglioso 'splendido isolamento', uno dei frutti migliori del Rinascimento, con la sua critica all'*auctoritas*, alla pedante filosofia delle scuole e allo sterile connubio tra aristotelismo e cristianesimo. Ed è anche in questa direzione storiografica che va colta la grande utilità di questa impresa editoriale per gli studiosi cartesiani, del tardo Rinascimento e, in generale, per gli studiosi dell'età moderna.

LUIGI GUERRINI, *Galileo e la polemica anticopernicana a Firenze*, Firenze, Polistampa, 2009, 140 pp.; IDEM, *Galileo e gli aristotelici. Storia di una disputa*, Roma, Carocci, 2010, 270 pp.; IDEM, *Cosmologie in lotta. Le origini del processo di Galileo*, Firenze, Polistampa, 2010, 312 pp.

NEL primo dei tre volumi Guerrini cita una nota avvisaglia dello schieramento di forze che si veniva componendo, a Firenze, contro lo scienziato pisano, le sue speculazioni celesti, e il grande successo dell'uno e delle altre. Ludovico Cardi da Cigoli avverte, il 16 dicembre 1611, «che una certa sciera di malotichi et invidiosi della virtù e dei meriti di V.S. si ragunano e fanno testa in casa lo Arcivescovo» (p. 18). Lo stereotipo della 'invidia' ricorre spesso in carte dell'età barocca, convocato a dar conto di sfortune cortigiane, letterarie e scientifiche; anche nel caso di Galileo sembra una costante, al pari di quella della 'simulazione'-'dissimulazione', continuamente aleggianti, soprattutto se relative alla corte romana e alla medicea. Se spesso è il 'novatore' a dover simulare o dissimulare il suo pensiero per evitare impacci o sciagure, anche il 'conservatore' vi fa ricorso. Caso del diplomatico toscano Bonifacio Vannozzi, che per non irritare i suoi 'padroni', favorevoli in gran parte a Galileo, confessa nel 1610 di aver appena finto, a corte, di vedere «le sue nuove stelle» in cielo, durante una delle sedute dimostrative delle capacità del telescopio (p. 25 s.). Del resto, segno della stima di cui Galileo era circondato in altri e alti circoli, a contrappeso delle infine prevalenti ostilità, frate Niccolò Lorini, che per primo lo attaccò in conversazioni monastiche nel '12, dovette ipocritamente rassegnargli per iscritto le sue scuse (p. 33); il che non gli fece tuttavia velo a muoversi per primo a delazione contro di lui, presso l'Indice, pochi anni dopo.

Delle ricerche di Guerrini si apprezza certo in primo luogo il rilievo accordato, con largo sostegno documentario, alla componente emotiva e psicologica nelle diatribe scientifiche e filosofiche, sì che si sarebbe portati a confermare che nell'età considerata il movente della gelosia, limpidamente teorizzato da Iago («c'è nella sua [di Cassio] vita/Una bellezza che mi rende brutto [...]. No, deve morire», W. Shakespeare, *Otello*, v, 1) sia molto significativo.

Il caso Galileo ha ricevuto molta attenzione, sotto diversi aspetti, dalla storiografia degli ultimi decenni, con contributi rilevanti, che non si possono qui riassumere. Ma se certe aree della ricerca possono ormai dirsi, come afferma Guerrini, «chiuse» (p. 12), altre, come la opposizione piuttosto animosa che le novità celesti suscitarono a Firenze, gli stessi lavori di Guerrini dimostrano ancora capaci di infoltimento.

L'invidia 'dei frati' tuttavia non spiega tutta quella opposizione, con buona pace del Cardi da Cigoli; e il primo dei volumi oggetto della presente nota getta luce su quell'incrociarsi di strutture culturali e mentali, giudiziarie e teologiche, e di personali ambizioni, che concretamente rende possibile il caso Galileo nella sua prima fase: la persecuzione ecclesiastica e inquisitoriale del sistema copernicano nel 1614-16.

L'epicentro è la Firenze prelatizia e domenicana, da cui parte la manovra culminata a Roma nel febbraio-marzo 1616 con la dichiarazione di eresia della teoria

di Copernico da parte dei consultori del Santo Uffizio, la privata ammonizione bellarminiana a Galileo e la sospensione *donec corrigatur* del *De revolutionibus*. Rispetto a Massimo Bucciantini, che aveva individuato in Giovanni de' Medici, figlio naturale di Cosimo I, il principale animatore del complotto fiorentino contro Galileo, il cui successo pareva 'render brutti' – per dirla con Iago – diversi personaggi, Guerrini tende piuttosto a sottolineare il ruolo di una schiera di frati e prelati della capitale medicea, già noti, ma non tanto profondamente, agli studi: l'arcivescovo Alessandro Marzi Medici, i domenicani Raffaello Delle Colombe, Tommaso Caccini e Niccolò Lorini, l'aristotelico Ludovico Delle Colombe, fratello del primo, che entrambi in una lettera di un altro fratello in anagrafe, quello del Caccini, a nome Matteo, venivano indicati come ispiratori neppur tanto cifrati («Ma che leggerezza è stata la vostra, da lasciarvi metter su, da piccione o da coglione, a certi colombi!», cit. a p. 27) dell'avventata predica anti-galileiana tenuta in Santa Maria Novella, nella quarta domenica d'Avvento del 1614, dal Caccini domenicano – a breve denunciante Galileo, presso il Santo Uffizio romano (il 20 marzo 1615). Bucciantini aveva segnalato i progressi di carriera a Roma che avrebbe almeno fatto assaporare a fra Tommaso il suo prestarsi contro Galileo (M. Bucciantini, *Contro Galileo, Alle origini dell'affaire*, Firenze, Olschki, 1995, pp. 36-40), e la connessione tra Raffaello Delle Colombe, lo stesso Caccini e il cardinale Agostino Galamini, dalla quale scaturì probabilmente la denuncia del Caccini. Guerrini arricchisce il panorama, illustrando, prediche domenicane alla mano, collegate però con scritti a stampa contro Galileo risalenti fin alle polemiche sulla *nova* del 1604, le radici di quella connessione: il complotto domenicano (e curiale) fiorentino – e si vedano in proposito due lavori di Francesco Beretta sui domenicani nell'*affaire* del pari menzionati da Guerrini (p. 27 n.) – ha lunga gestazione e assidua prosecuzione.

Guerrini sottolinea l'importanza fondamentale delle cognizioni filosofico-scientifiche tradizionali per l'apologetica, l'esegesi e la predicazione dei frati. Questi fanno quadrato, ma si contano anche eccezioni, attorno al sapere che Galileo sfida, e fanno agio sull'alta tenuta delle strutture inquisitoriali e curiali nella Firenze di quei Medici pur così rapiti dal genio galileiano. La polemica fratesca e prelatizia appare a tutto campo e innanzitutto contro la persona e qualunque dottrina del medesimo genio.

Ma il carattere locale e molto personale dell'eccitata persecuzione non faccia dimenticare che i frati di Firenze hanno smosso un'attenzione al vertice della gerarchia romana, che se è vero che emette provvedimenti alquanto inusitati (nessuna teoria 'scientifica' condannata in quella forma solenne e universale prima d'allora da parte di Roma), è altrettanto vero che li fonda su categorie e dottrine radicate (a parer nostro e non solo, la concezione patristica, tomistica e inquisitoriale di 'eresia' nella sua relazione con il pensiero filosofico; la pronuncia contro il ricorso alla 'doppia verità' del V Concilio Lateranense, 1513, costituzione *Apostolici regiminis*), destinate a esercitare il loro ruolo sia nel 'processo' del 1616, quanto e ancor più in quello culminato nell'abiura galileiana del 1633. E del resto le polemiche sulle macchie solari e sulle comete, il pericolare del *Saggiatore* in riunioni del Santo Uffizio, le complicate vicende dell'*imprimatur* ai *Massimi sistemi* e tutto

l'affare del '32-33, con quella oscura storia del precetto del commissario del Santo Ufficio Sighezzi, dimostrano che se i frati e la curia di Firenze hanno acceso la miccia, Roma aveva tutta la sensibilità teologica e giuridica necessarie a soddisfare in epocale sentenza risentimenti scoppiati sotto le volte dei conventi fiorentini. Questi dal canto loro non cessarono: fra i meriti di Guerrini, l'aver lumeggiato gli spunti anti-copernicani e anti-galileiani contenuti nelle prediche del francescano Angelo Celestino negli anni venti del Seicento. Ma qui oltre e molto più che di carriere e di gelosie, è questione di un modello epistemologico che prescinde certo dalle persone: la superiorità della certezza che proviene dalla Rivelazione rispetto a quella professata da filosofi (aristotelici) e matematici (copernicani e non).

Nel secondo volume Guerrini muove dal rilievo di Charles B. Schmitt, che di aristotelici ed aristotelismi se ne intendeva, circa la «serietà» con cui Galileo prese in considerazione l'opposizione dei 'peripatetici' (p. 19), capitolo affatto 'minore' rispetto alla questione processuale, e dalla 'leggenda nera' intorno alla ignoranza e malvagità degli oppositori (p. 22), con l'intento di stabilire un quadro più limpido. Guerrini stesso avverte tuttavia quanto sia ancora desiderabile (p. 247) un quadro storico della formazione, della cultura e degli intenti dei professori aristotelici del primo Seicento in Italia. Eventualmente, si potrebbe dare ancora maggior rilievo ai 'diversi aristotelismi', anche fra di loro in conflitto, cui pur si allude (p. 28), degli accademici che di volta in volta contestarono Galileo (ma più che di contestazione, sempre pare che si tratti di complotto, o addirittura di rabbiosa «muta di cani a caccia della preda», p. 15). Certo, si deve dire che le sentenze inquisitoriali e le pene inflitte a filosofi e scienziati non lasciano facilmente ammettere il diritto che pur si aveva, al tempo fra Copernico e Galileo, di pensare e di scrivere anche contro di questi, anche con malanimo e durezza, o almeno di non concordarvi; diritto che forse, senza la tragica sentenza del 1633, si riconoscerebbe ai 'nemici' di Galileo con maggior generosità.

Le note scritte di Bérigard e Chiaramonti, e quelle di un aristotelico libertino e apologeta dell'omosessualità, ma pur dedicataro a Urbano VIII dell'opera sua, il minorita Antonio Rocco, a sua volta processato dal Santo Ufficio, a Venezia, nel 1647, e di un servitore del ramo dei marchesi di Castellina della famiglia Medici, sfavorevole a Galileo, Giovanni Barenghi, dirette contro i *Massimi sistemi*, sono inoltre esaminate con rilievo sapiente del diverso valore e del diverso contesto degli interventi.

Guerrini aggiunge motivi di interesse nell'analisi di rapporti più complessi che con Galileo e le novità celesti ebbero alcuni dei più sofisticati contraddittori, come Fortunio Liceti. Di quest'ultimo, soprattutto, preme rammentare il ritenersi tanto amico di Galileo da chiedergli raccomandazioni accademiche – per paradossale che appaia – dopo il 1633; e tanto avversario da imbastire con lui estenuanti diatribe anche negli ultimi anni piuttosto infelici della vita del pisano. Benché 'isolato', Galileo deve proprio alla testarda voglia di disputa del suo 'amico-nemico' la pubblicazione – in contraddittorio non sempre correttamente o lucidamente da quegli restituito – delle sue corrispondenze sulla luce lunare, e della lettera-trattato che sullo stesso tema gli aveva chiesto il principe Leopoldo de' Medici. Sono scritte del 1640-42, e l'episodio manifesta comunque di un 'iso-

lamento' di Galileo, in Italia, piuttosto particolare. Benché umiliato dall'abiura e dalla pena, lo scienziato, entro i confini patri, è ancora letto e sollecitato, blandito e criticato, provocato e incensato. Da non pochi, e anche da un 'nemico', certo, che teme o attende ancora i suoi giudizi, si da indurre lo storico a dire possibile, e non solo su questa base, «una almeno parziale revisione della tradizionale immagine storiografica dei cosiddetti “amici” e “nemici” di Galileo» (p. 189). Fra questi aristotelici di tanto diversi aristotelismi, in qualche caso anche disposti a un'ampia gamma di atteggiamenti, dal tentativo di conciliazione con certi punti della nuova scienza, alla correzione di Aristotele, in dialettica con gli oppositori, all'ammissione della nuova importanza delle matematica, e che però poi in fondo convergono nella tutela dello schema fondamentale della cosmologia aristotelica, son pure i gesuiti, che tuttavia non crediamo meritare le definizioni di aristotelismo 'ipocrita' (p. 254). Non ci sembra infatti fosse questione di 'pubblicamente' dirsi aristotelici e di 'segretamente' staccarsi da Aristotele su tanti versanti, poiché la questione dell'aristotelismo nelle scienze della natura fu per la Compagnia tema vero e profondo, radicato in una scuola aristotelica nuova, fecondissima, e propria dell'ordine; tema connesso al cruccio tormentoso e dibattuto della sostenibile 'uniformità' dottrinale, preludente alla rifondazione della *Ratio studiorum*, e di tutta evidenza. Certo appariva a un Possevino, e agli autori della *Ratio*, per esempio, che si dovesse tener fermo il valore fondativo, formativo e didattico di Aristotele; altrettanto certo appariva a molti confratelli che le matematiche e le nuove indagini avrebbero dovuto rendere più duttile il rapporto con la tradizione aristotelica, nella quale il concetto di deperibilità di singole tesi e teorie era peraltro più che ammesso.

Al 'processo' del '16 riporta il terzo volume della serie prodotta dal Guerrini. Qui è forte il merito di aver ripreso un testo illuminato molti anni fa da Eugenio Garin, il *De coelo supremo immobili* composto nel 1546 dal domenicano Giovanni Maria Tolosani, rimasto inedito al tempo suo e ancor moltissimo dopo (Garin lo pubblicò nel 1973; Michel-Pierre Lerner in traduzione francese nel 2002), e testo importante, finora risultando come la prima confutazione cattolica della tesi copernicana. Guerrini non solo ne fornisce la versione italiana, ma compie tre importanti operazioni: sottolinea il radicamento dell'operetta in ambienti di Paolo III – si pensi all'allora maestro del Sacro Palazzo Bartolomeo Spina – contrari alle teorie del Copernico che allo stesso pontefice aveva dedicato la sua opera maggiore; dimostra i suoi collegamenti con il pensiero teologico e apologetico del Tolosani, studiandone altre scritture; e soprattutto dichiara la lunga benché soffusa efficacia di quel testo. Per nulla dimenticato nell'ordine domenicano e nella biblioteca dei frati di San Marco, il *De coelo* del Tolosani avrebbe costituito l'atto di fondazione – in nome di Aristotele e della Bibbia, congiunti – del 'paradigma' davanti al quale si sarebbe potuta dichiarare, nel 1616, la teoria copernicana, sia stolta o contraria alla ragione, ovvero falsa in filosofia, sia contraria alle Scritture e pertanto eretica (p. 85). 'Paradigma' che tuttavia Tolosani certo davvero non 'inventò', ma deduce invece da una lunga tradizione, teologica e inquisitoriale.

Guerrini, riportandosi a tesi già avanzate da Michel-Pierre Lerner e altri studiosi circa l'influenza del Tolosani sulla cultura dei domenicani che chiedono e

ottengono e di quelli che concepiscono e stendono il parere inquisitoriale anti-copernicano del 24 febbraio 1616, rintraccia gli elementi di continuità fra Tolosani e la tradizione scientifica e teologica domenicana di Firenze, in cui sarebbe germinata la denuncia contro Galileo del Caccini, a mezzo di prediche e trattazioni e lezioni di altre personalità dell'ordine, che alla linea del Tolosani si sarebbero variamente richiamati nella refutazione dell'eliocentrismo.

La radice fiorentina e domenicana dell'*affaire* viene così circostanziata: i frati avversi a Galileo riprendono la sostanziale convenienza fra dettato scritturale e fisica aristotelica messa a punto da Tolosani in una fase evidentemente non ancora propizia a una pronuncia solenne della Chiesa contro Copernico. Le ragioni del Tolosani alimentano però gli atti, di apostolato e giudiziari, di Raffaello Delle Colombe, e del Lorini e del Caccini, che hanno a Roma sponda nel cardinale Galamini, inquisitore, già protettore dell'ordine domenicano, e nel commissario generale del Santo Uffizio, altro domenicano, Michelangelo Seghizzi, noto per quel famoso precetto formale che avrebbe inflitto a Galileo, nel '16, oltre e dopo la informale ammonizione del Bellarmino, e che sarebbe stato tirato fuori nel secondo e vero e proprio processo.

Il terzo volume del Guerrini chiude su una delusione: quella del Caccini, che come altri intransigenti del suo ordine avrebbe voluto vedere Galileo condannato come eretico, e la teoria copernicana del tutto proibita; e che invece dovette assistere, incredulo al punto da inventare o accreditare la diceria dell'abiura di Galileo nelle mani di Bellarmino, alla soluzione da questi patrocinata: Galileo privatamente ammonito, e rinviato a Firenze, ai fasti di matematico granducale; Copernico solo 'purgato', passando la pratica nelle mani competenti di Francesco Ingoli, confutatore molto più 'scientifico' che 'teologico' dell'eliocentrismo, e dei matematici gesuiti del Collegio romano. Caccini, Guerrini lo rievoca, si recò da Galileo per protestarsi il non unico e certo non principale motore della persecuzione, il che era vero; forse temendo che al rabbuiarsi della sua prospettiva di carriera alla romana Minerva, da poco intrapresa, forse per meriti di delatore, ma non coronata come avrebbe desiderato, e anzi infine compromessa, si aggiungesse, una volta tornato a Firenze, qualche ulteriore disgrazia presso il granduca.

Non si saprebbe invero dire, tuttavia, se la scelta cardinalizia di affidare a Ingoli e ai gesuiti la *expurgatio* del testo copernicano, piuttosto che secondare i domenicani nel divieto totale, e lo scorno di Caccini davanti a Galileo e non solo, risultassero in una 'svolta' e in una 'sconfitta' della vecchia teologia e apologetica domenicana, battuta – come pure insinuava Caccini – dalla protezione medicea su Galilei, e, come sottolinea Guerrini, dall'affidamento a matematici di una materia che non era solo per matematici. Forse questo è solo un lato, significativo, del problema. Inoltre, quel 'precetto' del padre Seghizzi sarebbe restato negli atti processuali, e la conseguente natura della posizione giudiziaria di Galileo (formalmente precettato, non solo privatamente ammonito) – emersa nel '33 –, sarebbe rimasta la mina vagante del secondo capitolo del caso, innescata da mano domenicana.

In fondo, se di 'sconfitta' domenicana si può parlare nel '16, non può forse aggiungersi che il partito fratesco si fosse però assicurato, consapevolmente o meno

(alle spalle di Bellarmino?), il presupposto di una rivincita formidabile? Sarebbe inoltre interessante verificare il peso del 'paradigma' Tolosani e 'domenicano' in tutto il Cinquecento, prima del caso Galileo. Le cose un poco si complicano. Se è vero che, per esempio, nel trattamento censorio della componente copernicana nella *Nova de universis philosophia* del Patrizi, il revisore domenicano e quello gesuita (che pure non era un matematico) presentano una divaricazione di atteggiamento simmetrica a quella che si ripresenterà nel 1616 nell'affare Galileo, è altrettanto vero che sarà un gesuita, il cardinal Toletto, a proporre, nell'epilogo del caso, la proibizione dell'opera (e non solo per via di Copernico, beninteso).

SAVERIO RICCI  
saveriori@gmail.com

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA  
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.  
STAMPATO E RILEGATO NELLA  
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

*Novembre 2010*

(CZ 2 - FG 3)



*Tutte le riviste Online e le pubblicazioni delle nostre case editrici  
(riviste, collane, varia, ecc.) possono essere ricercate bibliograficamente e richieste  
(sottoscrizioni di abbonamenti, ordini di volumi, ecc.) presso il sito Internet:*

[www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)

*Per ricevere, tramite E-mail, periodicamente, la nostra newsletter/alert con l'elenco  
delle novità e delle opere in preparazione, Vi invitiamo a sottoscriverla presso il nostro sito  
Internet o a trasmettere i Vostri dati (Nominativo e indirizzo E-mail) all'indirizzo:*

[newsletter@libraweb.net](mailto:newsletter@libraweb.net)

★

*Computerized search operations allow bibliographical retrieval of the Publishers' works  
(Online journals, journals subscriptions, orders for individual issues, series, books, etc.)  
through the Internet website:*

[www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)

*If you wish to receive, by E-mail, our newsletter/alert with periodic information  
on the list of new and forthcoming publications, you are kindly invited to subscribe it at our  
web-site or to send your details (Name and E-mail address) to the following address:*

[newsletter@libraweb.net](mailto:newsletter@libraweb.net)