



**SAPIENZA**  
UNIVERSITÀ DI ROMA

FACOLTÀ DI LETTERE, FILOSOFIA,  
SCIENZE UMANISTICHE E ARTI ORIENTALI

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA  
A.A. 2011-2012

Dottorato di Ricerca in  
Storia della Filosofia e Storia delle Idee  
(XXIV ciclo)

Fabrizio Bigotti  
(matr. 981481)

## **MENTE E MATERIA**

FISIOLOGIA DELL' ANIMA NELLA TRADIZIONE GALENICA  
TARDO-RINASCIMENTALE (1575-1625)

Vol. I

TESI

COORDINATORE DEL DOTTORATO

**Prof.ssa Marta Fattori**

TUTOR DEL DOTTORATO

**Prof.ssa Candida Carella**

TUTOR ESTERNO DESIGNATO

**Prof. Giorgio Stabile**





GIROLAMO FABRICI D'ACQUAPENDENTE  
(1533-1619)

*Tabulae pictae*

Rari 111.07

Galeno morendo andò all'inferno,  
et vide per esperienza che 'l fuoco materiale  
abbruciava l'anime, et non le poteva consumare:  
questo Medico hebbe notitia di quella  
dottrina evangelica, et non la ricevè.

HUARTE [1582], cap. 7, p. 98.



## INDICE

INTRODUZIONE	19
PRIMA PARTE	35
CAPITOLO PRIMO	
<i>La tradizione galenica e il rifiorire degli studi medico-anatomici</i>	37
1.1 Modello, tradizione e critica	40
1.2 Le <i>Anatomices administrationes</i> di Galeno	42
1.3 La fortuna di Galeno: diffusione dei testi medici e psicologici nel Cinquecento	46
1.4 Declino e rinascita	54
1.5 Domini di confine: l'immagine del corpo	57
CAPITOLO SECONDO	
<i>L'anima: una questione fisica</i>	67
2.1 <i>Mens</i> e <i>phantasia</i> : una reciprocità ambigua	68
2.2 Francesco Piccolomini e la <i>Quaestio an Galenus negaverit materiam</i>	70

2.3	La nozione di anima nell'aristotelismo rinascimentale. I <i>Commentarii in libros De anima</i> di Francisco de Toledo (1575)	75
2.4	Origine e sede dell'anima	84
2.5	Questioni aperte	96
2.6	Caratteri del galenismo tardo-rinascimentale	97
2.7	La psicologia galenica e le sue articolazioni interne	103
CAPITOLO TERZO		
« <i>Intus et extra</i> ».		
	<i>Lecture del 'Quod animi mores' tra medicina e semiotica</i>	107
3.1	Aristotele vs Galeno: modelli a confronto	107
3.2	Temi e argomenti del <i>Quod animi mores</i>	113
3.3	Costituzione, tipologia e fisiognomica	121
3.4	La simmetria delle <i>species</i> temperamentali	125
3.5	Analogia e consecuzione: un modello avanzato	129
CAPITOLO QUARTO		
	<i>Fisiologia, fisiognomica e teoria degli ingegni</i>	135
4.1	L' <i>Examen de ingenios</i> di Juan Huarte (1575)	136
4.2	L'intelletto come facoltà organica e la teoria degli ingegni	143
4.3	Cangiamenti d'ingegno: la fortuna dell' <i>Examen</i> in Italia	150
4.4	'Ingegno' e 'spirito' nel <i>Trattato dell'ingegno dell'huomo</i> di Antonio Persio (1576)	155
SECONDA PARTE		163
CAPITOLO QUINTO		
	<i>Adversus Galenum. Il contesto velitativo</i>	165
5.1	'Dubitatio' - 'velitatio'	165
5.2	Conseguenze morali della fisiologia galenica nelle <i>quaestiones</i> dell' <i>Universa philosophia de moribus</i> di Francesco Piccolomini (1583)	170



5.3	Causalità e consecuzione nella <i>Quaestio utrum animi mores sequantur corporis temperamentum</i> di Cesare Cremonini	180
5.4	La <i>Velitatio adversus Galenum</i> di Nicholas de Nancel (1587)	196
5.5	Aspetti generali e tematiche velitative nel <i>Commentarius singularis al Quod animi mores</i> di Giovanni Battista Persona (1602)	207
CAPITOLO SESTO		
	<i>Ingenio-Ingenuo. Carattere e costituzione prenatale</i>	217
6.1	Il rapporto tra «vis cogitativa» e «vis seminalis»	220
6.2	Ereditarietà fisica ed ereditarietà morale nel <i>Colloquium III delle Noctes solitariae</i> di Giovanni Battista Persona (1613)	231
6.3	Esperimenti ed analogie: Huarte lettore di Galeno	243
6.4	Abito morale e facoltà ingenite	247
6.5	Principi generali dell'eugenetica di Huarte	256
CAPITOLO SETTIMO		
	<i>Sostanza, calore e vita</i>	261
7.1	Calore innato e sviluppo embrionale in Bernardino Telesio	262
7.2	La fisiologia del calore innato nel <i>Liber de anima</i> di Eustachio Rudio (1611)	267
7.3	Tra Eustachio Rudio e Mondino Mondini: il ruolo del calore innato nella formazione dell'embrione	278
7.4	Il calore come sostanza	279
7.5	Note a margine: la critica di Cesare Cremonini alla fisiologia del calore innato nell' <i>Apologia Aristotelis de calido innato</i> (1626)	290
7.6	Significato della teoria del calore innato	296
CAPITOLO OTTAVO		
	« <i>Materia cerebri</i> ».	
	<i>La sede dell'anima tra passioni, patologie e luoghi affetti</i>	301
8.1	Sensi interni-sensi esterni	304
8.2	Forma, struttura e funzione del corpo cerebrale	312
8.3	Il <i>Problema</i> di Nancel: «An sedes animae in cerebro?» (1587)	323

8.4	Marcello Capra e il <i>De sede animae et mentis</i> (1589)	326
8.5	Unicità dello spirito e sensibilità universale nel <i>Quod animal universum</i> di Bernardino Telesio (1590)	338
8.6	Passione e patologia nel <i>Commentarius singularis</i> al <i>Quod animi mores</i> di Giovanni Battista Persona	349
8.7	Sezionare e descrivere: l'anatomia cerebrale nelle <i>tabulae pictae</i> di Girolamo Fabrici d'Acquapendente	365
APPENDICE - TAVOLE		
	Girolamo Fabrici d'Acquapendente (1533-1619) <i>Tabulae pictae</i>	373
	APPARATI	395
	Bibliografia	397
	Indice analitico	443

## INDICE DELLE ABBREVIAZIONI

### ALESSANDRO DI AFRODISIA

An *De anima*

### ARISTOTELE

An *De anima*

Ca *Categoriae*

GA *De generatione animalium*

MPh *Metaphysica*

PA *De partibus animalium*

Ph *Physica*

SV *De somno et vigilia*

### GALENO

AA *De anatomicis administrationibus*

AM *Ars medica*

CP *De causis pulsuum*

EH *De elementis ex Hippocrate*

FF *De foetuum formatione libellus*

FSNF *Fragmentum de substantia naturalium facultatum*

HA *Hippocratis aphorismi et Galeni in eos commentarii*

LA *De locis affectis*

LP *De libris propriis*

NF *De naturalibus facultatibus*

OCNC *De optima corporis nostri constitutione*

PHP *De placitis Hippocratis et Platonis*

QAM *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*

S *De semine*

T *De temperamentis*

ThP *De theriaca ad Pisonem*

UP *De usu partium corporis humani*

## INDICE DELLE TABELLE

Tabella 1.	Schema cronologico delle edizioni delle principali opere mediche e anatomiche di Galeno	50
Tabella 2.	Schema cronologico delle edizioni delle principali opere psicologiche di Galeno	50
Tabella 3.	Schema della localizzazione del senso comune in Aristotele	87
Tabella 4.	Schema della localizzazione del senso comune in Galeno	88
Tabella 5.	Schema riassuntivo delle articolazioni interne della psicologia galenica	105
Tabella 6.	Definizione del <i>symmetron</i> (GALENO, <i>De temperamentis</i> , lib. I, cap. 9)	127
Tabella 7.	Definizione delle specie temperamentali (GALENO, <i>De temperamentis</i> , lib. I, cap. 8)	127
Tabella 8.	Schema del «modello consecutivo» del <i>Quod animi mores</i>	131
Tabella 9.	Potenze psichiche, funzioni e attitudini del corpo sociale in HUARTE [1575], cap. 11	146
Tabella 10.	Suddivisioni e <i>species</i> del carattere secondo PICCOLOMINI [1596], gr. I, cap. 30.	177
Tabella 11.	Diagramma della fisiologia galenica	227
Tabella 12.	Diagramma della posizione degli organi principali secondo GALENO, <i>Ars medica</i> , cap. 5; K I; 319, 2-3	228
Tabella 13.	Gradi di umidità umorale e caratteristiche psicosomatiche dell'uomo e della donna in HUARTE [1575], cap. 15, ff. 291v-292r	259
Tabella 14.	Diagramma delle proporzioni tra <i>humidus</i> e <i>calor</i> da RUDIO [1611], cap. 27, pp. 206-207	289
Tabella 15.	Schema dei sintomi e delle disfunzioni che interessano il capo e i ventricoli cerberali (FERNEL [1607], lib. V, cap. 1, p. 514)	311
Tabella 16.	Fisiopatologia cerebrale secondo RUDIO [1611], cap. 7, pp. 67-68	318
Tabella 17.	Schema dei modi e delle passioni dell'appetito sensitivo (PERSONA [1602], cap. 2, pp. 49-50)	352

## INDICE DELLE ILLUSTRAZIONI

- Figura 1. GALENO  
Frontespizio dell'edizione giuntina delle opere di Galeno  
GALENO [1541], vol. II, riquadro inferiore.  
Roma, Biblioteca Nazionale Centrale - Vittorio Emanuele II, 68. 11. B 37.1 45
- Figura 2. ANDREA VESALIO  
Frontespizio del *De humani corporis fabrica* (Basilea 1543)  
Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, D 221D 020.1 47
- Figura 3. MATTEO REALDO COLOMBO  
Frontespizio del *De re anatomica* (Venezia 1559)  
Padova, Biblioteca Pinali Antica, STM. DUCC. IV. E. 11 48
- Figura 4. FRANCISCO DE TOLEDO  
Frontespizio dei *Commentaria una cum quaestionibus  
in tres libros Aristotelis De anima* (Colonia 1625)  
Münich, Bayerische Staatsbibliothek, 4 A. gr. b. 347 81
- Figura 5. JUAN HUARTE DE SAN JUAN  
Frontespizio dell' *Essame de gl'ingegni* (Venezia 1582)  
Boston, Francis A. Countway Library, Medical Heritage Library, on line. 151
- Figura 6. FRANCESCO PICCOLOMINI  
Frontespizio dell' *Universa philosophia de moribus*  
(Venezia 1583)  
Münich, Bayerische Staatsbibliothek, 2 Ph.u. 57-1/4 179
- Figura 7. NICHOLAS DE NANCEL  
Frontespizio del *De immortalitate animae,  
velitatio adversus Galenum* (Parigi 1587)  
Bibliothèque Saint-Geneviève, Reserves, Fonds ancien 8 R 375 INV 1987 FA 199
- Figura 8. GIOVANNI BATTISTA PERSONA  
Frontespizio del *In Galeni librum cui titulus est  
'Quod animi mores corporis temperiem sequuntur'.  
Commentarius singularis* (Bergamo 1602)  
Roma, Biblioteca Nazionale Centrale - Vittorio Emanuele II, 55. 10. D 21 209

Figura 9.	GIOVANNI BATTISTA PERSONA <i>In Galeni librum (...), Commentarius singularis</i> Indice dei capitoli	210
Figura 10.	ANDREA VESALIO <i>Tabulae anatomicae sex</i> (Venezia 1538) Descrizione del fegato, della vena porta e degli organi genitali secondo i precetti dell'anatomia galenica Glasgow, University of Glasgow Library, n3-c4	224
Figura 11.	ANDREA VESALIO <i>Tabulae anatomicae sex</i> Descrizione del sistema venoso	225
Figura 12.	ANDREA VESALIO <i>Tabulae anatomicae sex</i> Descrizione di reni, cuore, cervello, rete mirabile, percorso ascendente e discendente dell'aorta	226
Figura 13.	GIOVANNI BATTISTA PERSONA Frontespizio delle <i>Noctes solitariae</i> (Venezia 1613) Roma, Biblioteca Nazionale Centrale – Vittorio Emanuele II, 6. 12 D 38	237
Figura 14.	LODOVICO DOLCE <i>Somma di tutta la filosofia d'Aristotele</i> (Venezia 1565) Distribuzione dei sensi esterni ed interni Roma, Biblioteca Casanatense, L(MIN) XVIII 12	307
Figura 15.	MARCELLO CAPRA Frontespizio del <i>De sede animae et mentis</i> (Palermo 1589) Roma, Biblioteca Alessandrina, Misc. XV e 17 10	334
Figura 16.	BERNARDINO TELESIO Frontespizio dei <i>Varii de naturalibus rebus libelli</i> (Venezia 1590) Roma, Biblioteca Nazionale Centrale - Vittorio Emanuele II, 55. 2 E 21	342

## INDICE DELLE TAVOLE

Girolamo Fabrici d'Acquapendente  
(1533-1619)

*Tabulae Pictae*  
(Venezia – Biblioteca Marciana)

Tavola 1.	<i>De anatomia ossium</i> (Rari 111.01)	375
Tavola 2.	<i>Anatomia musculorum totius corporis</i> (Rari 116.02)	377
Tavola 3.	<i>Anatomia capitis, cerebri, nervorum</i> (Rari 112.01)	379
Tavola 4.	<i>Anatomia capitis, cerebri, nervorum</i> (Rari 112.02)	381
Tavola 5.	<i>Anatomia capitis, cerebri, nervorum</i> (Rari 112.04)	383
Tavola 6.	<i>Anatomia capitis, cerebri, nervorum</i> (Rari 112.05)	385
Tavola 7.	<i>Anatomia capitis, cerebri, nervorum</i> (Rari 112.06)	387
Tavola 8.	<i>Anatomia capitis, cerebri, nervorum</i> (Rari 112.08)	389
Tavola 9.	<i>Anatomia capitis, cerebri, nervorum</i> (Rari 112.10)	391
Tavola 10	<i>Anatomia capitis, cerebri, nervorum</i> (Rari 112. 13)	393





## RINGRAZIAMENTI

Desidero esprimere la mia gratitudine a coloro hanno reso possibile questo studio. Anzitutto il Prof. Giorgio Stabile, docente di Storia della Scienza presso la Sapienza-Università di Roma, che ha supervisionato il lavoro di ricerca con attenzione e cura meticolose, suggerendo approfondimenti, spunti e riflessioni che hanno sempre utilmente integrato la tesi. La Prof.ssa Candida Carella che, in qualità di tutor interno al dottorato del quale faccio parte, ha costantemente incoraggiato i miei sforzi e amichevolmente suggerito letture integrative. Desidero ringraziare anche il dott. Francesco Piovan, direttore del Centro per la Storia dell'Università degli Studi di Padova, senza la cui cortesia, assistenza e cordialità non avrei potuto conoscere e consultare preziosi documenti sulla storia del Ginnasio patavino. Desidero ringraziare, inoltre, il Prof. Giuseppe Ongaro, Primario immunoematologo presso l'Ospedale Civile di Padova e Storico della medicina, che ha accettato di rileggere l'intero dattiloscritto, suggerendo correzioni e modifiche, soprattutto sull'aspetto medico della tesi. Sono grato a Massimo Torreggiani che, con amicizia ed incredibile acribia ha voluto rivedere le bozze del mio dattiloscritto. Un ringraziamento non formale rivolgo, infine, alla cara amica Lina Nicoletti che forte di una lunga esperienza, di vita e di lavoro, con occhio clinico ha rivisto questo lavoro e senza il cui aiuto il testo sarebbe risultato per massima parte illeggibile.



## INTRODUZIONE

Il presente lavoro di tesi riconosce il suo profilo complessivo e la sua genesi nella convinzione che ricostruire la storia di un'idea sia compito diverso da quello di ricostruire la storia di un fatto. Se la verità dei fatti richiede una ricostruzione dell'accaduto nel suo contesto sociale, politico e culturale, la verità delle idee sussiste invece nel loro processo, nel loro disseminarsi, talvolta in sistemi che attraversano i secoli, sino a fondere il proprio profilo con quello di altre che sono ancora simili, ma già diverse. Ricostruire una storia delle idee significa, allora, riconoscerne certamente la storicità, ma accettando allo stesso tempo il paradosso che, destinate per loro natura a disseminarsi, esse debbono essere ricostruite non nel loro accadere ma nel loro succedere. Quale supporto materiale delle idee, le fonti appaiono quindi veicoli indispensabili ma non fini di un problema, il cui significato, inteso come nucleo teorico, anticipa, accompagna ed eccede qualsiasi contesto storico. Questo in breve il metodo che si è inteso adottare, senza nulla eccepire sulla legittimità di approcci alternativi.

Il tentativo è quello di offrire una 'fenomenologia della disseminazione' che, partendo da un problema specifico e dall'attestarsi costante del riferimento ad una fonte, intende poi seguirne le

modificazioni e gli sviluppi (talora anche remoti) attraverso i molteplici filoni di ricerca che solo la gravidanza degli oggetti culturali è capace di generare. Questo è anche il motivo per cui il titolo della tesi si presenta anzitutto come l'esposizione di un tema, *mente e materia*, piuttosto che come la descrizione della ricezione o della fortuna di un testo, alla cui dinamica, pure, ritengo di aver prestato costante e metodica attenzione negli apparati critici. Tuttavia, anche all'interno di un tale contesto metodologico il titolo della tesi richiede ulteriori precisazioni in sede terminologica. Mentre, infatti, il termine 'mente' richiama da vicino il sostantivo latino *mens*, e la sua derivazione sia dalle fonti storiche medioevali sia da quelle classiche appare evidente, l'adozione di termini quali 'materia'/'materialismo' sembrerebbe attestarsi ad un livello lessicale differente e ad una cronologia più tarda, almeno rispetto alla tradizione specifica del galenismo.

È quindi opportuno rilevare anzitutto come il termine *materia* in associazione a *mente/intelletto* trovi espressione già nell'aristotelismo antico, con lo *ὕλικός νοῦς* di Alessandro di Afrodisia, e prosegua poi attraverso il dibattito tra teologi, filosofi e medici che dal XIII secolo, e dall'averroismo fino ai suoi esiti padovani matura, progressivamente, sino a manifestarsi nell'alessandrismo rinascimentale<sup>1</sup>. Del pari, voci quali 'materia', 'materiale', 'materialità' (*materia, materia-*

<sup>1</sup> La fortuna di Alessandro di Afrodisia come commentatore del *De anima* di Aristotele fu essenzialmente rinascimentale. La traduzione latina del primo libro del *De anima* di Alessandro curata da Girolamo Donato risale, in effetti, al 1495, mentre quella del secondo, detto *Mantissa*, curata da Angelo Canini, non vide la luce prima del 1546. La riscoperta di Alessandro, dunque, coincise con quella di Galeno ed in qualche modo la rafforzò, entrambi condividendo l'accusa di *educere animam de potentia materiae*. Per un inquadramento generale dell'alessandrismo rinascimentale, fondamentali rimangono ad oggi i contributi di Bruno Nardi, NARDI [1950], pp. 19-28 e 131-136, che ricostruisce il contesto culturale padovano coevo e successivo alla pubblicazione del *De immortalitate animae* di Pomponazzi, meglio descritto in seguito in NARDI [1965], e KRISTELLER [1960]. Una discussione più specifica e recente sulle questioni sorte intorno alla psicologia di Alessandro tra Medioevo e Rinascimento è quella di Olaf Pluta, PLUTA [2007].

lis, *materialitas*<sup>2</sup>) appaiano sufficientemente attestate nei testi rinascimentali per identificare la posizione di Galeno rispetto alla natura dell'anima; il fatto, inoltre, che la questione ricadesse di diritto nell'ambito delle coordinate definite dalla fisica aristotelica, con la nota polarità tra *materia-forma*, fece sì che il termine 'materia' potesse identificare la vasta gamma dei fenomeni connessi alla fisiologia dei temperamenti; l'equivalenza tra *temperamentum* e *materia*, in questo senso, non deve dunque sorprendere<sup>3</sup>.

Per quanto attiene, invece, alle linee di interpretazione storiografica, Owsei Temkin ha a suo tempo richiamato l'attenzione sulla possibilità di definire quello galenico quale approccio di stampo 'naturalistico', piuttosto che materialistico in senso stretto<sup>4</sup>, intendendo con ciò discriminare la posizione storica di Galeno dalla rivisitazione che ne venne fatta a partire dal XVI secolo, quando termini come 'materialismo' ed 'ateismo' iniziano ad essere usati per caratterizzare le dottrine psicologiche di Galeno, Alessandro di Afrodisia e dei loro epigoni. La diffusione nell'ambito del libertinismo erudito di testi che, come l'*Examen de ingenios* di Huarte, hanno nella psicologia galenica il loro riferimento principale – se non addirittura esclusivo – e che si distinguono per una certa propensione al materialismo e all'ateismo, è stata poi documentata da F. Walter Lupi, ed ulteriori spunti emergeranno dal confronto con gli autori presentati nella tesi<sup>5</sup>. Quanto poi alla formulazione di 'materialismo' *tout court*, anche Temkin adotta

<sup>2</sup> Per la voce *materialitas*, attestata in Pomponazzi, si rimanda al lessico della prosa latina rinascimentale di René Hoven, HOVEN [2006], p. 331.

<sup>3</sup> Così, infatti, RUDIO [1611], cap. 8, p. 64.

<sup>4</sup> Coerente con le assunzioni di Temkin è anche la definizione della psicologia galenica come «naturalistic corporalism» fornita da Luis García Ballester, BALLESTER [1988], p. 134.

<sup>5</sup> Per il contributo di F. Walter Lupi, *Teoria della race ed eroismo libertino: il naturalismo di Juan Huarte e la dottrina della virtù nel libertinismo erudito* si rimanda a GREGORY-PAGANINI-CANZIANI-FARACOVÌ-PASTINE [1981], pp. 243-258.

l'espressione 'materialismo medico' per descrivere la diffusione del galenismo in Europa a partire dall'epoca rinascimentale e, del resto, di materialismo riferito a Galeno scrivono chiaramente Kuhn e, con alcune differenze, Des Chene in un più recente contributo<sup>6</sup>.

Per quanto riguarda, invece, la vicenda intellettuale che è oggetto della presente ricerca, essa si consolida alle soglie dell'età moderna intorno alla psicologia galenica, concentrandosi in particolar modo sul rapporto tra facoltà della mente (*phantasia, cogitatio, memoria* e, in generale, i cosiddetti 'sensi interni') con il sostrato materiale che le supporta (*temperamenti, umori, affezioni, luoghi anatomici*). La ricerca si articola quindi in due parti e otto capitoli; nella prima vengono affrontati problemi di carattere teorico relativi alla tradizione galenica, al lessico ed ai principali plessi concettuali dell'aristotelismo e del galenismo tardo-rinascimentali, nella seconda sono invece approfondite specifiche tematiche di carattere sia fisico (embriologia, fisiologia del calore innato, localizzazione cerebrale dell'egemonico), sia psicologico (tipologia morale e sociale, naturalità delle passioni).

Sebbene si tratti per molti aspetti di un tema classico, la cui origine risale alla tradizione dei commenti scolastici al *De anima* di Aristotele, la *quaestio galenica* sembra presentare nel tardo Rinascimento, ed in particolare negli anni che sono oggetto della nostra attenzione (1575-1625), una nuova vitalità legata principalmente a ragioni di carattere editoriale, culturale e scientifico, il cui inizio può essere segnato con la pubblicazione dell'*Examen* di Huarte.

<sup>6</sup> I riferimenti sono rispettivamente a TEMKIN [1974], p. 91, n. 137; KUHN [1996], p. 244 e ssg.. Diverso, invece, il caso dello studioso americano Dennis Des Chene, per cui si configurerebbe una relazione tra le tematiche della teoria psicologica di Aristotele e quella di Galeno in termini di riduzionismo degli stati mentali a stati fisiologici, da considerarsi 'biologica' in senso lato piuttosto che 'materialistica', in quanto questa accezione sarebbe più tardi appartenuta agli epigoni della tradizione meccanicistica cartesiana, il cui modello esula in buona parte da quello galenico, DES CHENE [2000], pp. 69-76, in particolare, p. 72.

La pubblicazione dell'*opera omnia* di Galeno iniziata da Aldo Manuzio a Venezia nel 1525 e proseguita poi con le imprese dei Giunti (Venezia 1541) e di Froben (Basilea 1542), costituisce sicuramente una delle motivazioni principali di questo *galenic revival*, al cui centro si pone anzitutto una riscoperta del *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*, testo tra i più conosciuti ed influenti di Galeno, cui va aggiunta anche quella del *De placitis Hippocratis et Platonis* e l'edizione integrale delle *Anatomicae administrationes* curate da Günther von Andernach e poi da Andrea Vesalio. Il felice connubio di queste coordinate storiche e culturali favorì il riemergere di Galeno all'attenzione della cultura europea quale antitetico oggetto di *traditio-aemulatio* da parte dei medici, e di *velitatio* da parte dei filosofi. Rilevante è che Galeno sarebbe divenuto punto di riferimento per le correnti estranee o comunque non allineate all'aristotelismo scolastico e, in particolare, all'ortodossia cattolica, in una casistica che dallo spagnolo Huarte si allunga sino a comprendere autori quali Bernardino Telesio e Giovanni Battista Della Porta.

Per tali ragioni la ricerca si è concentrata sulle trattazioni tardorinascimentali che, in rapporto apologetico o polemico con le assunzioni del *Quod animi mores* e del *De placitis*, mostrassero un'attenzione non cursoria al rapporto di consecuzione tra *temperamenta* e *mores*, ovvero tra costituzione organica e comportamenti. A tutt'oggi manca una rassegna seppur parziale delle questioni concernenti la psicologia galenica nel Rinascimento e questo studio intende costituire, per quanto possibile, un iniziale contributo, realizzato attraverso il reperimento, la lettura e l'analisi di un campione significativo di testi medici e di commentari dedicati sia a Galeno che ad Aristotele. Nel perseguire tale obiettivo si è accordata particolare attenzione all'ambiente culturale italiano, poiché il luogo in cui la totalità delle forze intellettuali sinora descritte si concentra è principalmente l'Italia, ed in particolar modo la città di Padova, dove la presenza di un'università prestigiosa, il merito raggiunto da figure come Vesalio e la grande circolazione di testi a stampa promossa

dall'editoria veneziana (la cui influenza agiva ad un tempo come veicolo delle idee del continente e come cassa di risonanza per le conquiste maturate in campo scientifico dai professori dello *Studio* patavino) favorirono lo sviluppo di una 'storia naturale dell'anima' sulla scorta del dettato galenico. E proprio il titolo di 'storia naturale' è forse quello che meglio si adatta a connotare l'approfondimento medico di tematiche che appartengono tutte, nella loro essenza, all'ambito della filosofia naturale aristotelica: *historia* definisce, in questo senso, ancora un ambito metodologico, ma non solo, o forse non più, tematico.

Il più delle volte, in effetti, il rinnovato interesse per le tesi galeniche in psicologia si manifesta in un atteggiamento ostile e di critica, atteggiamento reso talora più urgente dal coinvolgimento nell'ambito della problematica medico-fisica di tematiche ritenute prerogativa esclusiva della teologia o della filosofia morale, quali l'immortalità dell'anima o il libero arbitrio. La rinascita culturale ed editoriale di Galeno e il radicale rinnovarsi dell'anatomia, conferirono infatti impulso nuovo allo studio del rapporto tra fisiologia e morale. Fu questo impulso a rendere pericolosa la lettura dei testi psicologici di Galeno (tanto da indurre un medico come Nicholas de Nancel a sconsigliare ai *tyrones medici* la lettura delle sue opere non prettamente tecniche ed un filosofo come Francesco Piccolomini a condannarne senza appello tutta la produzione filosofica), un impulso che da Berengario da Carpi a Fabrici d'Acquapendente attraversa tutta la storia del pensiero medico, italiano ed europeo. Fu così che molti dei motivi che solo qualche decennio prima avevano reso pacifica l'*auctoritas* galenica, si modificarono a tal punto da delineare come empio e materialista il profilo di colui che nel *De usu partium corporis humani* po-



teva ancora considerarsi come un pagano devoto<sup>7</sup>. Molti dei problemi sollevati da Galeno circa la derivazione fisiologica degli stati psichici, l'immortalità dell'anima o la natura delle funzioni corporee, divennero nuovamente oggetto del contendere proprio perché legati alla pratica del tavolo settorio e percepiti come devianti rispetto alla più conforme dottrina aristotelico-tomista.

Questa non conformità, del resto, aveva radici storiche.

Il metodo galenico, che pure nella storia delle idee può essere considerato in certo senso la progenie nobile della biologia di stampo aristotelico, presenta infatti, rispetto ad essa, alcune peculiarità ed un'autonomia non meno rilevanti delle continuità essenziali di cui si fa portatore. Queste – sviluppate non senza incoerenze nell'arco di una mole pressoché immensa di opere – sono principalmente di ordine anatomico e psicologico e si saldano tra loro a formare un quadro d'insieme che, seppure non sistematico, si definisce chiaramente proprio in opere come il *De placitis* ed il *Quod animi mores*. Ne risulta, in tal senso, un impianto antropologico piegato tutto alle esigenze della terapia medica, nel quale la definizione di malattia dell'anima (*passio*), saldandosi con quella di patologia somatica (*locus affectus*), contribuisce a delineare lo spettro di base con cui analizzare il comportamento etico dell'individuo e la sua dinamica sociale, intesa ad un tempo come igiene del soggetto, terapia dell'anima e programma eugenetico. Il concetto stesso di forma, intesa nel senso aristotelico di organizzazione totale delle strutture e delle funzioni dell'organismo, ne risulta scardinato e ricondotto alla proporzione, al

<sup>7</sup> Pur affermando di ignorare quale sia la sostanza dell'anima, nel *De usu partium* Galeno sembra ancora condividere il profilo complessivo della psicologia aristotelica, posizione che sarebbe stata abbandonata nella stesura, tarda, del *Quod animi mores*, BALLESTER [1988], p. 124 e ssg; DONINI [2008], p. 185. Nel XVI secolo questo slittamento non sarebbe passato inosservato, dato il presupposto che ogni deviazione dall'aristotelismo cristianizzato di stampo tomista poteva essere considerata, e di fatto fu, una tesi eterodossa o quantomeno sospetta.

temperamento dell'organo, in una sorta di interiorizzazione del concetto di forma che dal tutto perviene alla parte e, da quest'ultima, ripiega fino a costituire i rapporti di equilibrio tra le diverse *species* temperamentali. Sotto questo aspetto, dunque, anziché di 'storia naturale' sarebbe più giusto parlare nel galenismo del profilarsi di una 'fisiologia dell'anima'.

Tale aspetto è da mettersi in rapporto con la fortuna che il *Quod animi mores* ebbe nel rilancio della fisiognomica rinascimentale, posta ambigualmente a confine tra medicina, filosofia naturale e morale. In questo senso, l'apporto rinascimentale alla 'fisiologia dell'anima' non fu secondario né di contorno, ma si pose come premessa fondamentale di una corrente di pensiero che, attraverso il meccanicismo de *L'Homme* e de *Le passions de l'âme* di Descartes – in particolare quello celebrale – giunge, rielaborato dalla medicina francese e inglese (soprattutto Willis), a Diderot, a La Mettrie, a d'Holbach sino agli esiti dell'Ottocento<sup>8</sup>.

L'ulteriore direzione presa dalla psicologia di stampo galenico in età tardo-rinascimentale è, in fine, quella dell'unificazione delle differenti manifestazioni psichiche attraverso la teoria del calore innato e l'articolazione di questo risultato alla luce della teoria dello *spiritus*, in Telesio, e della malattia psichica, in Rudio. Proprio questo approccio soffre tuttavia l'inconveniente di trascurare l'anatomia (assenza peraltro apertamente tematizzata nel telesiano *Quod animal universonum* dove si argomenta *contra* la localizzazione somatica dei principi psichici voluta dalla tradizione del *De placitis*), e di sottacere

<sup>8</sup> Notevole il fatto che la fisiognomica, con la frenologia di Gall, tradurrà la vecchia teoria dei *loci affecti* in teoria dei luoghi cerebrali consegnando il tema alla nascente e nobile disciplina della neurofisiologia. L'anima si colloca definitivamente negli emisferi cerebrali e diviene *ésprit*, *mind*, *mente*. Darwin nell'introduzione a *The expression of the emotions in man and animals* (1872) non a caso procederà a una meticolosa recensione della letteratura fisiognomica e fisiologica tra Settecento e Ottocento.

l'argomento spinoso dell'immortalità dell'anima, considerato non risolvibile in termini scientifici e di non stretto interesse medico (Rudio), oppure liquidato in poche righe perché fondamentalmente scomodo (Telesio).

Si chiariscono quindi gli atteggiamenti contrapposti della *velitatio contra Galenum* e della difesa dell'*auctoritas* che intendono, da un lato, far fronte al fiorire delle correnti materialistiche, dall'altro ricompattare le fila delle stesse. Non è perciò senza ragione che l'unico commento al *Quod animi mores* (1602) che in questo clima prende vita, quello del bergamasco Giovanni Battista Persona (che è poi l'unico per tutta l'età moderna sino a tempi relativamente recenti) si riveli un tentativo di avversare all'origine e *verbis ipsis* le tesi galeniche, dietro cui si rifugiavano atteggiamenti più o meno celati di materialismo ed ateismo. Da Huarte a Rudio gli esponenti di queste correnti vengono dettagliatamente analizzati nel mio lavoro.

L'antropologia che fa da sfondo a queste diverse concezioni, la cui congruenza in campo psicologico non deve sorprendere più di tanto, data la comune e dichiarata matrice galenica, è quella di un innatismo delle inclinazioni caratteriali e di una radicalizzazione del connotato prettamente biologico delle caratteristiche individuali. Anche questa rappresenta, del resto, una sfaccettatura non secondaria di quella 'fisiologia dell'anima' che trova la propria origine nella rilettura dei testi galenici.

Laddove proprio questi, però, risultano incerti se sviluppare sino alle estreme conseguenze il connotato determinista della fisiologia – che, se radicale nel *Quod animi mores* e nel *De locis affectis*, si mostra più incerto e possibilista nell'*Ars medica* –, l'incertezza è risolta dagli esegeti rinascimentali dal punto di vista specificamente programmatico: ad eccezione di Huarte, infatti, lo studio della sfera psicologica viene opportunamente delimitato ad una più parziale indagine anatomica e fisiologica, entro le cui coordinate rientrano le trattazioni delle anime vegetativa e sensitiva, ma non l'anima razionale. In tale direzione si pone anche la classica distinzione tra

*sensi esterni ed interni*, per cui le facoltà superiori dell'uomo sono di fatto ricondotte a modificazioni del senso, e quindi ad un sostrato materiale ed ingenito. Ma questa è certo l'ultima fase del tentativo rinascimentale di delineare una 'fisiologia dell'anima' attraverso la codificazione di un riferimento tematico (le fonti galeniche) e problematico (il rapporto tra *interno* ed *esterno*, tra *mens* e *materia*); sicuramente si tratta della fase più ricca di sviluppi e di più difficile ricognizione, poiché la pluralità dei riferimenti che intorno a tale tentativo si coordina matura anche entro ambiti di ricerca che sono differenti da quelli prettamente medici e filosofici (quali ad esempio quelli di Garzoni e Possevino).

Benché non del tutto sistematica, quindi, la corrente di pensiero che si riferisce al *Quod animi mores* e al *De placitis* di Galeno, si profila nel panorama culturale europeo del XVI secolo con una sufficiente chiarezza. A quanto attualmente mi è dato sapere, tuttavia, la chiara individuazione ed il relativo approfondimento di questo indirizzo non sono ancora stati presi in considerazione nel loro complesso e, del resto, anche una ricognizione specifica delle edizioni del *Quod animi mores* nel Rinascimento sembra opera piuttosto recente.

Un primo e parziale accenno in questa direzione di ricerca può forse essere considerato quello intrapreso a metà del secolo scorso da Mauricio De Iriarte il quale, in un testo che è ormai diventato un riferimento obbligato della letteratura su Huarte, individuò alcune linee di sviluppo dell'*Examen de ingenios* concomitanti a quelle del *Quod animi mores* di Galeno, sebbene non sempre in modo coerente<sup>9</sup>. Ad

<sup>9</sup> IRIARTE [1948], pp. 348-357. De Iriarte, in effetti, sembra sovrapporre inconsapevolmente la tradizione dell'*Examen* a quella del *Quod animi mores*, ed annovera Francesco Piccolomini tra gli epigoni italiani di Huarte, pur riconoscendo che le questioni promosse da Piccolomini non sembrano avere relazione diretta con l'opera dello spagnolo, Ivi, p. 353. L'estrema difficoltà di reperire in Italia il testo assai datato di De Iriarte, mi ha impedito di accedere alle sue preziose indicazioni sino alla stesura definitiva della tesi. Benché quindi il mio lavoro maturi in completa

eccezione di questo sporadico tentativo, il primo contributo di un certo rilievo è stato quello compiuto, circa vent'anni or sono, da Vivian Nutton, con un articolo dal titolo *De placitis Hippocratis et Platonis in the Renaissance*<sup>10</sup>, che interessa però principalmente la tradizione del *De placitis* e non quella del *Quod animi mores*. In questo saggio sono tuttavia già presenti preziose indicazioni di ricerca che, dove possibile, ho cercato di integrare in un mio articolo del 2010 dal titolo *Adversus Galenum velitatio*<sup>11</sup>, nel quale vengono anticipati alcuni temi della presente ricerca e si pone l'accento sull'esistenza di un'intera corrente di pensiero, autonoma e originale, formatasi intorno alla tradizione del *Quod animi mores* nel tardo Rinascimento, come pure sui nomi dei suoi esponenti, con relativi approfondimenti, testuali e biografici.

Quando la stesura della tesi era giunta ormai ad una fase avanzata di completamento, la Prof.ssa Candida Carella, tutor del dottorato in Storia della Filosofia e Storia delle Idee cui appartengo, mi ha cortesemente segnalato la pubblicazione di un articolo della Dott.ssa Christina Savino, dal titolo *La ricezione del Quod animi mores di Galeno fra Medioevo e Rinascimento: traduzioni, edizioni e commenti*<sup>12</sup>. L'articolo di Savino – che aveva già pubblicato un analogo contributo sulle traduzioni latine del testo di Galeno<sup>13</sup> – si rivela importante sotto il profilo della ricotruzione delle edizioni del testo galenico in quanto aggiorna, ed in parte approfondisce, una serie di dati che risalivano ormai a quelli resi noti da Durling intorno agli anni Sessanta del secolo scorso. La sezione relativa ai commenti e quindi

autonomia rispetto alle ricerche di De Iriarte – che peraltro muovono da presupposti differenti – è sembrato opportuno qui segnalare *ex post* il contributo dato dallo studioso spagnolo alla ricostruzione storica delle fonti della tradizione galenica tardo-rinascimentale.

<sup>10</sup> NUTTON [1988]

<sup>11</sup> BIGOTTI [2010]

<sup>12</sup> SAVINO [2011]

<sup>13</sup> SAVINO [2010]

alla ricezione si mostra, invece, gravemente carente ed imprecisa. La studiosa, infatti, ignora opere importanti che riprendono o commentano il *quod animi mores*, quali ad esempio l'*Universa philosophia de moribus* di Francesco Piccolomini (1583), il *De sede animae et mentis adversus Galenum* di Marcello Capra (1589), il *Quod animal universon ab unica animae substantia gubernatur. Contra Galenum* di Telesio (1590) o il *Liber de anima* di Rudio (1611). Manca del tutto, poi, un accenno all'opera *Examen de ingenios* dello spagnolo Huarte che, nonostante i caratteri di grande originalità, dipende dall'opera galenica in misura assoluta e secondo quanto ho cercato di dimostrare nella tesi, costituì il motivo propulsore della diffusione del *Quod animi mores* e della sua interpretazione materialistica. Vi sono poi imprecisioni notevoli, quali ad esempio quelle relative ai riscontri biografici e persino al nome di Giovanni Battista Persona.

Per quanto riguarda invece gli studi complessivi, principalmente di area anglosassone, si segnalano quello fondamentale curato da Henrick Lagerlund, *Forming the mind. Essays on the internal senses and the mind/body problem from Avicenna to the medical enlightenment*<sup>14</sup>, che insiste con particolare attenzione su problemi di localizzazione delle facoltà psichiche, da me presi in considerazione soprattutto nella seconda parte della tesi, e quello dello studioso statunitense Dennis Des Chene, *Life's form, late aristotelian conception of the soul*<sup>15</sup>, importante indagine sui problemi di biologia e psicologia rinascimentali che, pur analizzando prevalentemente la tradizione tardo-scolastica, rivolge talora un occhio attento anche a problemi e questioni proprie di quella galenica. Da segnalarsi, inoltre, lo studio recentissimo di Hiro Hirai, *Medical humanism and natural philoso-*

<sup>14</sup> LAGERLUND [2007]

<sup>15</sup> DES CHENE [2011]

*phy: Renaissance debate on matter, life and soul*<sup>16</sup> che, concentrandosi sul periodo precedente a quello della mia indagine, analizza ed approfondisce i concetti di materia e anima alla luce dell'indagine medico-erudita, prendendo sostanzialmente le mosse da Niccolò Leonicensi e Jean Fernel. Nell'ambito degli studi che sono oggetto del presente lavoro, molto ci si attende, infine, dalle pubblicazioni ormai ritenute prossime del gruppo di ricerca berlinese *Topoi*, coordinato da Roland Wittwer, sul tema *Mapping body and soul*.

In continuità, dunque, con il panorama di studi che si è descritto, il mio lavoro di ricerca si presenta come un tentativo di ricostruire la vicenda dei dibattiti tardo-rinascimentali intorno alle tesi psicologiche di Galeno nell'auspicio di aprire il campo ad ulteriori e più approfondite ricerche.

Per quanto attiene singoli autori presi in considerazione mi è d'obbligo sottolineare che, nei casi di Capra, Rudio e Persona, si è proceduto ad un'analisi delle opere e ad una ricostruzione biografica mai prima tentate. Alcuni documenti e manoscritti costituiscono poi un riferimento talmente costante delle mie ricerche che, oltre a citarli per esteso nelle note, ho ritenuto opportuno trascriverli interamente, ed è questo il caso del *Liber de anima* di Eustachio Rudio, riportato nel secondo volume.

Quanto ai criteri seguiti nella redazione del testo ho preferito tradurre le fonti, sia per agevolare la comprensione di problematiche filosofiche e scientifiche ardue o troppo tecniche, sia perché sono dell'avviso che la traduzione rivesta un ruolo non accessorio nel chiarimento dell'interpretazione fornita. Nell'affrontare dibattiti e questioni dottrinarie, poi, ho seguito un decorso il più possibile cronologico.

Restano fuori dai limiti della mia ricerca sia l'ampia trattazione di Pompeo Caimo *De calido innato libri tres* (Venezia 1626) che,

<sup>16</sup> HIRAI [2011]

sebbene mostri affinità notevoli con le tematiche affrontate, si presenta come un trattato di fisiologia generale piuttosto che di psicologia, ed avrebbe richiesto per la sua considerevole mole uno sviluppo a parte, anche in relazione alla celebre polemica Caimo-Cremonini, e, dello stesso autore, il trattato in due libri *Dell'ingegno humano* (Venezia 1629), cui pure si sono dedicate alcune note in conclusione del capitolo quarto. Restano escluse anche altre opere non specificamente legate al *Quod animi mores*, quali l'*Ornithologia tomus alter* (Bologna 1600) o la *Monstrorum historia* (postuma, Bologna 1642) di Ulisse Aldrovandi, che pure venivano prese in considerazione nel mio articolo del 2010.

I limiti cronologici della tesi, sia pure arbitrari come ogni parametro cronologico, sono stati stabiliti rispetto alla pubblicazione dell'*editio princeps* dell'*Examen* di Huarte (1575) ed alle date dell'ultima edizione dei *Commentarii in libros De anima Aristotelis* di Francisco de Toledo (1625), la cui discussione fa da sfondo ai temi trattati nella tesi. Tre anni più tardi, nel 1628, William Harvey pubblica a Francoforte il *De motu cordis et sanguinis in animalibus*, un'opera che avrebbe segnato il tramonto della fisiologia classica, mutando definitivamente l'assetto delle risposte sino ad allora fornite ai quesiti di Aristotele e Galeno.

Anche a motivo dell'impossibilità di seguire sino in fondo l'evoluzione di un pensiero che avrebbe trovato in Descartes ed Hobbes la sua più chiara formulazione, il lavoro qui presentato deve essere considerato un contributo *in fieri*.

Spero, in conclusione, di aver fornito uno studio che chiarisca, per quanto possibile, la presenza di un indirizzo di pensiero coerente con la tradizione della psicologia galenica sul finire del XVI secolo: una 'fisiologia dell'anima' che, se si vuole, costituisce non solo la



premessa indispensabile per comprendere alle radici gli sviluppi delle imprese di Descartes ed Hobbes, ma anche quella ‘storia naturale della soggettività’ che, dal Seicento in poi, ad esse si sarebbe costantemente accompagnata.







## CAPITOLO PRIMO

### *La tradizione galenica e il rifiorire degli studi medico-anatomici*

Le controversie che nel corso del XVI secolo opposero le autorità di Aristotele e di Galeno in questo o quel campo della filosofia naturale conobbero una vivacità straordinaria che ebbe riflessi in ogni aspetto della cultura e del pensiero rinascimentali. Il tentativo di una ricognizione di tali controversie anche parziale risulterebbe impresa difficile e, probabilmente, anche un'enumerazione completa delle rispettive tematiche non sarebbe in grado di restituire il carattere e la complessità di una prassi tanto articolata per forme e contenuti, come la scolastica *quaestio-responsio*. Sarà dunque sufficiente sottolineare quale ruolo svolgesse nella definizione delle *quaestiones* scientifiche il ricorso all'autorità, inteso come riferimento imprescindibile della comunicazione intellettuale e supporto 'autorevole', ma non per questo vincolante, delle tesi di volta in volta proposte, persino le più innovative<sup>17</sup>. Come tali, le controversie riguardarono anche, e forse

<sup>17</sup> È forse opportuno sottolineare, una volta di più, come ancora nei primi decenni del XVII secolo, in anni che dalla maggior parte degli storici della scienza sono considerati a buon diritto

l'alba del pensiero scientifico moderno, l'esposizione in forma di *quaestio-responsio* – sia pure talvolta abilmente celata – ed il ricorso all'autorità rappresentasse un modello culturale tutt'altro che tramontato. L'esempio più importante di questa contaminazione tra antico e moderno, di filosofia scolastica e prassi sperimentale, è offerto dall'*Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus* (1628), di William Harvey. Il capitolo XV di quest'opera che ha cambiato il volto della medicina moderna (il cui titolo recita *sanguinis circuitus rationibus verisimilibus confirmatur*) rappresenta, infatti, niente altro che il coronamento di tre supposizioni (*supposita*), poste all'inizio del capitolo IX e poi confermate sperimentalmente nei capitoli X-XIII, la cui intera argomentazione è svolta nella forma scolastica *quaestio-responsio*. L'articolazione in *tria supposita* e le strategie esplicative adottate da Harvey per giustificarne i risultati sono state ampiamente discusse da Bryan Mowry, MOWRY [1985], pp. 49-82. Secondo Mowry, il ricorso alle *rationes verisimiles* del capitolo XV del *De motu cordis* è dovuto ad una cautela, peraltro apertamente esternata da Harvey nel capitolo VIII, circa un potenziale rifiuto ad abbandonare le tesi galeniche da parte della comunità scientifica. Scrive Mowry: «Because Harvey's theory conflicted with the traditional corpus of knowledge, it was therefore to be rejected. This argument was common early in the controversy. James Primerose (1592 - 1654) writing in 1630 denied all of Harvey's conclusions supporting his denials with quotations chiefly from Galen and Vesalius. For example, to Harvey's claim that I-V pores could not be found in dissection, Primerose replied that this was so because they close up after death but that 'when the heart beats and is contracted and dilated, then the pores in it in some manner also collapse and are dilated'. In any case, these pores were seen, he asserts, by Vesalius and others. Yet, Primerose produced not one piece of experimental evidence in support of this denial. This approach failed to meet Harvey's theory on its own stated ground. Not surprisingly, the appeal to authority quickly lost favour» (Ivi, p. 58). Sia nell'ipotesi di Mowry che nella mia, in ogni caso, Harvey appare perfettamente calato nel contesto accademico della discussione, tanto da avvertire l'esigenza di suffragare gli *ocularibus experimentis* con argomenti tratti dalla discussione dialettica di stampo accademico. Sotto questo profilo, l'atteggiamento di Harvey sembra essere ancora quello di un medico e scienziato del XVII secolo, in equilibrio perfetto tra concezioni filosofiche antiche e nuove acquisizioni anatomiche. Del resto anche Walter Pagel, nel suo importante studio dedicato alle idee biologiche del medico inglese, riconosce volentieri come, nonostante l'indiscutibile modernità di Harvey, «visto sullo sfondo della sua formazione fortemente aristotelica, Harvey non ci appare come un pensatore moderno. L'aristotelismo ebbe per lui un significato molto più profondo di quello di una semplice veste scolastica sotto la quale egli si presenta nell'arena letteraria e che lo fa apparire "a prima vista" come un aristotelico. Di fatto Harvey aveva profonde radici in Aristotele», PAGEL [1979], p. 25. Pagel prosegue, poi, affermando che, da attento osservatore delle prove empiriche, Harvey spesso dissentiva anche molto dalle tesi di Aristotele, a differenza

soprattutto, aspetti della ricerca empirica, intorno ai quali si schieravano gli opposti partiti dei *philosophi* e dei *medici*, anche se non sempre perfettamente in linea con le *auctoritates* pubblicamente professate come riferimento. Se infatti i *Philosophi*, di atteggiamento più conservatore, annoveravano per lo più tesi ed autori di tradizione aristotelico-scolastica o comunque di orientamento ortodosso, i *Medici* mostravano una più ampia varietà di posizioni e, benché Galeno fosse l'autorità di riferimento pubblicamente professata, oltre quelle dei galenisti di stretta osservanza, circolavano anche posizioni aristoteliche eterodosse – di stampo alessandrista e averroista per lo più –, nonché tesi ippocratiche e platoniche. Questo carattere di disomogeneità appare meno anomalo se si considera il motivo del contendere, che verteva essenzialmente su questioni di fisica, di filosofia naturale e di quella che, con termine moderno, potremmo definire psicofisiologia. Il ruolo del calore innato, il primato delle parti, l'essenza dell'anima e l'animazione del feto, l'unicità o la pluralità dei principi psichici e la loro possibile localizzazione corporea – soprattutto cerebrale<sup>18</sup> –

di altri aristotelici come Cesalpino, ma commenta «Niente di tutto questo intacca però il genuino e fondamentale aristotelismo di Harvey, che appare tanto più notevole se si pensa che fu in realtà Galeno – le cui conoscenze sul flusso del sangue erano di gran lunga superiori a quelle di Aristotele – a fornire effettivamente la base della discussione», Ivi, p. 27. Ancora in Harvey, dunque, l'influenza esercitata dalla pratica accademica della *quaestio-responsio* nell'ambito di scoperte ed innovazioni che si ponevano già decisamente al di fuori del tracciato classico della scienza aristotelica e della medicina galenica, appare consolidata e notevole.

<sup>18</sup> La prima compiuta formulazione della teoria localizzazionista delle funzioni cerebrali risale al vescovo cristiano Nemesio di Emesa, vissuto nel IV secolo d. C. che la espone nel *De natura hominis*, PAGEL [1958], p. 98 e ssg. Sebbene, dunque, Galeno non possa dirsi l'ideatore di una simile teoria, molte delle sue argomentazioni hanno effettivamente contribuito in maniera rilevante al suo successivo sviluppo, ed i riferimenti sono in particolare a GALENO [1565<sup>1</sup>], *PHP*, VII 3, cc. 268v-269v e GALENO [1565<sup>4</sup>], *LA*, III 5, cc. 16v-17r. Per l'apporto galenico alla teoria della localizzazione si vedano anche, DAREMBERG [1841], pp. 80-89; STEGEL [1973], pp. 117-144; GRMEK [1996], p. 115; MANZONI [2001], pp. 31-38 e, più recentemente, ROCCA [2003], pp. 245-247.

costituirono così ragioni più che sufficienti per animare un dibattito rimasto vivo almeno sino all'epoca cartesiana<sup>19</sup>.

1.1 MODELLO, TRADIZIONE E CRITICA

Tuttavia, trascurando per il momento la tipologia squisitamente letteraria delle dispute rinascimentali, l'importanza che esse ebbero fu duplice: accompagnare le nascenti conquiste anatomiche ed incentivare l'attenzione per temi che, di lì a poco, sarebbero stati compiutamente sviluppati, oppure abbandonati definitivamente<sup>20</sup>. È importante ricordare, in tal senso, che un'intuizione innovativa sulla *circulatio* del sangue, come quella proposta da Andrea Cesalpino sul finire del secolo, fu in gran parte suggerita da un modello tradizionale quale quello delle maree del fiume Euripo, che il filosofo aretino poteva rintracciare nel *De somno et vigilia* di Aristotele<sup>21</sup> e che, non a caso, vede la sua più compiuta formulazione nella seconda edizione delle *Quaestionum Peripateticarum libri V* (Venezia 1593)<sup>22</sup>, il cui titolo denuncia da solo, come afferma Walter Pagel, l'intento di «sollevare *questioni* e discuterle alla luce della filosofia naturale aristotelica»<sup>23</sup>.

Se gli sviluppi di tali dibattiti videro a poco a poco tramontare l'autorità di Galeno in campo anatomico – autorità cui il primo colpo si vuole inferto dalla *Fabrica* di Vesalio (1543) ma che, a ben vedere, mostrava antecedenti significativi già nei *Commenaria* di Berengario

<sup>19</sup> Sul problema del rapporto mente-corpo in epoca cartesiana, e la continuità delle discussioni tardo rinascimentali nel corso del Seicento, fondamentale resta a tutt'oggi il contributo di Franco Aurelio Meschini, *Neurofisiologia cartesiana*, MESCHINI [1998].

<sup>20</sup> MOWRY [1985], pp. 70-78.

<sup>21</sup> ARISTOTELE, *SV*, 456b e ssg.

<sup>22</sup> CESALPINO [1593], lib. V, quaest. 4, cc.122r-123r.

<sup>23</sup> PAGEL [1979], p. 203.



da Carpi (1521)<sup>24</sup> e in alcune posizioni antigaleniche dello stesso Fernel – si può forse assumere, per converso, che la lettura dei testi del secondo padre della medicina non avesse conosciuto sino ad allora, e proprio perché oggetto di così appassionata discussione, tanta attenzione e vitalità. Come ricorda Temkin, infatti, il Medioevo conobbe soltanto un ristretto numero di opere galeniche, alcune delle quali persino incomplete<sup>25</sup>, mentre il Rinascimento poté disporre di testi importanti che, ad iniziare dal *De placitis Hippocratis et Platonis*<sup>26</sup>, furono stampati integralmente nell'*editio princeps* greca di Aldo Manuzio (Venezia 1525) e che, dopo il 1541, iniziarono a circolare

<sup>24</sup> Merito maggiore di Iacopo Berengario da Carpi è quello, come egli stesso scrive, di preferire la verifica empirica alla cieca sottomissione all'autorità degli antichi; egli scrive infatti «sic ergo sint cauti componentes libros de anatomia et non credant auctoritatibus: sed sensui sicut nos facimus et faciemus», BERENGARIO [1521], f. 153v e CARLINO [1994], p. 26. In generale, tuttavia, più che critiche dirette, quelle di Berengario nei confronti di Galeno sono incertezze e dubbi, talvolta interpretabili come formulazioni ironiche. La questione principale del dissenso tra Berengario e Galeno riguarda l'ammissione del passaggio del sangue attraverso il setto intraventricolare del cuore, che Berengario, come in seguito più recisamente Colombo, afferma non essere visibile nell'uomo o esserlo con enorme difficoltà, BERENGARIO [1521], f. 341. Pagel ritiene invece che Berengario condividesse ancora la formulazione di Galeno e si limitasse semplicemente ad evidenziare la difficoltà di riuscire a rilevare i fori del passaggio sanguigno, PAGEL [1979], p. 181, n. 66. Su Berengario ed i *Commentaria* rimane a tutt'oggi fondamentale il lavoro di LIND [1975], pp. 7; 10-11; 157-165.

<sup>25</sup> Il *De iuvamentis membrorum* era, come noto, soltanto un compendio lacunoso del ben più ampio *De usu partium corporis humani*. Le vicende della compilazione e della diffusione del testo sino alle soglie del Rinascimento sono ricostruite da FRENCH [1979].

<sup>26</sup> Scrive Temkin: «The early translators preferred those of his works which dealt with the art of medicine and with the diagnosis, prevention, prognostication and treatment of disease. Relatively few of his scientific books were known before the fourteenth century; his major anatomical work, *On Anatomical Procedures*, and his philosophically oriented work "On the Doctrines of Hippocrates and Plato", were not translated before the Renaissance», TEMKIN [1974], p. 100. In nota, Temkin ricorda anche quali testi scientifici di Galeno furono conosciuti durante il Medioevo, ovvero il *De elementis*, il *De temperamentis*, il *De motu musculorum* e il *De naturalibus facultatibus*, Ivi, n.12.

anche in traduzione latina, grazie ai progetti editoriali dei Giunti (Venezia 1541) e di Froben (Basilea 1542). L'edizione Giunti, in particolare, rese integralmente accessibili le *Anatomicae administrationes*, un testo capitale, insieme e in contrasto con quello della *Fabrica* di Vesalio, per l'esperienza anatomica rinascimentale.

## 1.2 LE «ANATOMICAE ADMINISTRATIONES» DI GALENO

Pressoché sconosciute nei secoli precedenti, le *administrationes* (o *aggressiones*) galeniche erano state tradotte per la prima volta nel 1529 da Demetrio Calcondile<sup>27</sup>. L'impresa anatomica (εγγείρησις) che le *administrationes* si propongono è tutta incentrata sulla necessità di disciplinare la mano nella sezione di quelle parti del corpo che debbono poi essere amministrate alla vista; si trattò perciò di un'opera che sin dal suo primo apparire riaccese l'attenzione per l'anatomia compiuta *manu propria* e suscitò discussioni che non sarebbero più avvenute all'ombra del *lector* e dell'*ostensor*<sup>28</sup>. Ai naturalisti del XVI secolo divenne progressivamente chiaro, così, che la tradizione costituitasi intorno al *De usu partium* e alla relativa iconografia (il cui esempio maggiore può essere considerato il *Fasciculus de medicina* di Johannes Ketham, Venezia 1494) costituivano solo una parte – considerevole certo ma non autonoma né prevalente – dell'anatomia galenica, il cui altro versante andava identificato appunto nelle *administrationes*<sup>29</sup>.

Gran parte dell'interesse dell'opera era chiaramente dovuto alla completezza di indagine intorno all'anatomia animale, oltre al fatto che in essa si poteva intravedere, in modo ancor più chiaro che nel *De*

<sup>27</sup> CARLINO [1994], p. 231.

<sup>28</sup> Le edizioni precedenti a quelle di Manuzio, infatti, si presentavano mutile di almeno sei dei nove libri di cui si compongono le *administrationes*, NUTTON [2008], p. 357 e 374.

<sup>29</sup> Per la duplice tradizione cui mettono capo il *De usu Partium* e il *De anatomicis administrationibus*, si veda LAURENZA [2003], pp. 1-8 e BIGOTTI [2009], p. 136, n. 74.

*usu partium*, una descrizione dettagliata di *come* gli antichi operassero l'anatomia e di *cosa* realmente conoscessero<sup>30</sup>. In un tono insolitamente asciutto, lontano dalle celebrazioni enfatiche che caratterizzano molti dei suoi scritti, la figura di Galeno si staglia imponente. Egli stesso si cala nel ruolo di primo attore del tavolo settorio, lo stesso ruolo che, tredici secoli più tardi e con toni assai critici, Vesalio avrebbe rivendicato come motivo di vanto.

Nei *Procedimenti anatomici* Galeno non si limita ad illustrare il modo in cui il chirurgo deve preparare il tavolo anatomico – operazione solitamente riservata agli inservienti –, ma lo invita a procedere personalmente nell'ispezione delle fasi preliminari della dissezione. Solo in tal modo il medico può guadagnare dominio del proprio lavoro e consapevolezza diretta di importanti nozioni anatomiche, altrimenti trascurate:

Chi si esercita nelle dissezioni – egli scrive – deve curare ogni aspetto e deve, quindi, anche scuoiare personalmente <l'animale>. I miei predecessori, ad esempio, ignorarono otto paia di muscoli per aver affidato ad altri la scuoiatura delle scimmie, come del resto anch'io in un primo momento facevo. [...] Sulle prime, in effetti, anche io mi facevo scuoiare le scimmie da un inserviente, dal momento che provavo vergogna e stimavo il lavoro di costoro da meno del mio. Ma poiché una volta trovai una piccola carne che stava sopra quei muscoli e non sapevo come collegarla a nessuno di essi, mi parve meglio scuoiare accuratamente un'altra scimmia. Così ne presi una soffocata in acqua, come sono solito fare affinché non si schiacci alcuna parte del collo, e provai a scuoiare solo la pelle in superficie, da sola, senza toccare nulla di ciò che si trova al di sotto. Trovai allora che si estende sopra le costole intere un sottile musco-

<sup>30</sup> Emblematico il commento di Girolamo Fabrici d'Acquapendente a proposito delle *administrationes* galeniche: «Sic Galenus illud de administrationibus; hoc nomine appellavit, quod in eo dissectionem maxime, hoc est modum dissecandi, est persecutus», AQUAPENDENTE [1600], *De voce sive de laryngis dissecti historia, Praefatio* [carte non numerate, c. 1v].

lo membranoso<sup>31</sup>, la cui origine inferiore è stesa sotto a l'intera pelle dei fianchi. Questo muscolo era continuo con la copertura di tutti i muscoli spinali, <copertura> che ha origine dall'osso della schiena ed ha natura di legamento. [...] Dopo che ebbi trovato questo muscolo, della cui natura tutta si dirà a suo luogo, ancor più mi sentii spinto a scuoiare io stesso tutta la pelle dell'animale.<sup>32</sup>

A differenza di quanto generalmente creduto, dunque, Galeno era solito praticare personalmente sia la chirurgia che l'anatomia, riservandosi anche, in aspetti che non fossero del tutto marginali, il lavoro di preparazione degli strumenti<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Si tratta del cosiddetto *panniculus carnosus*, GALENO [2002], vol. I, p. 105.

<sup>32</sup> GALENO, AA, K II; 232, 18-234, 3.

<sup>33</sup> Circa il carattere e le specificità d'intervento dell'anatomo-chirurgia galenica contenuta nelle *administraciones*, un'efficace sintesi è offerta da Ivan Garofalo: «Galeno praticava egli stesso la chirurgia, ma non ha lasciato opere di chirurgia. Nei suoi scritti si trovano però molte indicazioni chirurgiche che Oribasio ha raccolto nei libri 43-48, accanto agli estratti di Heliodoros, Antyllos e altri. Egli era specialmente esperto di chirurgia delle ossa, come commentatore degli scritti chirurgici del *Corpus Hippocraticum*, soleva dunque trapanare il cranio, ma praticava anche tutte le altre branche della chirurgia. A parte le operazioni più semplici di estrazione dei corpi estranei e di svuotamento di ascessi, Galeno menziona l'operazione della cisti alle palpebre (*hydatides*), quella sul frenulo della lingua, ben descritta da Antyllos. Egli si vanta che due soli dei gladiatori da lui curati a Pergamo morirono. Cita anche l'operazione alla laringe. Operò con successo lo schiavo del mimografo Maryllos asportando parte dello sterno. Praticava le operazioni sulle ghiandole infiammate, strume (*choirades*). Menziona le operazioni di ernia, per le quali i chirurghi usavano un impiastro fatto da lui. Curava anche i *kolpoi* e le fistole. Era dunque in condizione di giudicare da esperto l'operato dei chirurghi. Galeno accusa i chirurghi di ignorare i nervi, la direzione delle fibre del muscolo frontale, e in verità in Antyllos troviamo proprio la pratica condannata da Galeno. In generale nei chirurghi si parla di *neuron* nel senso di tendine, e solo dei tendini i chirurghi tengono conto. [...] Galeno racconta alcuni casi di fallimenti dovuti all'ignoranza dell'anatomia, e al contempo il successo che a lui arrise per la sua perizia anatomica. Egli si scusa ogni volta per queste digressioni che non sono in realtà delle digressioni. Leggiamo così il caso di Maryllos, già noto al lettore del *De placitis*, quello del sofista Pausanias, di cui Galeno non riferisce qui neppure il nome, tale la fama del caso, ma che è nominato nel *De*



Figura 1.

Frontespizio dell'edizione giuntina delle opere di Galeno, GALENO [1541], vol. II, riquadro inferiore. La scena, descritta in *De praenotione ad Epigenem* (K IX; 5, 627 e ssg.), ritrae Galeno alle prese con una vivisezione volta a mostrare il meccanismo della respirazione e della fonazione.

L'immagine di un Galeno chino sul tavolo settorio fu destinata a grandissima fortuna<sup>34</sup>. Essa traspare soprattutto nell'iconografia delle edizioni cinquecentesche. Quella stampata a Venezia dai Giunti mostra nel riquadro inferiore del frontespizio lo stesso Galeno, intento a procedere nella vivisezione di un maiale disteso sul tavolo settorio, alla presenza del patrono Boeto, del filosofo Eudemo, e di altri illustri spettatori [Fig. 1]. Tale immagine, che vide la luce ben due anni prima che l'iconografia vesaliana del *De humani corporis fabrica* si affermasse, si pone altresì come significativa anticipazione dell'iconografia anatomica rinascimentale, sebbene tanto nel frontespizio della *Fabrica* di Vesalio (1543) sia in quello del *De re anatomica* dell'allievo e rivale Matteo Realdo Colombo (1559), siano evidenti una composizione più complessa e – fatto culturalmente assai rilevante – alla vista pur sempre cruda, ma di profilo, di una dissezione ani-

*locis affectis*. L'anatomia può servire al medico che cerchi nelle dissezioni le premesse dei sillogismi fisiologici. Per questo fine Galeno seleziona tra il materiale anatomico su molti animali la parte che può servire per il *De usu partium*», GALENO [2002], vol. I, pp. 49-51.

<sup>34</sup> MANZONI [2001], p. 9.

male, si sostituisce quella, laicamente irriverente e in primo piano, di un cadavere umano a viscere aperte [Figg. 2-3].

Per tutta questa serie di ragioni, dunque, le *Administrationes* rivestono nei primi decenni del XVI secolo un valore assoluto, in un crescendo di interesse che si protrae ben oltre la metà del secolo e che, come più avanti cercheremo di dimostrare, si intensifica in concomitanza con le scoperte di Vesalio. Insieme all'interesse suscitato, tuttavia, l'opera preparò ben presto anche il declino dell'autorità di Galeno, almeno in campo anatomico. Fu tuttavia solo da una restituita lettura dei *Procedimenti anatomici* e dalla fortuna editoriale di opere prima sconosciute che egli tornò ad essere letto, messo alla prova come scienziato e, proprio per questo, criticato.

### 1.3 LA FORTUNA DI GALENO:

#### DIFFUSIONE DEI TESTI MEDICI E PSICOLOGICI NEL CINQUECENTO

L'effettiva diffusione dei testi galenici può costituire un valido punto di partenza per definire l'influenza esercitata dall'autorità di Galeno nel '500 ed il quadro culturale entro cui tale influenza operò. A tal fine ci serviremo dell'importante lavoro di ricerca svolto da Richard J. Durling nel *A chronological census of Renaissance editions and translations of Galen*, del quale offriremo nelle pagine seguenti un'indicizzazione ed una periodizzazione cronologica<sup>35</sup>.

Nell'impossibilità di fornire un inquadramento sistematico di tutte le opere galeniche, ne prenderemo in esame soltanto un campione, relativo agli ambiti *a) costituzionale, b) anatomico, c) fisiologico,*

<sup>35</sup> DURLING [1961], pp. 250-296. Sulla ricezione di Galeno nel Rinascimento, si può vedere anche DOMINGUES [2004], pp. 163-186. Per le edizioni del *Quod animi mores* si è tenuto presente anche SAVINO [2010] e [2011].



Figura 2

ANDREA VESALIO  
*De humani corporis fabrica*  
 (Basilea 1543)



Figura 3  
MATTEO REALDO COLOMBO  
*De re anatomica*  
(Venezia 1559)



d) *localizzazionista*, e) *terapeutico*<sup>36</sup>, cui corrispondono le seguenti edizioni [TABELLA 1]:

- a) *De temperamentis* e *De inaequali intemperie*, sigla T;
- b) *Anatomicae administrationes*, sigla AA,  
*De usu partium corporis humani*, sigla UP;
- c) *De naturalibus facultatibus*, sigla NF;
- d) *De locis affectis*, sigla LA;
- e) *De methodo medendi*, sigla MM.

Degna di nota è la somiglianza tra lo schema qui descritto e quello fornito da Girolamo Fabrici d'Acquapendente nella prefazione al *De voce sive de laryngis dissecti historia* nel suo trattato *De visione, voce, auditu*. Definendo il metodo anatomico e le sue autorità di riferimento, l'anatomista circoscrive infatti anche quelle modalità di classificazione che, come altrettante aree geografiche, individuano i campi di indagine sui quali vertevano la didattica e la prassi medica durante il Cinquecento. Sono in tutto tre: la *dissectio organi* o *historia*, l'*actio* e l'*utilitas*<sup>37</sup> e ad esse vengono fatte corrispondere altrettante opere di Aristotele e Galeno.

<sup>36</sup> La classificazione adottata tiene conto del criterio tipologico proprio della medicina galenica così come evidenziato da Marco Tullio Malato, che distingue in essa non meno di sei motivi tematici: il motivo sintomatico e quello patocronico, il motivo localicista e quello etiologico, il motivo prognostico e quello costituzionale, GALENO [1972], p. XLII.

<sup>37</sup> AQUAPENDENTE [1600], *De visione* cit., *Praefatio* cit., [c. 1r]: «Diu igitur multamque in hac cogitatione defixus, quam potissimum in hoc negotio methodum sequi oporteret; tandem illam statui esse optimam convenientissimamque; ut uniuscuiusque organi primo prosequamur dissectionem seu historiam; deinde actionem; postremo utilitates: ut ita notitiam organorum totam, hisce tribus veluti membris comprehensam exhibeamus».

SCHEMA DELLE EDIZIONI DELLE OPERE DI GALENO NEL CINQUECENTO

TABELLA 1. Schema cronologico delle edizioni delle principali opere mediche e anatomiche (\*)

	1500-1524	1525-1540	1541-1555	1556-1570	1571-1585	1586-1599
<b>T</b>	<b>8</b> (4 <sub>s</sub> )	<b>17</b> (11 <sub>s</sub> )	<b>12</b> (10 <sub>s</sub> )	<b>5</b> (4 <sub>s</sub> )	<b>1</b>	<b>5</b>
<b>AA</b>	-	<b>3</b> (3 <sub>s</sub> )	<b>4</b> (2 <sub>s</sub> )	-	<b>2</b> (2 <sub>s</sub> )	-
<b>UP</b>	<b>1</b>	<b>5</b> (4 <sub>s</sub> )	<b>5</b> (5 <sub>s</sub> )	<b>1</b> (1 <sub>s</sub> )	-	-
<b>NF</b>	<b>3</b> (2 <sub>s</sub> )	<b>4</b> (2 <sub>s</sub> )	<b>7</b> (7 <sub>s</sub> )	<b>3</b> (3 <sub>s</sub> )	-	<b>3</b> (2 <sub>s</sub> )
<b>LA</b>	<b>4</b> (3 <sub>s</sub> )	<b>7</b> (5 <sub>s</sub> )	<b>11</b> (4 <sub>s</sub> )	<b>4</b> (4 <sub>s</sub> )	-	<b>2</b> (2 <sub>s</sub> )
<b>MM</b>	<b>3</b> (1 <sub>s</sub> )	<b>16</b> (14 <sub>s</sub> )	<b>7</b> (7 <sub>s</sub> )	<b>4</b> (4 <sub>s</sub> )	<b>1</b> (1 <sub>s</sub> )	<b>6</b> (6 <sub>s</sub> )

TABELLA 2. Schema cronologico delle edizioni delle principali opere psicologiche (\*)

	1500-1524	1525-1540	1541-1555	1556-1570	1571-1585	1586-1599
<b>PDC</b>	-	<b>4</b> (1 <sub>s</sub> )	<b>4</b> (1 <sub>s</sub> )	<b>2</b> (2 <sub>s</sub> )	-	<b>3</b> (3 <sub>s</sub> )
<b>PHP</b>	-	<b>4</b> (2 <sub>s</sub> )	<b>6</b> (1 <sub>s</sub> )	<b>2</b> (1 <sub>s</sub> )	-	-
<b>QAM</b>	-	<b>4</b> (1 <sub>s</sub> )	<b>2</b>	<b>3</b> (1 <sub>s</sub> )	-	<b>1</b> (- <sub>s</sub> )

\* Le cifre in grassetto indicano, per ciascun periodo, il totale delle edizioni della corrispondente opera; le cifre tra parentesi indicano il numero delle edizioni in forma singola o in silloge con non più di tre testi (s).

Ascritte al primo gruppo sono una sola opera di Aristotele, l'*Historia animalium*, e ben cinque di Galeno, il *De anatomicis administrationibus*, il *De dissectione nervorum*, il *De dissectione venarum arteriarumque*, il *De dissectione uteri* (o *vulvae* come scrive l'Acquapendente) e il *De dissectione vocalium instrumentorum*<sup>38</sup>. Ascritte al secondo gruppo sono due opere di Aristotele, il *De anima* e il *De generatione animalium*, e tre di Galeno, il *De facultatibus naturalibus* – (o *animalibus* come scrive Acquapendente), il *De placitis Hippocratis et Platonis* e il *De motu musculorum*<sup>39</sup>. Ascritte al terzo gruppo sono un'opera di Aristotele, il *De partibus animalium*, e tre di Galeno, il *De usu partium*, il *De usu pulsuum* e il *De usu respirationis*<sup>40</sup>.

Un confronto tra il nostro schema e quello da Acquapendente trova un limite nella ragione che informa la suddivisione delle opere di Ga-

<sup>38</sup> Ivi, [cc. 1r-v]: «Quod enim ad primam partem attinet, quam Dissectionem, seu Historiam esse volumus; est ea apud Aristotelem in decem libris de Historia animalium: apud Galenum in novem de administrationibus Anatomicis: item de dissectione nervorum, venarum, arteriarum, vulvae: praeterea de vocalium instrumentorum dissectione».

<sup>39</sup> Ivi, [c. 2]: «Secundum vero, quae organi tractat actionem; in Aristotele quidem nobis exhibet libri tres de Anima, et quinque de Generatione Animalium; in Galeno autem tres de Facultatibus Animalibus; septem de placitis Hippocratis et Platonis: item duo de motu Musculorum. Erat hac et in aliis libris, quia iniuria temporum interciderunt; ut de Visione, de Voce, de motu Thoracis et Pulmonis, de Respiratione».

<sup>40</sup> Ibidem: «Tertia porro, quae organi utilitates cum totius, tum etiam partium persequitur; in Aristotele respondent libri quattuor de partibus Animalium: in Galeno magnum illud opus de usu partium decem et septem libris comprehensum; item de usu pulsuum, et de usu respirationis». Per il significato dei termini *historia*, *actio*, *utilitas*, si veda, in particolare, STRAISI [2004], pp. 65-66: «Tuttavia, l'aristotelismo di Fabrici fu modificato in parecchi modi. Uno è la presenza simultanea dell'influenza di Galeno, come risulta evidente dall'elenco di libri che offrirono il modello per la triplice divisione dell'opera sulla struttura e la funzione degli animali in *historia*, *actio* e *utilitas*. Per *historia* egli intendeva la dissezione e la conseguente descrizione delle parti del corpo. *Actio* era il modo in cui la parte funzionava attraverso i poteri dell'anima sensibile o vegetativa o le varie facoltà o virtù. *Utilitas* era il risultato finale della funzione (parlare, udire o vedere, ad esempio)».

leno da parte di quest'ultimo, improntata a interessi didattici principalmente in ambito anatomico (o al più descrittivo, come nella prefazione del *De visione, voce, auditu*), e in questo senso implica quindi una ricognizione più dettagliata degli altri ambiti, come tali analizzati nelle TABELLE 1 E 2.

Mentre le opere del primo gruppo appaiono veri e propri capisaldi della medicina classica, le *Administrationes* e il *De usu* rappresentano, invece, modelli ai cui rispettivi impianti teorici e metodologici si richiameranno tutte le più importanti opere di anatomia dei secoli XIV-XVI, ad iniziare dalla *Anothomia* di Mondino (1316), sino almeno alle *Observationes anatomicae* di Gabriele Falloppia (Venezia 1561). Oltre alla diffusione delle opere prettamente mediche, un esame specifico abbiamo riservato ai testi di carattere morale e psicologico. Sebbene Galeno non sempre avverta il contenuto di tali opere come tale – o comunque non con continuità – definiamo opere dalla tematica morale e psicologica il *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur* (QAM), il *De animi cuiuslibet peccatorum dignotione et curatione* (PDC)<sup>41</sup> e, per quanto riguarda il supporto sperimentale delle tesi in esse sostenute, il *De placitis Hippocratis et Platonis* (PHP) [TABELLA 2].

Da un primo confronto dei dati, appare con evidenza come la continuità della fortuna medica di Galeno fosse garantita prevalentemente dalle opere costituzionali appartenenti al gruppo (T), le quali contano da sole un totale di 48 edizioni di cui 29 singole<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> Come nota Martino Menghi, GALENO [1984], p. 14, n. 9 e, nel testo della traduzione, p. 95, n. 1, il *Quod animi mores* e il *De cuiuslibet peccatorum dignotione et curatione* rappresentano le uniche opere morali di Galeno conservate nell'originale greco. Una terza opera, che Galeno cita nel *De libris propriis*, dal titolo *Sui costumi* (Περὶ ἠτῶν) è giunta soltanto attraverso un sunto in arabo analizzato attentamente da WALZER [1949] e [1954].

<sup>42</sup> Seguendo quello che è l'inquadramento generale delle opere fornito dallo stesso Galeno nell'*Ars medica*, GALENO, AA, K I; 37, 407-408, al gruppo delle opere di medicina costituzionale appartenerebbero anche il *De bono habitu* e il *De optima corporis nostri constitutione*. Tenendo

Questa netta prevalenza di un ambito sull'altro si spiega in parte con il fatto che Galeno stesso aveva dedicato maggiore attenzione in fisiologia al motivo costituzionale, sistematizzando, da un lato, la tradizione ippocratica e contribuendo, dall'altro, all'integrazione della stessa con opere di rilievo anche pratico. La fisiologia costituzionale presenta, infatti, il quadro eziologico delle malattie, fornisce criteri d'interpretazione dei sintomi e permette di spiegare processi complessi legati alla specificità del vivente, da quelli più semplici (nutrizione, crescita) a quelli più complessi (movimento, sensibilità ed emotività): essa ha, dunque, una valenza teorica universale che ben si accorda con il compito filosofico e culturale che Galeno rivendica per il medico. In ogni caso la fisiologia ha avuto nella tradizione galenica un accento superiore a quello della stessa pratica chirurgica che – come ricorda Berengario da Carpi – rappresenta in medicina «un lavoro manuale, lo strumento ultimo, difficile e impegnativo più di ogni altro, sicuramente il più terrificante»<sup>43</sup>. Non è dunque casuale che l'altro polo della fortuna rinascimentale di Galeno sia costituito dalle opere terapeutiche e localizzazioniste: il *De methodo medendi* (MM), che conta 37 edizioni di cui 32 singole, e il *De locis affectis* (LA), con le sue 28 edizioni di cui 18 singole. Alle 28 edizioni del *De locis affectis* (LA) fanno seguito a loro volta le 20 edizioni del *De naturalibus facultatibus* (NF), delle quali 16 singole, mentre opere di interesse anatomico quali le *Anatomicae administrationes* (AA) e il *De usu partium* (UP) contano rispettivamente solo 9 edizioni di cui 7 singole e 12 edizioni, di cui quelle singole – in tutto 5 – si concentrano nell'arco degli anni 1525 e 1555. Anche in questo caso, la predile-

conto anche di questi titoli, il totale delle edizioni ascritte al gruppo (T) ammonterebbe 87 di cui 55 singole.

<sup>43</sup> BERENGARIO [1518<sup>r</sup>], f. 78v: «Arduum ac magnum omne ac fere horrendum quod est in medicina opus manuale ultimum medicinae instrumentum appellatum aggredimur».

zione di un'opera rispetto all'altra può essere individuata nella vicinanza all'approccio esplicativo o comunque teorico del *De usu*, rispetto a quello più specificamente descrittivo dei procedimenti anatomici. Come noto, il *De usu partium* matura in continuità con il *De partibus animalium* di Aristotele – insieme al quale, come visto, è citato da Fabrici d'Acquapendente –, di cui intende non solo proseguire l'intento, ma anche colmare le lacune, alla luce di un unico, grande progetto di spiegazione teleologica del corpo umano, svolta in tutte le sue parti, ad iniziare dalla celebre descrizione della mano che apre il primo dei diciassette libri del trattato.

#### 1.4 DECLINO E RINASCITA

Anche se uno specifico interesse editoriale e scientifico per le *Anatomicae administrationes* crebbe in relazione e in confronto a quello della *Fabrica*, la denuncia vesaliana degli errori in esse contenuti determinò una loro altrettanto rapida decrescita, così che alla lettura di quest'opera imponente, ma piena di gravi fraintendimenti, venne fortunatamente sempre più sostituendosi la pratica diretta sul tavolo settorio. Lo stesso Vesalio fu, in ogni caso, testimone ad un tempo volontario ed involontario di questo *galenic revival* cinquecentesco. Evidenziando gli oltre duecento errori delle *administrationes*, egli finì con il vestire suo malgrado la fama di galenista. Essa fu per lui molto più che una malevola illazione, dal momento che la sua formazione era maturata direttamente sulla traduzione dei *Procedimenti* galenici (proseguita, dopo quella del suo maestro Günther von Andernach, per l'edizione Giunti a partire dal 1565<sup>44</sup>). Come medico

<sup>44</sup> Vesalio figura, infatti, come *expurgator* delle edizioni giuntine che integrarono la versione latina delle *Administrationes* curata da Günther di Andernach. In tal senso, l'indice delle opere di GALENO [1565<sup>1</sup>], alla voce *Anatomicae administrationes* recita: *De anatomicis administrationibus libri novem, ab Iohannem Andernaco olim latinitate donati, et post diligentissimas Andre-*

umanista egli fu – per dirla con il suo allievo Gabriele Falloppia – avido di letture galeniche a tal punto da ricercarne i testi in tutte le biblioteche, senza tuttavia avvertire la necessità di sottoporsi acriticamente alla loro autorità<sup>45</sup>. Dal punto di vista scientifico, invece, egli finì col guadagnarsi l'epiteto, certamente poco lusinghiero, di cieco guidato da un altro cieco (*caecus caecum duxit*), rivoltogli da Girolamo Cardano per aver privilegiato, proprio nella *Fabrica*, la rappresentazione risolutiva, tipica delle galeniche *administrationes*, a quella compositiva, legata invece alla più antica tradizione del *De usu*<sup>46</sup>.

*ae Vesalii Bruxellensis, et aliorum quoque castigationes, ad graecorum exemplarium fidem aliquot in locis denuo expurgati.*

<sup>45</sup> FALLOPPIA [1561'], cc. 3v-4r: «Quoniam uti Vesalius non in scholis quidem vivae vocis auditor, sed in musaeo (quia librorum omnium qui ab ipso scripti sunt eluo eximius fuerit) Galeni discipulus factus non ipsius auctoritate deterritus est, quin plurim arti adderet, quae a preceptore eius praetermissa erant [...]». L'affermazione di Falloppia si riferisce alla possibilità di correggere l'autorità e di esaminarla alla prova dei fatti emersi attraverso l'anatomia ed è una rivendicazione di autonomia dallo stesso Vesalio. In effetti, così come Vesalio ha corretto gli errori di Galeno, pur essendone discepolo fedele, allo stesso modo Falloppia, costretto dalle evidenze anatomiche, emenderà quelli di Vesalio, con animo libero da acrimonia.

<sup>46</sup> CARDANO [1663]<sup>10</sup>, *Proemium*, f. 132: «atque hunc ordinem ferme sequutus est Vessalius: verum praeposuit sectionem musculorum, venarum et arteriarum sectioni sequutus Galeni auctoritatem I. Anatomicarum aggressionibus, cap. 2 atque ita caecus caecum duxit». La questione del galenismo di Vesalio, almeno così come posta dal Cardano, si limita effettivamente all'approccio epistemico privilegiato dall'anatomista fiammingo. Cardano sottolinea infatti come Vesalio, rifacendosi di fatto alla visione «risolutiva» esposta dai *Procedimenti anatomici*, perda di vista però quella compositiva, rappresentando organi, tessuti, ossa e muscoli in modo isolato, piuttosto che per dissezione dall'intero, come ad esempio avviene ancora nelle tavole anatomiche di Mondino de' Liuzzi o di Berengraio da Carpi. L'idea degli scheletri animati, che tanto ha impressionato la critica moderna, doveva dunque lasciare del tutto indifferenti i medici rinascimentali che, *exceptis excipiendis*, vedevano in Vesalio una sorta di Galeno sotto mutate sembianze. In ultima istanza, dunque, deve essere notato come sia Cardano che Vesalio guardino allo stesso autore in maniera differente: privilegiando l'analisi, Vesalio riesce a cogliere tutta la portata e novità delle *administrationes* di Galeno, mentre Cardano rimane fedele alla tradizione compositiva medievale.

Questo *galenic revival* della seconda metà del XVI secolo non fu dovuto unicamente alla restituita familiarità dei medici dell'epoca con le dimostrazioni e gli esperimenti proposti da Galeno nelle sue opere anatomiche. Essa, in certo senso, giustificava un nuovo clima che, pure in continuità con le *auctoritates* classiche, si profilava sempre più nitido all'orizzonte e che, prima ancora che sperimentale, poteva dirsi culturale e spirituale, in senso lato. In effetti, Galeno costituì – unitamente ad Aristotele – un riferimento anche per le metodologie d'indagine, per la capacità di coniugare dati della ricerca e teoria, come pure per l'analisi delle procedure logiche della medicina. Lo stesso Harvey, le cui ricerche contribuirono non poco alla delegittimazione della sua autorità, ne parlava senza retorica in termini di *vir divinus* e *pater medicinae*<sup>47</sup>. L'autorità e la figura di Galeno continueranno in questo senso a costituire per tutto il Rinascimento una garanzia teorica: anche quando le osservazioni riscontrate contraddicevano questa o quella sua affermazione, ad essere chiamato in causa non era tanto il prestigio intellettuale dell'uomo, ma la correttezza di un metodo di osservazione e spiegazione che era universalmente condiviso<sup>48</sup>.

le, legata all'impostazione del *De usu partium*. Come già più volte accennato, a Galeno, potevano in effetti essere fatte risalire entrambe le correnti di pensiero che nel pergameno si mantengono perfettamente coerenti, essendo metodologicamente l'una l'inverso dell'altra. Per la questione Vesalio-Cardano si veda da ultimo LAURENZA [2003], pp. 82-92; 101-113.

<sup>47</sup> HARVEY [1628], pp. 39-40.

<sup>48</sup> L'atteggiamento dei galenisti può, dunque, considerarsi ispirato più ad una forma di cautela metodologica, che non ad una ingenua forma di credenza nell'autorità, come suggerito da Andrea Carlino, CARLINO [1994], pp. 252-254. Posta in termini di semplice 'credenza' e 'subordinazione all'autorità', in effetti, l'interpretazione del galenismo fornita da Carlino risulta fuorviante, basata, com'è, su due ordini di ragioni che non hanno in sede storica alcun riscontro significativo. Le novità dalla *Fabrica* vesaliana, infatti, seppure eclatanti, si inseriscono ancora tutte entro la cornice metodologica del galenismo – e la pratica medica del Vesalio galenista ne è la conferma patente – poiché ogni 'mutamento di paradigma', per dirla con Thomas Kuhn, richiede un cambiamento nella teoria e nelle relazioni teoriche che forniscono il riferimento concettuale



Va detto, in fine, che l'influenza ed il peso delle dottrine galeniche si riscontrarono anche in ambiti del sapere come la psicologia e la teoria della conoscenza nei quali, ad una prima analisi, difficilmente si sarebbe potuto sospettare un loro diretto raggio di azione. Ciò avvenne per due ordini di ragioni, diverse ma coerenti tra loro; la prima è data dal fatto che, dinanzi al proporsi di quesiti di carattere meramente speculativo sul carattere dell'anima razionale (mortalità/immortalità, formazione ed immissione esterna dell'anima razionale nel feto), Galeno riconduce la discussione all'ambito oggettivo dell'analisi anatomica che vale per lui quale fondamentale criterio guida<sup>49</sup>; il secondo è di carattere culturale e matura in continuità con il programma di formazione del medico, che contemplava discipline quali l'etica, la logica e la filosofia, affinché il miglior medico fosse anche filosofo (*quod optimus medicus sit quoque philosophus*).

#### 1.5 DOMINI DI CONFINE: L'IMMAGINE DEL CORPO

Fu dunque su questo comune terreno di competenza tra filosofia e medicina che sorsero le interminabili discussioni tra filosofi e medici, laddove *il Filosofo*, Aristotele, ed *il Medico*, Galeno, avevano assunto posizioni divergenti. Sebbene tentativi di conciliazione non fossero mancati durante tutto il Medioevo, ad iniziare dal *Canon* di Avicenna, attraverso il *Colliget* ed i commenti alle opere biologiche di Aristotele fatti da Averroè, per concludersi – almeno in una prima fase – con il *Conciliator controversiarum quae inter philosophos et medicos versantur* di Pietro d'Abano (1303), le *querelles* ebbero nuova fioritura durante il Rinascimento – il *Contraddicentium medicorum liber*

della sperimentazione, e nulla di tutto ciò si trova di fatto in Vesalio o negli anatomisti successivi, almeno sino ad Harvey.

<sup>49</sup> GALENO, *LA*, lib. I, cap. 1 e lib. III, cap. 7, K VIII, 168; v. inoltre BALLESTER [1988], p. 128.

(Venezia 1545) di Cardano è uno dei tanti esempi – e, benché talvolta si rivelassero causidiche e astruse, la loro diretta conseguenza fu di contribuire a consolidare una *koiné dialektos* del linguaggio medico-filosofico che, nei primi decenni del XVI secolo, si manifestava in un paritetico coesistere di teorie fisiche e metafisiche di origine greca, araba e cristiana.

Tale clima era destinato, tuttavia, a mutare nel breve volgere di pochi decenni. In particolare, esso divenne sempre più attivo allorché, sul finire del secolo, con le scosse inferte dalla *Fabrica* di Vesalio, prima, e dal *De re anatomica* di Colombo, poi, inizia a vacillare l'autorità di Galeno. Proprio laddove il fronte dei galenisti sembra destinato a spezzarsi e a cedere il passo a quello degli aristotelici, ecco che le questioni sopite tornano ad essere poste in una luce affatto nuova, radicata nell'interesse tutto rinascimentale per l'anatomia e lo studio della forma. Dinanzi alle conquiste dell'anatomia, la psicologia dei tomisti è costretta a mettere in discussione le sue certezze trascendenti e a fare i conti con una nuova rilevanza del corpo che essa aveva ignorato. L'anima allora si materializza, come la parti cui dà vita. L'attività di un organismo è definitivamente posta in diretto e concreto contatto con quelle parti del corpo che divengono oggetto della ricerca anatomica. La divisibilità della materia, la sua capacità di circoscrivere e delimitare lo spazio, diviene un principio non più esclusivamente riservato alle parti del corpo, cosicché, se l'anima *astratta, immateriale e immortale*, non può essere studiata che *filosoficamente*, i suoi effetti sono però *materialmente e anatomicamente* visibili sul corpo; un corpo in cui l'anima vive, gioisce, soffre e si ammala. Questioni da tempo sopite, quali quelle relative alla distinzione reale delle potenze dell'anima o alla loro derivazione dal seme<sup>50</sup>, divengono problemi aperti proprio perché la loro discussione non si pone più in un astratto

<sup>50</sup> Il riferimento è, anzitutto, a l'opera di Francisco de Toledo, oggetto della nostra analisi nel capitolo seguente, in cui la totalità di queste problematiche è affrontata e discussa; TOLEDO [1591], *In librum secundum*, cap. 2, quaest. 4-5, pp. 175-191; cap. 4, quaest. 9-11, pp. 227-244.

clima intellettualistico. Similmente a quanto avviene per il corpo, è quindi aperta la strada ad un'anatomia degli ingegni e ad una fisiologia delle facoltà mentali. Ed è sempre in questo clima che, esaurito l'eccesso a volte esasperatamente critico di Vesalio e rimasta viva nei successori l'esigenza di integrare il sapere antico con quello dei *novatores*, matura il progetto ambizioso di Gabriele Falloppia, volto a realizzare un atlante comparato di anatomia umana ed animale tale da abbracciare «l'intero sapere anatomico in tutti i suoi particolari», con illustrazione dell'uomo e della scimmia «per rendere più comprensibili i dogmi di Galeno»<sup>51</sup>. Progetto che resterà però incompleto – come del resto quello cronologicamente successivo di Fabrici d'Acquapendente –, per la prematura scomparsa del suo promotore.

Sono queste, dunque, le cifre peculiari del nuovo clima di fine secolo, dell'anatomia post-vesaliana, in cui è l'anima ad essere immagine del corpo e tra uomo ed animale (non più per comodità operativa, come già nell'anatomia galenica, ma per maturazione teorica), il confine si fa ambiguo, a tratti evanescente.

«In sintesi» – ha scritto Luciano Bonuzzi – «alla metà del '500, mentre il modello umorale è ancora valido ed infalsificato, lo sviluppo dell'anatomia ha aperto nuove prospettive nello studio dell'uomo. Il corpo ha ormai riacquistata la plasticità cara agli antichi mentre

<sup>51</sup> FALLOPPIA [1561], cc. 6r-v: «Postremo a te quoque peto, quod mihi liceat uti brevi oratione, et quasi per capita haec recensere: praecipue cum volumen anatomicum moliar, in quo anatomem integram complectar, atque minutissima quaeque ad hanc artem pertinentia. Illud erit quamplurimis figuris exornatum, quae corpus humanum, et simias etiam, ut Galeni dogmata faciliora sint, expriment. Neque hae imagines solum eiusdem generis partes, ac similes inter se continebunt, sed etiam diversis ex classibus inter se simul complicatas, veluti in ipsomet corpora humano connectuntur indicabunt». Mentre quello di Falloppia rimase sulla carta, l'analogo progetto di Fabrici d'Acquapendente fu destinato a sorte migliore, sebbene neppure esso poté definirsi in un quadro unitario, dato l'attitudine di Fabrici a pubblicare in tarda età e, comunque, solo dopo il 1600. Del *Theatrum omnium animalium*, da lui ideato, sono rimaste unicamente le *tabulae pictae* conservate presso la Biblioteca Marciana di Venezia (rari 110.1-120.10), che verranno discusse nell'ultimo capitolo ed illustrate nell'appendice.

nell'atemporalità di un sapere antropologico tutto volto alla trascendenza è subentrato il tempo della biologia, come rilevano il movimento delle figure a tutto tondo di Vesalio, le ricerche embriologiche che denunciano la fatalità del divenire, l'artificio metodologico dell'anatomia comparata che non si rivolge all'animale come ad un mero sostituto dell'uomo ma se ne serve per produrre mutevoli analogie e confronti ardi»<sup>52</sup>.

Per una strana inversione, mentre il filosofo sembra costretto a materializzare l'anima sotto il peso delle parti del corpo che essa sostiene, il medico si fa in certo senso più spirituale. La corporeità assume valenza morale e la massima "conosci te stesso" (γνῶτι σεαυτὸν, *nosce te ipsum*) diviene il motto del quale l'anatomista si appropria, al pari del filosofo morale, per indicare la dimensione spirituale del corpo che egli studia. Il piacentino Giulio Casserio (ca.1552-1616), allievo e poi successore a Padova di Girolamo Fabrici da Acquapendente, ne offre un saggio autorevole, appropriandosi a suo modo, nel *Pentaestheseion*, della teleologia galenica del *De usu partium*:

Dal gradito studio dell'anatomia, serenissimo principe, si riversano a noi, come da un fonte piacevolissimo ed assolutamente salutare, due ruscelletti che hanno in se stessi un che di cristiano e di divino quasi; l'uno conduce alla conoscenza di Dio, l'altro a quella di noi stessi. Alla conoscenza di Dio, certamente, <ci conduce> quando il vigore della mente umana, rinchiuso nei suoi saldi e piuttosto angusti limiti, giudica, a partire da una certa proporzione esistente nelle cose create, l'esistenza di un creatore e si affanna a misurarne l'essenza infinita, la straordinaria potenza congiunta a sapienza, a bontà imperscrutabile e ad altri cosiddetti attribuiti. Rispetto poi alle cose che debbono essere conosciute, e che questo universo contiene in sé stesso, nulla ai nostri occhi può presentarsi più degno dell'uomo, la cui perfetta e accurata contemplazione, in

<sup>52</sup> BONUZZI [1987-88], pp. 11.

riferimento al corpo, è oggetto dell'anatomia. Basta soltanto volgere gli occhi intorno. Ecco che il volto, elevato al cielo, indica al tempo stesso la necessità di elevare l'animo alle cose celesti ed immortali, lasciando lo squallore terreno alle bestie prone. Ecco ancora da ammirare l'aspetto e figura esteriore, così diversa da quella degli animali, nella quale lo splendore dell'archetipo divino rifugge tanto perfettamente che persino un cadavere esanime incute nell'animo di colui che lo osserva un certo pio terrore. Perché ciò avviene? Per quale ragione (cosa nota, ma che nondimeno suscita stupore) nell'infinito numero di specie che abita l'intero mondo, non se ne trova alcuna che, per aspetto, sia esattamente simile ad un'altra? Volgi e rivolgi, se ti è gradito, le pagine interne e quelle più celate di questo codice umano: qual'è, di grazia, quel Trace, quale quel fungo o quell'albero che non viene mosso e colto da ammirazione? Ammira allora le parti <del corpo>, anche quelle più piccole, per la varietà, per il loro naturale temperamento, l'ingegnosa loro composizione, la debita quantità, la forma adeguata, l'ordine regolare, la mutua corrispondenza, questa <loro> amichevole concordanza in un dato sistema, tale che, quando una parte soffre l'altra immediatamente la segue, come se l'intero <organismo> si addolorasse. E non vi è parte alcuna del corpo, per quanto minima, che non abbia la sua funzione duratura ed il suo uso molteplice. Da questo governo di tutte le cose, l'uomo fu chiamato *mikrokosmon* e compendio del mondo. Nessuno, dunque, che non sia un *atheos*, manca di riconoscere l'artefice di una così straordinaria creatura, di accettarlo e venerarlo. <E non> si diffonde ormai l'altro ruscello, mentre l'anatomia imprime egregiamente quel <famoso motto> *gnōti seautòn*, convincendoci con la fragilità propria del genere umano, posta dinanzi agli occhi, a deporre elmi e fasti e a praticare quella cura del nostro corpo, grazie alla quale manteniamo una mente sana in un corpo sano?<sup>53</sup>

<sup>53</sup> CASSERIO [1610], *Praefatio* [carte non numerate, cc. 1r-v]: «Ex iucundo Anatomes Studio, Serenissime Princeps, velut amoenissimo, longeque saluberrimo fonte, gemini potissimum ad nos redundant rivuli, qui Christianum quid, et pene divinum in se continere videntur; Unus ad Dei, alter ad nostri cognitionem perducit. Dei quidem: dum certis suis, iisque angustis satis cancellis inclusus humanae mentis vigor, ex rebus conditis proportione quadam conditorem

L'anatomia rivendica, dunque, la propria competenza in campo morale, rimette in discussione i presupposti dello studio dell'anima ed insegna all'uomo rinascimentale a scoprire se stesso come volume ripiegato, microcosmo e *compendium mundi*, le cui pagine il medico studia e descrive. Il legame tra filosofo e medico si fa quindi più stretto, ma è importante comprendere di che rapporto si tratti e su cosa esso verta esattamente.

Da un punto di vista generale, questo scambio di ruoli tra filosofo e medico traduce l'analogia esistente tra anima e corpo, tra interno ed esterno e tra macrocosmo e microcosmo, metafore tutte che informano l'epistemologia rinascimentale del *signum*, trovando il loro nodo teorico nella semiotica medica e declinandosi poi nella fisiognomica e

aestimat, eiusque infinitam essentiam, potentiam immensam cum sapientia, et bonitate imperscrutabili coniunctam, aliaque attributa ita dicta quasi metiri satagit. Eorum autem, quem universum hoc ambitu suo continet, HOMINE nihil accomodatius ad illa omnia cognoscenda sese offerre potest: in cuius contemplatione exquisita, et accurata, si CORPUS respicias, versatur ANATOMIE. Externis duntaxat levem oculorum da operam. Ecce tibi erectum ad coelum os; animus insimul ad coelestia, et immortalia, terreno squallore brutis relicto pronis, elevandum subindicans. En tibi admirandam, et a bestiis alienissimam faciem figuramque externam: in qua adeo luculenter divini archetypi iubar refulget, ut vel exanime cadaver spectatoris animo nonnihil pii terrores iniiciat. Quid? quod in tot myriadibus (Vulgatum quidem, at ad stuporem perpendum) nemo alteri faciem exquisite similis reperiatur? Interiores, et abstrusiores magis codicis huius humani paginas si voluere libet, et revolvere; quis amabo Trax ille, quis fungus et stipes ille, qui non movetur, et admirationis ictu non percutitur? Hic mira varietate partes, et particulae, harumque naturalis temperies, compositio artificiosa, quantitas debita, forma decens, ordo concinnus, nexus mutuus, et tam amica in unum quoddam systema conspiratio, ut una patiente condoleat illico altera, immo totum veluti lugeat. Atque omnino nulla est in corpore portiuncula, cui non sua delegata sunt munia perpetua, ususque multiplex. Ex qua omnium administratione, hominem μικρόκοσμον, mundique compendium appellitavere. Nemo ergo nisi ἄθεος quispiam tam praestantis creaturae opificem non agnoscit, suscipit, veneratur. Alter iam <nonne> rivulus sese diffundit, dum illud γνῶτι σεαυτὸν egregie inculcat Anatomie? suadens fragilitate humani generis ob oculos posita, cristas et fastum exuere, eamque corporis nostri curam suscipere, qua sanam mentem in corpore sano retineamus».

nella *signatura rerum* di ascendenza paracelsiana. Da un punto di vista particolare, invece, il medico rinascimentale non è più solo il testimone ampolloso dell'autorità, non si accontenta di conoscere in astratto gli esperimenti di Galeno sulle terminazioni nervose o le cavità cerebrali; desidera comprenderli, ripercorrerne il metodo sul tavolo anatomico e magari anche criticarli. Questo permette alla medicina rinascimentale di riscoprire una consapevolezza ulteriore del rapporto dell'anima con la materia del corpo, una consapevolezza anche pratica che porta a problematizzare tale rapporto alla luce di quella teoria degli *spiritus animales* che, seppure antichissima, recava in sé un carattere materialistico poi destinato a larga fortuna nella filosofia e nella medicina sei e settecentesca<sup>54</sup>.

Se è vero, come ha scritto Mirko Grmek, che «in fin dei conti, Galeno è stato superato da quelli che hanno saputo attingere alla sostanza del suo lavoro»<sup>55</sup>, alla base di quello che si sarebbe affermato come lo sperimentalismo moderno, si mantiene una continuità non solo con l'aristotelismo ma anche con il galenismo rinascimentale, quantomeno per alcuni sviluppi psicofisiologici.

In un arco temporale che copre, tra Juan Huarte e Mondino Mondini, circa cinquant'anni (1575-1622), l'atteggiamento empirista del galenismo si manifesta soprattutto nel richiamo all'induzione, ad un

<sup>54</sup> Un approccio più generale alla tematica degli spiriti medici è quello tematizzato da Daniel P. Walker, WALKER [1984], in un arco di tempo che va da Galeno a Newton, mentre un contributo più specifico è quello di Allen G. Debus, DEBUS [1984]. La storia della graduale e progressiva trasformazione del concetto di *spiritus* nella farmacopea dei secc. XVI e XVII, è stata ricostruita invece dalla studiosa tedesca Erika Hickel, che ha prospettato un interessante quadro di insieme della trasformazione semantica degli *spiritus* da entità astratte, e come tali dominio della teologia e della filosofia, ad entità concrete ottenute mediante distillazione dell'alcool. Un capitolo importante di questa storia è occupato dal pensiero degli iatrochimici paracelsiani, che rappresentano il versante opposto a quello del galenismo rinascimentale. Ciononostante, la materialità di genesi tra forme di sapere un tempo limitrofe è comunque evidenziato con forza nell'articolo della studiosa, HICKEL [1985].

<sup>55</sup> GRMEK [1996], p. 79.

sensismo fiducioso, nel frequente rifiuto di tutto ciò che la tradizione aveva accettato senza sottoporlo al vaglio preventivo della filosofia naturale o dell'anatomia. Anche attraverso l'emulazione e l'intento di perpetuarne l'opera, lo spirito degli antichi tornava a stimolare le menti dei moderni<sup>56</sup>, e se Huarte critica la fisica aristotelica prendendo le distanze anche da altre autorità dinanzi al vaglio dei fenomeni, Mondini respinge, dal canto suo, l'accettazione supina dei dogmi e dei principi generali della fisica aristotelica, sostenendo le proprie agomentazioni con un'estesa gamma di esperimenti e di dati desunti soprattutto dalla dissezione e vivisezione animali<sup>57</sup>.

Attraverso una sistematica rielaborazione della dottrina dei temperamenti e della teoria del *calore innato*, inteso a tutti gli effetti come sostanza dell'anima, un recupero sia pure critico del galenismo appare a molti naturalisti del Cinquecento – da Telesio in poi – una strada alternativa all'aristotelismo, soprattutto a quello di impostazione tomistica, in grado di decifrare meglio il rapporto tra anima e corpo alla luce delle recenti scoperte anatomiche<sup>58</sup>. Naturalmente tutto questo fermento non fu univoco, ed elementi di discontinuità con il passato continuarono a convivere con la più cieca sottomissione all'autorità. Alla contrapposizione tra le ragioni del galenismo e quelle dell'aristotelismo sottendeva, in ogni caso, una problematica precisa;

<sup>56</sup> CUNNINGHAM [1997], p. 6: «[...] I came to think that the Anatomical Renaissance as a whole ought to be seen not as a matter of the rejection of the doctrines and practices of the Ancientes who performed anatomy, but as an attempt to emulate them, and to emulate not only their methods (observation and seeing-for-oneself in dissection) but also their entire project of investigation, as those projects were understood by the sixteenth-century anatomists».

<sup>57</sup> HUARTE [1594], cap. XXI, (pt. III), ff. 357r e ssg.; MONDINI [1622], *pars prima*, cap. 5, pp. 8-15, *pars secunda*, cap. 7, pp. 206-215. Sull'anatomia dell'apparato urogenitale femminile e la possibilità della generazione per contributo di ambo i genitori, Ivi, cap. 3, pp. 261-264.

<sup>58</sup> Come sostenuto da Mirko Grmek e Owsei Temkin, tali scoperte potevano – dopo tutto – riconoscersi sotto il titolo di inveramenti tardivi ma efficaci dei metodi galenici, GRMEK [1996], p. 121 e TEMKIN [1974], pp. 152-153.



il ruolo della materia e della forma nei processi psicofisiologici e, più in generale, biologici.

Si riaprì così nuovamente un problema in verità mai sopito, quello del rapporto tra *anima rationalis* e *temperamentum*, ovvero tra *mens* e *materia*, che proprio in uno scritto di Galeno, il *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*, nelle sue traduzioni e nei suoi commenti, avrebbe avuto uno dei riferimenti più originali ed importanti. Se il versante del galenismo tardo-rinascimentale divenne, dunque, il terreno della disputa e del *velitare* – specie dopo la pubblicazione dell'*Examen de ingenios* di Juan Huarte (Baeza 1575) – ciò rappresentò un'occasione affinché tutta una serie di questioni e problemi relativi all'interazione tra processi cognitivi ed organici, tra fisiologia, psicologia ed etica venisse tematizzata con attenzione, molto prima che la 'neurofisiologia cartesiana' ne delimitasse con chiarezza caratteristiche e limiti.



## CAPITOLO SECONDO

### *L'anima: una questione fisica*

La discussione intorno ai temi rilevanti del *Quod animi mores* di Galeno si apre nel clima che abbiamo descritto come *dominio di confine* tra la tradizione medica e la tradizione filosofica. Nella fisica della prima età moderna, in ossequio al dettato aristotelico, tra *anima* e *corpo* e tra *materia* e *forma* si istituisce una stretta relazione, un'analogia ambigua che finisce in alcuni casi per diventare un'equivalenza sostanziale. Pur appartenendo ad ambiti diversi, ambedue queste classi trovano il loro comun denominatore nella fisica aristotelica, che studia le proprietà dei corpi dotati di movimento autonomo, corpi forniti, cioè, di un principio definito *psychē*<sup>59</sup>.

È in questo senso che la descrizione delle facoltà proprie dell'anima, delle operazioni e qualità che essa assume di volta in volta in relazione al corpo, è accolta e compiutamente formulata all'interno dei più importanti trattati di filosofia naturale.

<sup>59</sup> ARISTOTELE, *Ph* 192b, 8-15; *PA* 641a, 19-32; *MPh* 1014b, 18-20.

Dal *De naturalibus rebus libri XXX* di Giacomo Zabarella (Venezia 1590, lib. XXII, *De partitione animae*), al *De principiis rerum naturalium* di Francesco Vimercati (Venezia 1596, lib. II, capp. 1-9), sino al più accademico *Universae naturae theatrum* di Jean Bodin (Francoforte 1597, lib. IV, *De anima*), per non citare che alcuni tra i titoli più significativi di questa costellazione di riferimenti, è costantemente ribadita l'appartenenza dell'anima all'ambito della scienza naturale: l'assimilazione dell'anima a forma vivente, in ultima analisi, rientrava tutta nella tendenza materialista di fine secolo, per cui la psicologia era non solo dominio, ma parte stessa della fisica. L'accentuarsi dell'importanza conferita alle caratteristiche fisiche dell'anima, diviene evidente in luoghi come Padova, dove lo studio della filosofia naturale si sviluppa di pari passo con quello della medicina, così che l'assimilazione dei principali dogmi dell'aristotelismo e del galenismo si svolge in diretta continuità con la pratica sul tavolo settorio, permettendo un riscontro puntuale e critico dei testi.

## 2.1 «MENS» E «PHANTASIA»: UNA RECIPROCIÀ AMBIGUA

Testimone efficace, sebbene forse involontario, di questa progressiva identificazione può essere considerato il senese Francesco Piccolomini (1523-1606)<sup>60</sup> che nel suo commento al *De anima* di Ari-

<sup>60</sup> Francesco Carli Piccolomini era nato a Siena nel 1523. Dopo aver conseguito il dottorato in arti e medicina nel 1546 insegnò, come egli stesso ricorda, dapprima nella sua città natale (1546-48), poi a Macerata (1549-1550) e Perugia (1550-1560). Approdò infine a Padova nel 1560, dove fu chiamato alla cattedra straordinaria di filosofia naturale insieme ad Arcangelo Mercenario. Nel 1565 ottenne, in *paritate loci* con il Pendasio, la cattedra ordinaria di Filosofia naturale. Dopo un'animoso discussione ingaggiata sul III libro del *De anima* proprio con il Pendasio, e che vide la partenza di quest'ultimo da Padova, Piccolomini ottenne in *primitate loci* la carica di lettore di filosofia naturale. Numerose si susseguirono negli anni padovani le letture delle opere naturali di Aristotele (*Physica*, *De generazione et corruptione*, *De anima*, *De caelo*, *Metereologica*) cui Piccolomini affiancava del resto le lezioni private. Ritiratosi dallo Studio di

stotele (Venezia e Francoforte sul Meno 1602) si spinge sino a discutere la tesi che la *mens* rientri di fatto nel dominio delle sostanze fisiche. Questa impostazione appare in certo senso emblematica e lascia intravedere, suo tramite, questioni che vennero discusse durante l'ultimo quarto del XVI secolo presso lo *Studio* patavino.

Solitamente, in effetti, oggetto di discussione era la possibilità che l'anima nella sua interezza rientrasse nel campo d'indagine proprio del *physicus*, mentre la *mens* era preliminarmente sottratta a tale discussione, come accade ad esempio nei *Commentarii* al *De anima* aristotelico del gesuita Francisco de Toledo. L'opinione considerata da Piccolomini, invece, vincola il pensiero astratto direttamente ai *phantasmata* materiali prodotti dall'immaginazione, intesa quale strumento corporeo dell'intelletto, e prospetta per questa via l'ipotesi, in seguito tuttavia respinta, di una materialità della stessa *mens*<sup>61</sup>.

In realtà, era stato lo stesso Piccolomini nel *De humana mente* (pubblicato per la prima volta come *quinta pars* dei *Librorum ad scientiam naturae attinentium*, Venezia 1596), ad offrire una spiegazione di questa generalizzazione fisica delle proprietà della mente, sostenendo tra le varie tesi l'identificazione del termine *mens* (che traduce il greco νοῦς) con quello di *phantasia*, cui ogni rappresentazione astratta deve essere soggetta. La parte della mente contraddistinta dal ricorso alla *phantasia*, scrive Piccolomini, si definisce poi *aestimativa* o, con termine greco, ὑπόληψις<sup>62</sup>.

Padova tra il 1598 ed il 1599 fece ritorno a Siena, mantenendo ottimi rapporti con la casata dei Medici, per cui ancora scrisse in tarda età una *Istituzione del Principe*, compendio in volgare della sua prima e più importante opera, l'*Universa philosophia de moribus*. Morì a Siena nel 1606 (non nel 1604), come accuratamente stabilito da Baldini, BALDINI [1980], p. 414, a cui si rimanda per la ricostruzione dell'intera vicenda biografica del Piccolomini.

<sup>61</sup> PICCOLOMINI [1602], p. 396 e ssg.

<sup>62</sup> PICCOLOMINI [1628], lib. I, cap. 1, *De nomine mentis et connexis cum eo*, p. 1706: «Supera humanae animae portio, ob varia eius officia, variis designantur nominibus, quorum principale est, νοῦς, hoc est mens sive intelligentia, quod nomen satis est commune: nam primo dicitur de

Questa stretta connessione tra la *phantasia* e la *cogitatio* appariva ad ogni modo un'interpretazione aristotelica coerente con alcuni presupposti della medicina galenica, quale quello – sottolineato nello stesso periodo anche da Eustachio Rudio – per cui ogni lesione dell'area cerebrale che presiede alle funzioni dell'immaginazione (*imaginatio*), pregiudica inevitabilmente anche quelle della ragione (*ratio*)<sup>63</sup>. Lo stesso dicasi poi della relazione tra funzioni dell'immaginazione e della memoria le quali fungono da strumento comune delle restanti facoltà psichiche<sup>64</sup>.

## 2.2 LA «QUAESTIO AN GALENUS NEGAVERIT MATERIAM»

Sin tanto tuttavia che l'anima è concepita come forma e la materia è identificata con un sostrato unico, inerte o comunque privo di qualità, l'anima mantiene sul corpo un primato essenziale, tanto logico quanto fisico, che tale si mantiene lungo il corso della storia del-

superis coelorum mentibus. Secundo de mente hominis. Tertio descendit ad phantasiam [...]; tranfertur autem ad eam nomen mentis triplici ratione. Primo quia phantasia hominis rationi subiicitur, et ratione formari ac dirigi potest [...]. Secundo, quia in pueris, et animalibus, expertibus rationi, ea non secus praest, et ducit, ac in homine ducat mens, ut legitur in calce secundi de Anima, adeo ut, dicatur mens per analogiam et metaphoram. Tertio quia nedum circa praesentia, verum quoque circa absentia, ut mens, versatur, et varia ad libitum concipit, et format, ac ob id a veteribus non secernebatur a mente. Quarto extenditur nomen mentis ad notitiam simplicium, et habitum primorum principiorum, qui menti est aptissimus, et ad reliquos habitus perinde se habet, ac lux ad ea, quae illustrantur. [...] Mens hominis contradistincta a phantasia, dicitur ὑπόληψις, hoc est, vis existimandi, cuius in secundo De anima, 154. tres statuuntur differentiae, scientia, opinio et φρόνησις, hoc est prudentia, adeo, ut mens sit tanquam principium. Cogitatio medium, existimatio finis».

<sup>63</sup> RUDIO [1588], cap. 5, c. 17v. La relazione tra organi esterni, produzione di *phantasmata* e processo cognitivo, è ricordata invece al cap. 4, cc. 10v-12v.

<sup>64</sup> PERSONA [1602], cap. 4, p. 186. Persona tuttavia non concorda pienamente con la tesi. A suo giudizio, infatti, ad essere abolite nelle lesioni di continuità o negli squilibri temperamentali sono le operazioni che si svolgono nel cervello, non le facoltà in quanto tali; per questo aspetto tuttavia, si rinvia al capitolo ottavo, dove le tesi di Persona sono discusse nel dettaglio.

l'aristotelismo scolastico, per cui la mente viene concepita come realmente separata dal corpo. Ma con la tradizione galenica era stato proprio il concetto di materia quale sostrato originario e privo di qualità ad essere rimesso in discussione: esso è così il primo aspetto a venir problematizzato nel confronto tra galenismo ed aristotelismo. Tale problematizzazione matura a partire dalla critica del concetto galenico di materia come insieme di qualità elementari.

Nel *De elementis ex Hippocrate*, infatti, pur senza negare direttamente l'esistenza di una materia unica, Galeno aveva sostanzialmente identificato le proprietà della materia con quelle degli elementi, in ordine al principio che l'alterazione richiede una pluralità di condizioni e che 'ciò che è semplice non può in alcun modo alterarsi'. Da questa tesi sembra che egli facesse derivare quella più generale che nessun corpo naturale fosse semplice e che per materia si dovesse intendere la reciproca alterazione di elementi e qualità elementari. Un'ulteriore regressione, infatti, avrebbe avuto come conseguenza quella di distruggere i fenomeni evidenti posti a fondamento della medicina<sup>65</sup>. In ambito fisico egli professava, dunque, quello che potremmo definire, con cautela, una forma di riduzionismo.

Nel Cinquecento questa posizione fu destinata a suscitare forti critiche, dal momento che sembrava negare i presupposti aristotelici della sostanzialità della materia (intesa come sostrato primo ed omogeneo, *materia prima*), e della forma (intesa quale principio irriducibile a quello della *hylē*), sostenendo la progressiva riduzione delle proprietà complesse – o proprietà specifiche dell'anima – alle qualità elementari proprie della materia<sup>66</sup>. In ciò la sua posizione fu

<sup>65</sup> GALENO, *EH*, K I; 426, 11-448, 6; in particolare, 432, 2-5.

<sup>66</sup> Nella sua difesa del corpo materiale come corpo che non può essere semplice, Galeno si spinge, in effetti, sino a sostenere che, senza la molteplice composizione degli elementi e delle qualità elementari della materia non si svilupperebbero neppure le molteplici funzioni psichiche superiori, quali la memoria ed il ricordo. Come tali, infatti, esse derivano dalla facoltà sensitiva

ben presto assimilata a quella di Alessandro di Afrodisia<sup>67</sup>, con l'accusa di *educere animam de potentia materiae*. Sebbene già Fernel nel *De abditis rerum causis* (Parigi 1548) avesse denunciato i rischi della posizione galenica<sup>68</sup>, un'attenzione peculiare a questo problema fu rivolta a Padova ancora una volta da Piccolomini. La continuità di questo interesse da parte di Piccolomini può essere peraltro documentata a vari livelli, da quello etico a quello psicologico, sino appunto a quello fisico<sup>69</sup>.

Una testimonianza di quest'ultimo è giunta in particolare grazie ad una breve *quaestio*, manoscritta ed incompleta, dal titolo *An Galenus negaverit materiam*<sup>70</sup>. In essa vengono appuntate, con grafia diseguale, e forse da un allievo, brevi osservazioni relative ai problemi sollevati da Galeno contro Ateneo di Attalia nel primo libro del *De elementis*, in particolare ai capitoli VI e VIII. Nella seconda parte del

che, a sua volta, è orientata dalle naturali inclinazioni al piacere ed al dolore che sole competono a corpi alterabili e non semplici, GALENO, K I; 433, 6-14.

<sup>67</sup> Così PICCOLOMINI [1628], lib. II, cap. 1, *De humanae mentis immortalitate opinioniones variae*, pp. 1776-1777.

<sup>68</sup> La critica è rivolta congiuntamente ad Alessandro di Afrodisia e Galeno, contro la pretesa di ridurre la sostanzialità della forma ad una *mixis* delle qualità elementari, FERNEL [1593], lib. I, cap. 2, pp. 21 e ssg. Sul *De abditis rerum causis* ed il problema dell'*alteratio totius substantiae*, BIANCHI [1982], in particolare, pp. 190-212.

<sup>69</sup> Gli aspetti etico e psicologico dell'opinione galenica sono discussi rispettivamente in PICCOLOMINI [1596], cap. 28, p. 106 e ssg. e nel già citato PICCOLOMINI [1628], lib. II, cap. 1. Una più ampia discussione sul concetto di materia in Piccolomini e nel pensiero tardo-rinascimentale è ora disponibile in BIANCHI [2011], ove si ricostruisce la complessa vicenda intellettuale della *materia prima* nel pensiero scolastico, da Simone Porzio a Bernardino Telesio.

<sup>70</sup> La *quaestio*, conservata presso la Biblioteca Ambrosiana di Milano, coll. A 70 inf. *Pinelli collectanea*; cc. III, 71, I, consta di soli due *folii* (1r-2r) e risale con ogni probabilità alla seconda metà del XVI secolo. Dall'inizio del f. 2r (*Posita est conclusio a viro magnifico pagina 52 talis*), si evince che si tratta, probabilmente, della mano di un allievo o di un copista (ovvero di una *quaestio dictata*), anche se poi il manoscritto reca la firma chiara di Piccolomini. In più punti il testo è comunque lacunoso, anche se la conclusione, sfavorevole alle tesi di Galeno, appare chiara.



manoscritto, Piccolomini conclude affermando di non condividere l'opinione di Galeno sulla materia. Questi, infatti, negando – contro Platone ed Aristotele – la derivazione delle quattro qualità elementari da una materia prima, è costretto a fare di essi dei veri e propri corpi<sup>71</sup>:

Che Galeno neghi totalmente la materia <prima>, e che le qualità siano elementi dei corpi, come afferma in conclusione, lo si evince chiaramente dall'ottavo capitolo del primo libro del *De elementis* [...]. Così ancora, nel capitolo sesto dello stesso libro, Galeno afferma: «l'elemento si distingue, infatti, dal principio per il fatto che i principi non necessariamente sono dello stesso genere di ciò di cui sono principi, mentre gli elementi riguardano sempre lo stesso genere. Ed infatti una qualità semplice è elemento di una qualità composta, ed un corpo semplice di un corpo che non è semplice». Potrei addurre altre citazioni importanti, ma le parole di Galeno sono più chiare di qualsiasi altra cosa. In base ad esse si stabilirà chi riporta correttamente o impropriamente l'opinione di Galeno.<sup>72</sup>

La *quaestio* di Piccolomini rappresenta in termini 'standard' quella che nel Cinquecento sarà recepita come la posizione di Galeno sulla materia.

<sup>71</sup> PICCOLOMINI [XVI sec.], 2r: «Propterea Galeni sententiam non approbo, qui primo de elementis adversus Atheneum disputat negavit quattuor qualitates et nam debere dici elementa corporum, sed potius Platoni et Aristoteli adherendum censeo».

<sup>72</sup> Ibidem: «Quod Galenus absolute neget materiam, et qualitates esse elementa corporum, ut dicit in conclusione aperte colligit ex 8 capite primo de elementis. Verba sunt haec: Humores ex aere, igne, aqua et terra gignuntur: ipsa vero haec ex nullo amplius corpore alio constituta sunt; nisi quod ex materia, et qualitatibus: et proinde haec principia quidem esse, ignis, et aquae, aerisque, et terrae concedimus; elementa vero nequaquam et cetera: verba conspicua sunt. Insuper 6. capite eiusdem libri inquit Galenus: enim elementum a principio differt, quod minimi necesse sit principia ni eodem esse genere cum his quorum sunt principia, sciut elementa ad idem semper genus pertinent. Simplex namque qualitas compositae qualitatis, et simplex corpus corporis compositi est elementum et cetera: Possem et alias afferre auctoritates conspicuas, sed verba Galeni sunt adeo clara, ut nihil clarius. Ex quibus constat qui recte vel perperam retulerit sententiam Galeni».

Da medico – come Piccolomini non manca peraltro di sottolineare<sup>73</sup> – Galeno riconduce la materia alle sue proprietà sensibili, poiché, se fosse dato retrocedere oltre i corpi semplici (*aria, acqua, terra, fuoco*), si sarebbe allora ricondotti ad un principio unico, semplice ed immutabile, inconciliabile con i presupposti della medicina e difficile da recepire non solo empiricamente, ma ancor più logicamente.

Questa posizione – accentuata drasticamente da Piccolomini come da Fernel, ma in buona parte già presente nel testo galenico –, si dimostrerà fondamentale proprio nel *Quod animi mores*, dove Galeno negherà apertamente la possibilità di concepire l'anima come principio unico ed astratto, poiché questo avrebbe significato affermare l'esistenza di qualcosa di indiscernibile sul piano fisico e logico<sup>74</sup>.

Le discussioni esegetiche poste dai testi galenici evidenziano, in ogni caso, un clima scientifico e filosofico assai vivace, che avrà la sua più importante definizione all'interno delle questioni circa origine, sviluppo ed immortalità dell'anima umana.

Quello di materia fu, in effetti, solo il primo dei tanti concetti ad essere sottoposti ad una nuova valutazione. Al fine, pertanto, di definire le rispettive posizioni assunte in seguito su argomenti di tale portata e comprendere così le differenti sfumature cui tali interpretazioni potevano dar luogo, si rende necessario fornire un quadro di riferimento del clima culturale entro cui aristotelici e galenisti si trovano ad operare sulla fine del XVI secolo, prendendo le mosse, questa volta, dal significato del termine *psychē* nel contesto della filosofia naturale aristotelica, entro le cui coordinate è ricompresa di fatto anche la *quaestio* galenica.

<sup>73</sup> Ibidem.

<sup>74</sup> GALENO, *QAM*, K IV, 776, 1-10.

2.3 LA NOZIONE DI ANIMA NELL'ARISTOTELISMO RINASCIMENTALE.

I «COMMENTARII IN LIBROS DE ANIMA» DI FRANCISCO DE TOLEDO (1575)

Per gli aristotelici rinascimentali la nozione di *psychē* quale *forma* e *funzione* fisiologica occupa sicuramente un posto centrale. Tale aspetto, del resto, era stato sottolineato dallo stesso Aristotele, il quale aveva definito l'anima come «atto primo di un corpo organico dotato di vita in potenza»<sup>75</sup>. Sempre Aristotele, inoltre, aveva affidato alla psicologica delle passioni il ruolo di «forme interne alla materia (λόγοι ἐνυλοί)»<sup>76</sup>, coniando in tal senso un'espressione capace di far comprendere come lo studio della *psychē* assumesse per lui ad un tempo valore di indagine fisica e metafisica.

Lo studio dell'*anima*, dunque, si situa per gli aristotelici rinascimentali in un difficile crinale, a metà tra le competenze del fisico e quelle del metafisico. Proprio il *De anima*, del resto, veniva da essi concepito quale fucro ideale degli scritti biologici e metafisici, propedeutico in ogni caso allo studio di entrambi. Questo almeno è quanto emerge dalla lettura di uno dei grandi commentari rinascimentali al *De anima*, quello del teologo e filosofo gesuita Francisco de Toledo.

Autore dell'imponente volume *In tres libros Aristotelis De anima commentarii* (Venezia 1575), Francisco de Toledo (1532-1596) può essere considerato, insieme a Francisco Suarez, un testimone fedele dell'aristotelismo tomista della cosiddetta seconda scolastica<sup>77</sup>. La

<sup>75</sup> ARISTOTELE, *An.*, 412a, 19-21: «ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶην ἔχοντος».

<sup>76</sup> Ivi, 403a, 25 e ssg.

<sup>77</sup> Nato a Cordoba nel 1532, Francisco de Toledo aveva studiato arti a Valencia e teologia a Salamanca dove fu discepolo di Domenico Soto. Si spostò a Roma, nel 1559, dove fu maestro dei novizi e professore di teologia presso il Collegio Romano sino al 1562. Dal 1562 al 1569 fu professore di filosofia scolastica, di teologia morale e infine prefetto degli studi. Rettore del Collegio Germanico di Roma, Toledo rivestì un ruolo importante nella revisione della Vulgata latina. Fu elevato al rango cardinalizio da Clemente VIII con il titolo di Santa Maria in Traspontina

chiarezza dell'argomentazione unita al gran numero di questioni discusse (tale da abbracciare l'intero ambito della *scientia naturalis* contemporanea) costituirono la fortuna di questo testo che contò non meno di venti edizioni, tra il 1575 ed il 1625<sup>78</sup>. La scelta del commentario quale forma letteraria privilegiata rappresenta già di per se stessa un indizio importante del tipo di elaborazione cui Toledo sottopone il *De anima*, un testo i cui commenti, sottolinea Dennis Des Chene, «costituirono tra i filosofi, il veicolo primario per lo studio dell'anima in tutte le sue manifestazioni»<sup>79</sup>. Va sottolineato inoltre che, a maggior titolo di quelle di Suarez, echi significativi delle discussioni affrontate nei *Commentarii* di Toledo si ritrovano in personalità legate allo *Studio* di Padova. A citare esplicitamente l'opera del gesuita spagnolo, sono infatti il bergamasco Giovanni Battista Persona (1575-1629) – autore di un importante commentario al *Quod animi mores* – ed il già ricordato Giulio Casserio che, sia pure con valutazioni molto diverse tra loro, testimoniano la profonda influenza esercitata da questo testo a distanza di quasi un trentennio<sup>80</sup>.

il 17 Settembre 1593. Morì il 14 Settembre 1596 ed il suo corpo fu tumulato presso la Basilica di S. Maria Maggiore, in Roma, v. ASTRAIN [1909], pp. 595-604, 630-33; GIACON [1947], pp. 31-66 e LOHR [1982], p. 199. Aspetti del suo pensiero sono stati indagati recentemente da DES CHENE [2000], pp. 139-141, 155-157, 195-196.

<sup>78</sup> LOHR [1982], p. 201.

<sup>79</sup> DES CHENE [2000], *Introduction*, pp. 1-2: «*De Anima* offered not just a psychology of the human being but a framework for the science of living things in general. Commentaries on this work were, among philosophers, the primary vehicle for studying the soul in all its manifestations».

<sup>80</sup> Persona e Casserio affrontano l'esegesi di Toledo da punti di vista opposti. Mentre Persona impronta ad essa gran parte del suo commentario, Casserio si muove, come si vedrà nel *Pentaestheseion*, per lo più in aperta polemica. Questa è rivolta non solo contro Francisco de Toledo, ma anche contro il collegio coimbricense e verte sulla pretesa ininterpretazione della teoria galenica della sensazione quale modificazione del senso. Casserio accusa ambedue senza mezzi termini: «*Quod autem sanae opinionis Galenum patrocinantem inducant Toletus et Collegium Conimbricense, reprehensione plane dignum est: cum Galenus nunquam illud ne somniaverit quidem*

Nell'ambito di quelle che definisce *Quaestiones proemiales*, Toledo tratta problemi di pertinenza metodologica propri dello studio dell'anima. Egli si domanda, ad esempio, se lo studio dell'anima sia di competenza dei fisici<sup>81</sup> e, in ordine a tale quesito, se il *De anima* di Aristotele possa essere considerato uno studio introduttivo al *De animalibus*, ovvero agli scritti di carattere biologico dello stagirita<sup>82</sup>. Rispetto alla prima delle due questioni – dichiara l'autore – ci troviamo di fronte ad una difficoltà davvero rilevante, in grado di condizionare l'assetto delle risposte offerte nel seguito del commento sulla medesima questione<sup>83</sup>. In ogni caso, dopo aver esposto in ordine le tesi contrarie, il filosofo sembra propendere per una soluzione positiva. La sua argomentazione muove anzitutto dall'affermazione dell'esistenza di tre generi di anima (*vegetativa*, *sensitiva*, *intellettiva*) comprese l'una nell'altra in senso progressivo, e procede dimostrando come, se ricondurre i primi due generi (*vegetativa* e *sensitiva*) all'ambito fisico non sembra essere operazione difficile, per almeno uno di essi (l'anima *intellettiva*) occorra fare eccezione.

Scrive Toledo:

Queste tre <specie di> anime in un senso si identificano, in un altro si distinguono. Esse certamente si identificano nell'essere, tutte, forme presenti nella materia e costituenti con essa un'unità *per sé* – cosa questa che più avanti dimostrerò essere conforme al pensiero di Aristotele –, inoltre,

[...]; e aggiunge, perentorio: «illi autem de Galeni scriptis iudiciunt tulerunt, quae nec illos bene legisse, neque intellexisse, mox patebit», CASSERIO [1610], lib. I, cap. 12, pp. 40-41.

<sup>81</sup> TOLEDO [1591], quaest. 2, *An Physici sit tractare de anima*, p. 6.

<sup>82</sup> Ivi, quaest. 3, *An liber de anima antecedit librum de animalibus*, p. 13. Come noto il titolo latino *De animalibus* ebbe origine con la traduzione duecentesca di Michele Scoto tratta dalla versione araba delle opere biologiche di Aristotele (*Kitāb al-Ḥayawān, Libri degli animali*) contenente l'*Historia*, il *De partibus* e il *De generatione animalium*. Sulla tradizione del *De animalibus* e la traduzione di Giorgio Gaza, BEULLENS-GOTTHELF [2007].

<sup>83</sup> Ivi, quaest. 2, *An physici sit tractare de anima*, p. 6: «Praecipua est difficultas haec, ac multum necessaria ad ea, quae dicenda sunt postea».

come le forme ultime costituiscono un'unità *per sé* con i materiali che le costituiscono, allo stesso modo si comportano queste tre specie di anime. La differenza consiste nelle rispettive operazioni, infatti le anime vegetativa e sensitiva condividono tutte le loro operazioni con il corpo, cosicché non sono esse ad agire autonomamente, ma è immediatamente il composto [...]. La parte intellettuale, invece, non condivide tutte le operazioni <con il corpo> ma se ne riserva alcune, e queste solamente essa esercita e le appartengono, ad esempio il comprendere e il volere, che solo in essa risiedono e che solo da essa procedono [...]. Da ciò si deduce per quale motivo l'anima razionale si suole dire separata ed immateriale dal momento che l'operazione che le è propria avviene senza il concorso della materia e tale fondamento è certissimo non solo in Aristotele ma nella verità che dobbiamo avere dinanzi agli occhi prima di ogni altra cosa.<sup>84</sup>

In ogni caso, prosegue Toledo, l'anima può essere soggetta a due tipi di considerazione:

Due sono in Aristotele le intellezioni possibili ad un'anima che sia dotata di corpo, quella fisica e quella contemplativa. Fisica è quella che comprende le cose, astratte dai sensi, siano esse fisiche o matematiche: per questo *intellectio concreta* si dice quella che si ha quando l'anima dipende dal senso, infatti da esso astra le cose che debbono essere comprese; <*intellectio*> *contemplativa* è, invece, quella che comprende le cose separate dalla materia come, ad esempio, le sostanze separate ed

<sup>84</sup> Ivi, p. 8: «Istae tres animae in uno conveniunt, in altero differunt. Conveniunt quidem, quia omnes sunt formae informantes materiam, et cum ea unum per se facientes, quod etiam de mente Aristotelis esse probabo inferius. Ut enim reliquae formes cum propriis materiis propria composita per se faciunt, ita et istae. Differentia tamen est in operationibus, nam sensitiva, et vegetativa omnes operationes suas communicant corpori, ita ut non sint ipsae solae, quae operantur, sed compositum immediate [...]. At intellectiva non omnem operationem communicat, sed aliquas sibi reservat, et has solas exercet, et in se habet, ut intelligere, et velle, quae in sola anima subiectantur, et ab ipsa sunt [...]. Ex quo fit quod sola anima rationalis dici solet separata et immaterialis ab operatione, quam sola facit sine materia quae sit concausa et hoc fundamentum est firmissimum non solum in Aristotele, sed in veritate, quam prae omnibus ante oculos habere debemus».

immateriali, e nel fare questo non dipende in alcun modo dal senso, ma successivamente pensa per sé, anche se compie ciò in modo imperfetto, come ammettono anche alcuni teologi e filosofi.<sup>85</sup>

Distinte in questo modo le facoltà e le specie dell'anima, il filosofo gesuita dichiara che uno studio fisico dell'anima è possibile per almeno tre ordini di ragioni:

Da queste premesse segue una *prima conclusione*. È competenza del fisico trattare dell'anima sensitiva e vegetativa. Tale conclusione è provata apertamente da Aristotele nel primo libro del *De partibus animalium*, al capitolo primo, nel quale afferma che è competenza del fisico trattare dell'anima, non di tutta, naturalmente, ma di quella che dipende dalla materia, ma di tal sorta sono appunto l'anima vegetativa e sensitiva che traggono origine dalle potenzialità della materia [...]. La ragione di una simile conclusione è che è proprio del fisico trattare delle forme esistenti nella materia, che siano soggette a generazione e corruzione, [...] e tali, appunto, sono l'anima vegetativa e sensitiva.

*Seconda conclusione*. È proprio del fisico trattare dell'anima se questa viene considerata nella sua sostanzialità [...].<sup>86</sup>

<sup>85</sup> Ivi, pp. 8-9: «Duae sunt apud Aristotelem intellectiones animae in corpore existentis: altera physica, altera contemplativa: physica est, qua intelligit res, a sensibus abstractas, tam physicas, quam mathematicas: ob id intellectio concreta dicitur, in qua anima dependet a sensu: ab ipso enim abstract quae intelligenda sunt: contemplativa vero est, qua intelligit res a materia semotas, puta, substantias separatas, et immateriales: et in hac nullo modo a sensu dependet, sed postea per se intelligit, licet imperfecte id, quod etiam aliqui philosophi et theologi admittunt».

<sup>86</sup> Ivi, p. 9: «His suppositis fit prima conclusio. Physici est tractare de anima sensitiva, et vegetativa. Haec conclusio probatur manifeste ex Aristotele, libro I. de partibus animalium, cap. I. dicit, physici est tractare de anima, licet non omni, sed de illa, quae a materia dependet: huiusmodi sunt vegetativa, et sensitiva, quae ex potentia materiae educuntur, [...]. Ratio autem conclusionis haec est. Physici est tractare de formis in materia existentibus, generabilibus, et corruptibilibus, [...] at tales sunt animae sensitivae, et vegetativae, [...]».

*Terza conclusione.* Si deve ugualmente dire che le operazioni dell'anima, anche quelle separate, sono di competenza del fisico. Sebbene, infatti, <l'anima> abbia alcune operazioni separate ed altre congiunte con il corpo, tuttavia esse procedono tutte da quell'unico grado intermedio dell'anima che è oggetto della considerazione fisica. Infatti, come dal sole procedono molte operazioni, da una causa universale derivano molti e vari effetti, e da unica virtù di esso (ad esempio la luce, che è una cosa unica) si producono molteplici capacità, allo stesso modo da quel grado medio dell'anima, che possiede molteplici virtù, procedono molte operazioni; alcune, comuni con gli animali, altre con gli angeli. Ora, dal momento che il principio da cui procedono è di natura fisica, allo stesso modo tutte quelle considerazioni saranno di natura fisica e dunque, a buon diritto, dovranno essere prese in considerazione dal fisico. Ed è meglio dire così, che affermare che alcune operazioni dell'anima sono di competenza del fisico ed altre del metafisico, o che la stessa anima intellettiva, per quanto riguarda le operazioni e le intellezioni fisiche, spetta al fisico, mentre per quanto riguarda altro spetta al metafisico.<sup>87</sup>

Dopo aver affermato che lo studio dell'anima appartiene principalmente alla fisica, Toledo può rispondere positivamente anche al secondo quesito, quello relativo al carattere propedeutico del *De*

<sup>87</sup> Ivi, pp. 11-12: «Tertia conclusio. Idem dicendum est de operationibus animae, omnes videlicet, etiam separatas, pertinere ad Physicum. Quamvis enim habeat aliquas operationes separatas, et alias coniunctas cum corpore, tamen omnes procedunt ab uno illo gradu animae medio, qui est physicae considerationis. Nam sicut a sole multae procedunt operationes, et a causa universali multii et varii fiunt effectus, et ab una eius virtute. v. g. a lumine, quia est una re, sed multiplex virtute: sic ab illo gradu animae medio virtute multiplici multae fiunt operationes: quaedam communes cum brutis, quaedam communes cum Angelis: cum ergo principium, a quo procedunt, sit physicum, etiam omnes illae physicae erunt considerationes, et a Physico merito considerabuntur. Et melius ita dicitur, quam si dicamus aliquas animae operationes pertinere ad physicum, alias ad metaphysicum: vel quae ipsa anima intellectiva, quantum ad operationem, et intellectionem physicam, pertineat ad physicum: quantum tamen ad aliam, ad metaphysicum».



*Monachj' or Fr. Franciscanos.*  
D. FRANCISCI *de*  
**TOLETI,**  
**E SOCIETATIS**  
**IESV THEOLOGO,**  
S. R. E. CARDINALIS  
Commentaria vnà cum Quæstionibus  
*FN TRES LIBROS ARISTO-*  
*telis de Anima.*  
Cum duplici Indice copiosissimo.



COLONIAE AGRIPPINAE,  
In Officina Birckmannica, sumptibus  
HERMANNI Mylij.  
ANNO M. DC. XXV.  
*Cum gratia & privilegio Sacræ & Cesar. Maiestatis.*

Figura 4

FRANCISCO DE TOLEDO  
*Commentaria una cum quaestionibus*  
*in tres libros Aristotelis De anima*  
(Colonia 1625)

*anima* al *De animalibus*. Del *De anima*, anzi, il filosofo gesuita conferma tutto il carattere di opera fisica, oltretutto – come naturale – le connotazioni logica e metodologica, che nello svolgimento dell’opera assumono comunque un rilievo non secondario. Toledo non è certo quello che si potrebbe definire un pensatore incline al materialismo – come si è visto egli accorda, anzi, grande peso anche a questioni metafisiche non direttamente collegate alla tradizione aristotelica, relative alle nature angeliche e agli ordini celesti, che trovano invece la loro giustificazione nell’assimilazione scolastica di Aristotele –, è perciò sintomatico il grande rilievo che nel suo commento, ad iniziare proprio dalle *quaestiones proemiales*, assume la trattazione fisica dell’anima<sup>88</sup>.

La fisicità sottolineata da Toledo ha tuttavia limiti ben precisi.

In primo luogo, la definizione dell’anima non appartiene totalmente all’indagine fisica, ma coinvolge anche l’approccio dialettico<sup>89</sup>. Il fisico, infatti, si limita alla considerazione della materia (ovvero il *ciò di cui*) e non del *perché* (la forma), che è invece competenza del dialettico indagare. Secondariamente, la definizione fisica dell’anima ha senso solo se si concepiscono le sue diverse funzioni come logicamente e non spazialmente distinte.

Poiché l’anima forma con il corpo nella sua totalità un’unità essenziale, essa non può risultare in alcun modo pregiudicata dalla

<sup>88</sup> Questa tendenza sembra essere in accordo con la generale libertà dimostrata dai commentatori gesuiti nell’esegesi delle opere di Aristotele, un’esegesi condotta, cioè, senza cedere pedissequamente a nessuna autorità, neppure a quella di Tommaso, cui pure è accordato grande credito. Tale atteggiamento, come ha sottolineato Carlo Giacon, denota un rinnovamento in linea con lo spirito dei tempi: «Alla Seconda Scolastica incombeva il problema di conciliare il valore reale del pensiero aristotelico con le impellenti esigenze della nuova cultura umanistica [...]. Bisognava non soltanto far rivivere Aristotele, ma rinnovarne il pensiero a contatto con lo spirito generale dei tempi nuovi», GIACON [1947], pp. 35-36.

<sup>89</sup> TOLEDO [1591], cap. 1, quaest. 7, pp. 58-62 e quaest. 8, pp. 62-64.

separazione reale delle diverse funzioni in altrettante sedi corporee<sup>90</sup>. Ciò non significa, naturalmente, che nelle diverse parti dell'organismo non possano sussistere *vis* operative tali da presiedere ciascuna ad un processo specifico (nel fegato, nel cuore e nel cervello), ma che esse possono tutt'al più rappresentare *specie* o *generi* dell'anima, ovvero forme particolari in cui si esprime l'organizzazione funzionale del corpo nella sua totalità. Le diverse sottofunzioni dell'organismo sono così dipendenti da un'organizzazione centrale che è divisibile solo potenzialmente. Affermare il contrario equivarrebbe, infatti, a sostenere l'esistenza di più anime in un medesimo corpo<sup>91</sup>. Una simile posizione è dunque quella che potremmo definire «concezione olistica dell'anima». Secondo tale concezione il corpo nella sua complessità è strutturato in modo continuo e progressivo, così da integrare le funzioni più semplici in quelle più complesse, allo stesso modo in cui, secondo l'esempio fornito da Aristotele, le figure semplici si mostrano in quelle complesse, una volta che in queste sia stata operata una divisione<sup>92</sup>. Il problema principale di una simile impostazione olistica è, come vedremo, comprendere quando l'anima cessi di costituire un semplice principio di organizzazione della materia (un principio, per così dire, materia-dipendente, il cui studio è competenza del fisico), per divenire principio autosussistente circa il quale si esplica la competenza del dialettico. Trasferito nell'ambito dell'anima razionale, il problema diviene poi enormemente più complesso e, per usare la terminologia cara a Toledo, si traduce nell'indeterminatezza di confine tra *intellectio concreta*, dipendente dai sensi, ed *intellectio contemplativa*, indipendente da essi.

Legato al problema della divisibilità e materialità è poi quello dell'individuazione della sede dell'anima razionale e della sua possibile origine nella sostanza seminale. Con queste ultime, trova definiti-

<sup>90</sup> Ivi, cap. 2, quaest. 4, pp. 175-181.

<sup>91</sup> Ivi, *In librum secundum*, cap. 3, quaest. 7, pp. 203-213.

<sup>92</sup> ARISTOTELE, *An.* 414b, 29-33.

vo compendio la serie delle questioni fondamentali della fisica, antica e medioevale, circa la natura propria del vivente, ovvero *embriologia* (origine dell'anima a partire dalla sostanza seminale), *fisiologia* (studio dell'anima e delle sue funzioni) e *anatomia* (localizzazione e descrizione delle principali parti del corpo). Ad ognuna di esse i fisici del Rinascimento davano risposte differenti, talvolta in linea con le *auctoritates* di riferimento, talvolta tentando di conciliare tra loro i vari approcci. Francisco de Toledo appartiene sicuramente alla schiera di questi ultimi. Nel tentativo di offrire un compendio esaustivo e dettagliato di tutta la *scientia naturalis* aristotelica e dell'ingente mole di discussioni di cui essa si era fatta carico nei primi secoli dell'era moderna (*una cum questionibus* recita infatti il titolo dell'opera), egli affronta i due problemi separatamente: il primo è posto nell'ambito di una discussione più ampia sulla localizzazione del senso comune (*An sensus communis sit in corde?*)<sup>93</sup>, mentre al secondo è dedicata un'apposita *quaestio* del commento al III libro, dal titolo *An anima rationalis producat a virtute seminali*<sup>94</sup>.

#### 2.4 ORIGINE E SEDE DELL'ANIMA

La prima delle due *quaestiones* – relativa al *sensus communis*, ovvero la facoltà (interna) che coordina le impressioni derivanti dagli altri organi di senso (esterni) – è interessante per due ordini di ragioni: in primo luogo, perché il riconoscimento del cervello quale sede delle facoltà psichiche superiori non può essere considerata tesi espressamente aristotelica e sembra anzi implicare – galenicamente – il riconoscimento di una divisione reale delle funzioni dell'organismo; in secondo luogo, perché la localizzazione del *sensus communis* nel cervello ha come corollario tutt'altro che secondario la svalutazione

<sup>93</sup> TOLEDO [1591], *In tertium librum*, cap. 2, quaest. 5, pp. 406-413.

<sup>94</sup> Ivi, *In tertium librum*, cap. 5, quaest. 17, pp. 525-531.

del cuore quale principio vitale, dell'animale, in senso lato, dell'embrione, in senso più specifico. La *controversia* dunque, sottolinea Toledo, è resa *difficilis* dal fatto che sia Aristotele, sia Galeno, ritengono che laddove si trovi l'origine dei nervi, ivi sia da collocarsi anche la sede del *sensus communis*: nel cuore per l'uno, nel cervello per l'altro<sup>95</sup>.

È arduo per uno studioso moderno valutare l'importanza della discussione cui accenna Toledo, senza considerare come ancora durante la seconda metà del XVI secolo il tema della localizzazione del senso comune e dell'anima razionale costituissero materia controversa tra medici e filosofi; se, dal canto suo, un medico come Huarte riteneva senza dubbio assodato il ruolo del cervello quale principio psichico della vita intellettuale ed affettiva dell'adulto<sup>96</sup>, dall'altro versante vi era chi, come Andrea Cesalpino, sosteneva la più generale continuità tra arterie e vene, e tra arterie e nervi, e concepiva quindi i nervi quali ramificazioni cerebrali dell'aorta, finendo così per identificare nel cuore il principio sia del sistema vascolare che di quello nervoso<sup>97</sup>.

<sup>95</sup> I temi della questione sono ripresi verosimilmente da GALENO, *PHP*, lib. I, cap. 8, K V; 200 e ssg.

<sup>96</sup> Come Galeno prima di lui, Huarte prende posizione in favore della localizzazione dell'anima razionale nel cervello, non senza rimarcare gli errori di Aristotele: «Antes que naciesen Hipócrates, y Platón, estaba muy rescebido entre los Philósofos naturales, quel el corazón era la parte principal, donde residía la facultad racional, y el instrumento con que nuestra ánima hacía las obras de prudencia, solercia, memoria, y entiendimiento [...] sino fué Aristóteles, el cual con ánimo de contradecir en todo Platon, tornó a refrescar la opinión primera, y con argumentos tópicos hacerla probable. Cuál sea la más verdadera sentencia, ya no es tiempo de ponerlo en cuestión; porque ningún filósofo dubda en esta era que el cerebro es el instrumento que naturaleza ordenó, para que el hombre fuese sabio y prudente [...]», HUARTE [1575], cap. 3, ff. 32v-33r.

<sup>97</sup> CESALPINO [1593], lib. V, quaest. 3, ff. 115r- 121v; in particolare f. 120v, coll. D, in cui, con Aristotele, Cesalpino ribadisce: «nihil aliud est nervus quam extrema aorte alia quidem in capite, id est in cerebro naturam nervi accipientia: alia autem circa imas partes, id est circa crura

La puntualizzazione offerta da Toledo circa le argomentazioni addotte da Aristotele e Galeno in merito alla sede del *sensus communis* è, dunque, una fonte preziosa per ricostruire i termini del dibattito rinascimentale intorno al *De placitis Hippocratis et Platonis* e al *Quod animi mores* di Galeno. Essa si svolge in forma sillogistica seguendo lo schema classico ‘premessa’/‘conclusione’. Le *conclusiones* relative alla localizzazione del senso comune sono in tutto cinque; tre per Aristotele (due contro la localizzazione nel cervello, una a favore del cuore), due per Galeno (entrambe a favore della localizzazione cerebrale). Lo schema [TABELLE 3 e 4] offre uno sguardo riassuntivo delle rispettive posizioni evitando, per ragioni di spazio e di leggibilità, il ricorso alla formulazione sillogistica adottata dal commentario.

Da una ricognizione delle rispettive posizioni, emerge chiaramente come, mentre Aristotele predilige un ragionamento di tipo induttivo, fondato su evidenze fisiologiche e radicato nella convinzione della assoluta centralità del cuore nello sviluppo dell’embrione, Galeno affida le proprie conclusioni quasi esclusivamente a prove di tipo anatomico (*constat ex anatomica sectione* scrive Toledo).

Si tratta di una diversità di approccio, e non solo di minute, che caratterizza le due *auctoritates*; quella del biologo e quello del medico: il primo, Aristotele, con la sua visione orizzontale e filosofica del mondo naturale, il secondo, Galeno, con il suo taglio chiaramente empirista, rivolto alla concretezza del mondo animale.

et articulos totius corporis». Sull’applicazione del principio aristotelico di continuità tra arterie, vene e nervi, PAGEL [1979], p. 201, n. 12; pp. 204 e ssg.

TABELLA 3. Schema della localizzazione del senso comune in Aristotele.

ARISTOTELE		
IL CUORE È SEDE DEL «SENSUS COMMUNIS»		
<i>Prima conclusione</i>	<i>Seconda conclusione</i>	<i>Terza conclusione</i>
IL CERVELLO NON PUÒ ESSERE ORIGINE E PRINCIPIO DELLA SENSAZIONE	IL CUORE È PRINCIPIO DELLA SENSAZIONE	IL CERVELLO È LA PARTE DEL CORPO CON IL TEMPERAMENTO PIÙ FREDDO. LA SUA FUNZIONE È MITIGARE IL CALORE PRODOTTO DAL CUORE
<p>Occupava una posizione distante (<i>discontinua</i>) da quella delle altre parti dell'organismo e questo gli impedisce di comunicare la propria <i>vis</i> agli altri organi.</p> <p>È privo di sensazione: quando lo si tocca, infatti, non comunica alcuno stimolo.</p> <p>È privo di sangue, che rappresenta il veicolo primo della sensazione.</p>	<p>Occupava una posizione intermedia, posizione che meglio conviene ad un principio vitale.</p> <p>È il primo organo dell'embrione a muoversi e ad avere vita: ciò indica che esso è la sede sia della sensazione sia del movimento.</p> <p>È principio della sensazione in quanto principio dei nervi.</p> <p>È sede del desiderio (<i>appetitus</i>), poiché le pulsazioni si alterano in corrispondenza di passioni quali ira e amore.</p>	<p>Non è una parte carnosa, quindi non è una parte calda.</p> <p>È composto prevalentemente di acqua e terra; sottoposto a cottura, inoltre, indurisce senza liquefarsi (<i>a differenza del grasso che, liquefacendosi, può considerarsi una parte calda</i>).</p> <p>È freddo al tatto.</p> <p>Presenta molte vene ma piccole (<i>è poco vascolarizzato</i>), dunque non partecipa del calore prodotto dal cuore e veicolato dal sangue.</p> <p>Causa il raffreddamento dei vapori che giungono dalla stomaco e che vengono escreti attraverso il naso in forma di muco e/o catarro.</p> <p>Gli animali più caldi sono dotati di un cervello più grande per compensare il calore prodotto dal cuore.</p>

Non potendo decidere la questione dal punto di vista anatomico, Toledo offre una soluzione intermedia tra le due posizioni, che ritiene maggiormente probabile (*quod mihi probabilius videtur*). Così, in una forma che resterà canonica – e che sarà accolta più tardi anche dal bergamasco Giovanni Battista Persona – egli considera, contro

TABELLA 4. Schema della localizzazione del senso comune in Galeno.

GALENO	
IL CERVELLO È SEDE DEL «SENSUS COMMUNIS»	
<i>Prima conclusione</i>	<i>Seconda conclusione</i>
<p>IN QUANTO PRINCIPIO DEI NERVI IL CERVELLO È PRINCIPIO DEL MOVIMENTO E DELLA SENSAZIONE</p> <p>La dissezione anatomica evidenzia che il cervello, e non il cuore, è l'origine dei nervi.</p> <p>Più i nervi sono vicini al cervello più sono grandi e spessi, questo attesta che il cervello è la loro origine, mentre le arterie sono più grandi e spesse in prossimità del cuore, che ne è l'origine.</p> <p>Se si fascia un nervo nella parte tra cuore e cervello, il segmento rivolto verso il cervello continua a muoversi e a percepire stimoli, mentre quello rivolto verso il cuore no.</p> <p>Le ferite del capo impediscono le funzioni di senso e di moto, senza alterare la funzione del cuore.</p>	<p>IL CERVELLO HA ALTRA FUNZIONE CHE NON QUELLA DI MITIGARE IL CALORE DEL CUORE</p> <p>Data la distanza tra cuore e cervello non vi è alcun modo con cui il cervello possa mitigare il calore prodotto dal cuore.</p> <p>Il cervello è una sostanza calda come le altre e, comunque, molto più calda dell'aria calda circostante.</p> <p>La cosa più probabile è che sia il cuore a riscaldare il cervello, piuttosto che il cervello, con la sua freddezza, a mitigare il calore del cuore.</p> <p>Molti altri indizi dimostrano che la funzione del cervello è ben altra che non quella di raffreddare il calore del cuore.</p>

Aristotele e con Galeno, il cervello quale sede del senso comune (in quanto principio di tutti i nervi), e con Aristotele, ma contro Galeno, che il cuore sia «il re ed il principio di tutte le operazioni dell'animale, sia di moto che di senso» (*rex, et principium omnium operationum animalis, tum motus, quam sensus*), in quanto principio del calore vitale necessario a che tutti i processi fisiologici dell'organismo abbiano luogo.

La seconda delle *quaestiones* riguarda l'origine dell'anima. Più esattamente, essa concerne un aspetto molto delicato della dottrina psicologica classica, come tale passato poi anche alla tradizione cristiana: quello dell'animazione del feto.



Per animazione del feto si deve intendere la possibilità che l'anima derivi dalla *vis seminalis* del genitore (non distinguendosi perciò dalle altre facoltà corporee), oppure da un principio sovrastrutturale, sia esso di natura materiale o immateriale.

Sorto nuovamente in era cristiana con Tertulliano ed Agostino, il problema dell'origine dell'anima trova nel *Dialogus de origine animarum* dello pseudo Girolamo una sua prima compiuta formalizzazione, con l'alternativa, netta, tra un'origine dell'anima per trasmissione naturale (detta in termine tecnico, *ex traduce*) ed una creazione individuale, intesa come infusione diretta da parte di Dio di un'anima nella materia del nascituro<sup>98</sup>. Se in un primo momento l'ipotesi dell'*ex*

<sup>98</sup> Il titolo dell'opera, riportato dalla *Patrologia Latina* (PL 30, ed. 1865, coll. 270-280), è *Dialogus sub nomine Hieronymi et Augustini, de origine animarum*, già incluso nelle serie delle *Epistulae* di Girolamo, a partire almeno dall'*editio princeps* (Roma, 1468). Il dialogo data con ogni probabilità alla metà del V secolo d. C., TOLOMIO [1979], p. 12. Esso testimonia di un'importante mutamento di prospettiva rispetto all'impostazione, mutamento che porta a considerare l'anima non più come principio universale (*arche*) ma come caratteristica individuale. In tal senso, scrive Ilario Tolomio, «Per i pensatori cristiani non si tratta di discutere sull'origine dell'anima in quanto tale, in quanto cioè problema metafisico-cosmologico, come, per lo più, era avvenuto nel pensiero antico prima del cristianesimo. Sotto questo punto di vista non vi era discussione alcuna. L'anima umana era stata creata da Dio al pari di tutte le creature: questa la sua origine ontologica e metafisica. Il problema nel cristianesimo diventa più concreto, e più individualizzato. Perde cioè l'astratta dimensione che poteva assumere in una trattazione sulla natura degli esseri e quindi sulla loro origine. Il problema è dell'origine delle singole anime, considerate una a una, nel tempo. Dio interviene direttamente di volta in volta? Oppure, dopo essere intervenuto una prima volta, affida la sua opera all'azione della cause naturali? Tra questo dilemma si dibatte tutto il pensiero cristiano antico [...]»; Ivi, p. 45. A differenza della concezione creazionistica individuale, l'idea dell'*ex traduce* nasceva dal confronto con la tradizione greca, soprattutto di tipo medico (*Corpus Hippocraticum* e parte del *Corpus Galenicum*) con le sue esigenze naturalistiche e universalistiche ad un tempo. Di esse manteneva, infatti, un certo panteismo, stando almeno a quanto riportato nel *Dialogus* circa le opinioni dei padri cristiani precedenti Girolamo ed Agostino: «Coloro che sostengono che le anime vengono trasmesse *ex traduce* e che sono generate con il seme corporeo, poiché dichiarano che l'anima (così come alcuni di loro sono soliti affermare) non è che un soffio dello spirito di Dio – quel soffio, cioè, che all'inizio della crea-

*traduce* aveva avuto la meglio, permettendo di sostenere la trasmissione padre-figlio del peccato originale, in seguito essa apparve compromettere sia il destino ultraterreno dell'anima, sia, soprattutto, il ruolo del suo creatore. In epoca rinascimentale, dunque, la diatriba poteva dirsi tutt'altro che risolta, se è vero che, nella prima decade del Seicento, Rudio dedicava al problema dell'animazione del feto un intero capitolo del *Liber de anima*, volto a dimostrare, contro i platonici e le tendenze platoniche di Galeno, che l'anima del mondo non poteva essere considerata causa formatrice del feto, e che, per *anima mundi*, altro non si dovesse intendere se non l'influsso della luce solare sulla terra, concepito quest'ultimo come un'interessante, sebbene soltanto abbozzata, teoria materialistica della luce<sup>99</sup>.

zione del mondo Dio ha ispirato in Adamo – confessano che essa proviene dalla sostanza di Dio», *Dialogus de origine animarum*, cap. 3, (PL, ed. 1865, 30, col. 270-271) in TOLOMIO [1979], p. 113. Per la questione della trasmissione *ex traduce* si veda anche VAN DER LUGT [2008], pp. 233-254.

<sup>99</sup> RUDIO [1611], cap. 15, pp. 130-138. Vi è, in queste pagine di Rudio, un rifiuto della cosmologia galenica e delle sue ascendenze animistiche di stampo platonico, espresse soprattutto nel *De foetuum formatione*, dove l'approccio galenico sembra inclinare o ad un forte materialismo fisiologico, o ad un animismo, compensativo si potrebbe dire, sul piano psicologico. Rudio, cui questo atteggiamento di Galeno è noto, tenta quindi di soccorrere la teoria galenica riportandola esclusivamente nell'ambito della fisica. Questo reindirizzamento avviene significativamente a partire dal capitolo XIV, in cui il medico bellunese inizia a prendere le distanze da Galeno interpretando la teoria dell'anima del mondo come effetto della luce solare. La metafora della luce, cara ai platonici come agli aristotelici, subisce poi uno svuotamento significativo soprattutto quanto al suo uso metaforico, dal momento che, citando alcuni esperimenti di rifrazione su specchi concavi, Rudio propende per considerare l'effetto della luce e la sua stessa natura come agenti materiali, interpretazione confermata peraltro dalle note di apprezzamento riservate a Democrito – definito *maximus Philosophus* – e ad Epicuro e Lucrezio. Scrive Rudio, Ivi, pp. 132: «Ea propter haec Platonis de mundi anima opinio si in bonum sensum redigatur, et nostrae sententiae de calore innato favere, et pro vera accipi potest. Si enim pro calore, qui ab astrorum, coelestiumque corporum lumine promanat, accipiatur, cui dubium quod calor hic pro rerum omnium generabilium et corruptibilium productione necessarius est, cum dixerit Philosophus, Solem et Hominem gignere hominem, et sic de reliquis animalibus, animatisque corporibus». Ivi,

Ciò dimostra come il problema fosse ancora un ‘problema classico’, nel senso che, per comprenderne pienamente l’entità e lo sviluppo, occorreva rifarsi alle grandi teorie degli antichi o a quelle dei *recentiores* che, in parte correggendole, avevano riaperto il dibattito. Tra i contributi in tal senso più significativi potevano essere annoverati sicuramente quelli di Avicenna e di Pomponazzi, le cui teorie riguardavano la cosiddetta *generatio omonyma*, e si richiamavano, in un senso o nell’altro, ad Aristotele, almeno quanto all’impostazione teorica della questione.

Aristotele aveva ammesso, come noto, due principi di generazione, l’uno detto, con terminologia scolastica, *generatio synonyma*, prevede

pp. 134-135: «Sed a solis lumine coelestem hunc calorem his inferioribus impertiri, sensui evidentissimum est. Nam speculo concavo radiis solaribus perpendiculariter opposito, et ei stipula vel alia materia superposita, ex lumini in eodem speculo reflexione et unione ignis facillime in ea succeditur. Quod etiam apud nonnullos arguit, lumen illud solare non esse nudam, ac simplicem qualitatem, et prorsus incorporeum. Nam simplex qualitas inquitur, a speculi concavitate uniri nullo modo posset. Unde mirari non debemus, si non solum Epicurus, verum etiam Democritus, qui fuit maximus Philosophus, asseruit lumen esse defluxum quandam corpuscolorum a lucido corpore egredientium. Hoc autem sibi persuaserunt, ut optime explicat Lucretius in quarto libro, et una cum eo Priscianus Lydius, propter quasdam proprietates, quae lumini attribui solem, quas etiam corporibus omnes attribuunt. Dicimus enim lumen nedum calefacere, sed etiam secari, ferri, intersecari; et alia huiusmodi multa enunciamus, quae solis corporibus conveniunt. Sed nihilominus argumentum quod ex ignis accensione suborta in stipula quae ponitur in concavo speculo radiis solaribus perpendiculariter opposito, maiorem vim habere videtur, ad probandum lumen expers omnino non esse cuiuscunque corporeitatis. Alii tamen hoc negantes inquitur id fieri, quia lumen perfecit diaphanum; diaphaneitas autem aeris perfectior reddita, est in causa, ut rarefactio maior aeris sequatur: lumen enim disgregandi, et rarefaciendi vim habet; rarefactioni vero subsequitur calefactio; quae maior adhuc subsequitur et ignita facilius imprimitur in materia magis disposita, qualis est stipula, vel consimile corpus in concavo speculo impositum, et admotum. Nam etiam aer sui natura calidus est apta materia ad formam ignis recipiendam. Quod autem rarefactio caliditatis causa sit, patet etiam in his durioribus, siccisque corporibus, quae dum velociori motu invicem fricantur, ex rarefactione ignescunt, et ardent. [...] Et sicuti elementa habent primas qualitates, per quas agunt; ita et primum alterans hanc nobilissimam qualitatem habet, nempe lumen».

che individui della stessa specie nascano da genitori della stessa specie, in diretto ossequio al motto *homo hominem generat*, l'altro, detto *generatio omonyma* o *ex putri*, che ammettava la possibilità per alcuni organismi molto semplici (per lo più vermi e insetti) di una nascita a partire dalla materia in decomposizione. Se nel primo caso l'anima e la forma costituiscono il veicolo primo della trasformazione dal seme all'embrione, nel secondo è la materia che spontaneamente produce forme semplici. A questo secondo caso Aristotele associa nel *De generatione animalium* anche casi di partenogenesi, dei quali, tuttavia ammette di non poter offrire casistiche realmente osservate<sup>100</sup>. Lo stagirita, inoltre, ammette che non tutta l'anima possa derivare dal seme, ma che ve ne sia una parte che sopraggiunge dall'esterno (*thurathen epeisienai*), in quanto non costituirebbe l'atto di alcun corpo, ma solo la definitiva perfezione dello stesso, coincidente con la conoscenza intellettuale possesso dell'anima razionale<sup>101</sup>.

Senza entrare ulteriormente nel dibattito sempre vivo sulla teoria della generazione spontanea in Aristotele, basti affermare che essa riguarda essenzialmente, in entrambe le sue modalità, gradi di organizzazione che lo stagirita non ritiene di negare alla materia biologica, neppure nelle sue forme più semplici. È invece Avicenna, seguito da Pomponazzi, che arriva ad ipotizzare una *generatio ex putri* anche dell'uomo, sia pure solo in casi del tutto straordinari, quale quello di un cataclisma devastante, quando dalla combinazione degli influssi astrali con la terra, sarebbe dato assistere alla nascita completa di un uomo<sup>102</sup>.

<sup>100</sup> ARISTOTELE, *GA*, 741a, 32-741b, 2.

<sup>101</sup> Ivi, 736b, 27-29: «λείπεται δὴ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον: οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῆ ἐνεργείᾳ κοινώνει <τῆ> σωματικῆ ἐνέργεια».

<sup>102</sup> Sulle tesi di Avicenna e Pomponazzi, NARDI [1965], pp. 305-319, ed in particolare, per la teoria dei cataclismi, p. 309: «Siffatti sconvolgimenti tellurici pareva ad Avicenna che mettessero a dura prova la legge aristotelica della sinonimia, per cui l'uomo è eternamente generato dall'uomo, il cavallo dal cavallo. Siccome questi cataclismi di terra (terremoti), d'acqua

Ora, Toledo sottolinea come tutta la questione si risolva nel sapere se l'anima razionale derivi o meno dalla potenza intrinseca alla materia<sup>103</sup>. Tale discussione, continua il filosofo, deve essere condotta non solo riguardo al problema dell'immortalità dell'anima in Aristotele, ma cercando soprattutto di cogliere la verità in generale. Toledo procede come al solito attraverso *quaestiones*, *dubitationes* e *conclusiones* sillogistiche, ma la discussione offerta dal gesuita consente comunque di trarre indicazioni significative circa le posizioni dell'aristotelismo rinascimentale in materia di embriogenesi.

Se a tutta prima, egli sottolinea, nella generazione naturale l'uomo non compie nulla di più degli altri animali, conferendo la forma e donando la *compositio* degli elementi al nascituro, è pur vero che l'uomo è in dignità superiore a tutti gli altri esseri e che, dunque, la sua *anima rationalis* non può essere veicolata dalla pura sostanza seminale, dal momento che è impossibile ad un agente naturale, dipendente dalla materia, generare qualcosa che gli sia superiore in grado d'essenza, quale è appunto l'anima razionale.

Secondo Toledo, inoltre, il genitore interviene nella formazione del nascituro in quattro modi: 1. fornendo la materia; 2. concorrendo all'unione di anima e corpo del nascituro e *ad eius informationem*; 3. concorrendo alla formazione dell'intero composto materiale

(diluvi), d'aria (pestilenze) e di fuoco (grandi siccità e incendi) potrebbero condurre alla distruzione totale della specie umana sulla terra [...], Avicenna, nel trattatello *De diluviis* formato dal commento a questo capitolo delle *Meteore*, pensò che qualora ciò avvenisse, la specie umana, per gli influssi stellari di cui abbiamo parlato, potrebbe tornare a rinascere direttamente dalla terra, fecondata da quegli influssi, come Aristotele ammetteva per gli organismi inferiori che si dicevano generati *ex putri* o *ex putredine*, per generazione spontanea».

<sup>103</sup> TOLEDO [1591], *In tertium librum*, cap. 5, quaest. 17, p. 525: «Quaestio igitur est, An rationalis anima sit producta a virtute illa existente in semine, sicut quaevis anima alia? an non, sed a causa aliqua extrinseca, quod alii vocant, educi, vel non educi de potentia materiae?».

(embrione); 4. predisponendo ogni cosa, sino allo stadio più avanzato, affinché l'immissione dell'anima da parte di Dio sia resa possibile<sup>104</sup>.

In definitiva, dunque, la posizione di Toledo attribuisce all'uomo unicamente la *vis materialis*, poiché l'essenza, ovvero l'anima razionale, viene creata da Dio ed introdotta contemporaneamente all'atto del concepimento nell'embrione del nascituro. Questa svalutazione dei processi fisici dell'embriogenesi in favore di quelli metafisici è in parte giustificata dal quadro che il filosofo gesuita prospetta all'inizio della *quaestio*, dove ad essere oggetto della disputa non sono tanto le affermazioni di Aristotele, quanto la vera filosofia, vale a dire la versione tomista dell'aristotelismo. Pertanto, nello studio dell'anima, ed in particolar modo dell'anima immortale, non può sussistere alcuna incertezza, non vi è margine per alcun dubbio. È invece comprensibile come percorrere qualsiasi soluzione alternativa avrebbe significato inclinare verso tesi eterodosse e negare l'immortalità dell'anima. Questo, in definitiva, è anche il motivo per cui, giunto a metà della sua argomentazione, il filosofo gesuita si affretta a comporre un *advertendum circa animae originem*, nel quale specifica i limiti oltre i quali lo studio dell'anima non può assolutamente avventurarsi.

Gli errori che è possibile compiere circa l'origine dell'anima sono in tutto quattro:

*Primo*: la tesi di coloro i quali sostengono che le anime furono create tutte insieme da Dio e poi, a seguito dei peccati commessi, furono introdotte

<sup>104</sup> Ivi, p. 530: «Tria autem hic interveniunt, aut quattuor, ut possit dici vera hominis intrinsece generatio. Primo, quia exhibet alteram partem compositi, puta, materiam, et corpus unde generetur. Secundo, quod concurrat, etsi non ad essentiam animae, sed ad eius unionem cum corpore, et ad eius informationem. Tertio, hinc etiam concurrat ad productionem totius compositi. Quarto, quia fecit omnes dispositiones usque ad ultimam, quae sunt necessariae ad ipsius animae introductionem: et ita concurrat quoque dispositive. Et haec sunt satis ad univocam generationem, licet in essentia animae sit discrimen, ob ipsius perfectionem».

nei corpi dall'esterno (tra i sostenitori di questa tesi Toledo cita Platone e Origene);

*Secondo*: la tesi di coloro i quali sostengono che all'inizio dei tempi vi fosse un numero stabilito di anime e che esse sopraggiungano ora in un corpo ora nell'altro (Toledo cita Pitagora e gli egizi);

*Terzo*: la tesi di coloro i quali sostengono che le anime ed i corpi siano prodotti insieme, tuttavia non dalla *vis seminalis* del genitore, ma dagli angeli (tra i sostenitori di questa tesi Toledo cita Avicenna, Seleuco e Ermia);

*Quarto*: la tesi di coloro i quali affermano che le anime vengono prodotte dagli antenati, così come il corpo viene generato dal corpo e l'anima viene generata dall'anima (tra i sostenitori di questa tesi Toledo cita Tertulliano e Apollinare l'eretico).<sup>105</sup>

Concludendo questo *excursus* dedicato all'analisi della nozione di anima nei *Commentarii* di Francisco de Toledo, è possibile delineare un quadro riassuntivo che evidenzia i punti più importanti di riflessione, terminologica e teorica, emersi sin'ora.

<sup>105</sup> Ivi, p. 526: «Advertendum circa animae originem, quattuor fuisse errores, et in Philosophia, et in Fide nostra. Primus fuit eorum, qui dixerunt, animas omnes multo tempore simul fuisse creatas a Deo, extra corpora et, postea corpora subintrare, propter ipsarum peccata, quae extra corpora committebant: hic error fuit Origenis [...] et praesertim fuit Platonis. Alter fuit, animas omnes fuisse ab aeterno in numero certo finito, subintrareque corpora diversa, modo unum, modo alterum: et hic error fuit Pythagorae, quae sumpsit ab Aegyptiis [...]. Tertius error est aliorum, qui animas non antecessisse corpora dixerunt, sed simul cum illis produci, sed non a seminari, sed ab Angelis creari, et hic fuit Avicennae, et id receperunt quidam Haeretici, scilicet Seleucus, et Hermias [...]. QUARTUS fuit aliorum, qui animas a patribus produci dixerunt, ut corpus a corpore, et anima ab anima sit facta: huius erroris fuit Tertullianus [...]. Idem dixit Apollonaris haereticus [...]».

2.5 QUESTIONI APERTE

I *Commentarii* del filosofo gesuita accordano alla dimensione fisica dell'anima, al suo inquadramento metodologico nell'ambito delle *quaestiones* proprie della fisica aristotelica, un rilievo decisamente centrale. All'interno di questa dimensione prettamente naturale dell'anima, Toledo affronta questioni più in linea con le discussioni della fisica rinascimentale, che non con la pura esegesi testuale. Come visto, tale ampiezza di respiro permette ai *Commentarii* di presentarsi come un'enciclopedia della fisica aristotelica. Tuttavia, Toledo non concepisce la sua opera unicamente come un'epitome: molte elaborazioni concettuali, infatti, si mostrano interessanti e relativamente originali per gli sviluppi maturati tra l'ultimo ventennio del XVI secolo ed il primo XVII. Il già ricordato Giovanni Battista Persona, ad esempio, nel suo commentario al *Quod animi mores* di Galeno prenderà in prestito dai *Commentarii* un'intera casistica di passioni, che egli adatterà di sana pianta alla sua interpretazione delle passioni<sup>106</sup>. Ciò indica come il testo di Toledo fosse una delle letture frequenti anche nello *Studio* patavino, dove lo stesso Persona si era formato. Anche l'idea del *graduus medius*, coincidente anatomicamente con il cuore, si presenta come elaborazione teorica relativamente originale del gesuita, destinata a tradurre la concezione olistica dell'anima e a chiarire il rapporto tutto-parti in relazione alla vita psichica dell'individuo. Punti critici emergono, invece, nelle questioni pertinenti l'anatomia e la fisiologia, in particolare quando il concetto aristotelico di anima quale forma e organizzazione del corpo materiale viene investito di accezioni metafisiche del tutto avulse dalle tematiche dello stagirita, quali la co generazione dell'anima (uomo-Dio) o la distinzione tra *intellectio concreta* (materiale) e *intellectio contemplativa* (spirituale). Sebbene il

<sup>106</sup> PERSONA [1602], cap. II, pp. 51 e ssg. La casistica è tratta da TOLEDO [1591], *In tertium librum*, cap. 7, quaest. 26, *An appetitus sit potentia animae? Vbi quid & quotuplex appetitus ac de eius passionibus*, pp. 588-592.



problema di una netta distinzione tra i due ambiti risalisse in buona parte allo stesso Aristotele, Toledo non sembra operare alcuno sforzo di conciliazione e, laddove lo stagirita si limita a considerare la parte separata e immateriale dell'anima – il *νοῦς* –, come una *forma di forme*<sup>107</sup>, Toledo opera dualisticamente attribuendo all'intelletto una creazione per intervento divino. Egli si trova così in contraddizione con quanto affermato all'inizio, dal momento che, pur considerando le specie dell'anima (*vegetativa, sensibile e intellettiva*) nel loro complesso come *forme presenti nella materia*, è costretto poi a concludere che solo le prime due *species* possono avere parte del processo di generazione naturale, in quanto condividono integralmente le proprie operazioni con il corpo, e non esistono se non come facoltà di esso. A prescindere in ogni caso dalla questione controversa dello statuto dell'anima intellettiva, resta il fatto che, sia per la concezione propriamente aristotelica sia per quella tomista, l'anima risulta un principio indivisibile (*tota in toto corpore*), che procede da un grado medio (il cuore) e si diffonde per ogni parte, assumendo in base alle condizioni materiali delle singole parti, al loro temperamento specifico, differenti funzioni di moto e di senso. Per Toledo come per Aristotele, dunque, l'immagine *fisica* dell'anima si risolve in un'immagine *metafisica*, vale a dire in una visione generale di quello che è il principio di attività e di organizzazione primariamente operante nella natura.

## 2.6 CARATTERI DEL GALENISMO TARDO-RINASCIMENTALE

Se il monumentale impianto delle tesi dei *Commentarii* rappresenterà un modello condiviso dagli aristotelici padovani, esso è tale soprattutto perché deve ribadire il ruolo dell'aristotelismo come paradigma dal profilo solido e ben riconoscibile.

<sup>107</sup> ARISTOTELE, *An.*, 432a, 2: «καὶ ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν».

Tutt'altro modello e profilo, invece, presenta il galenismo rinascimentale. Per certi versi si potrebbe persino mettere in dubbio l'esistenza di un galenismo rinascimentale quale corrente autonoma, giacché lo studio della medicina prevedeva nei diversi *studia* europei una propedeutica di logica e filosofia aristoteliche. Come ha ricordato giustamente Temkin, anzi, il fiorire del galenismo fu in molti casi veicolato da una più ampia conoscenza della metafisica e della filosofia della natura aristoteliche; la maggior parte dei fisici, poi, formava il proprio *curriculum* su di esse e le dottrine galeniche presupponevano in molti casi la validità degli assunti generali dell'aristotelismo<sup>108</sup>. Ciò spiega perché spesso, più che sulla fisiologia galenica, i medici avessero spesso l'obbligo di preparare le tesi per il grado dottorale sulla struttura e le funzioni dell'anima, articolandole secondo il modello aristotelico, con tanto di discussioni topiche sull'argomento<sup>109</sup>. A complicare il quadro vi era poi la mancanza di una riflessione sistematica sull'oggetto proprio della psicologia. Galeno, infatti, aveva dedicato al tema solo due piccoli trattati, il *De priorum animi cuiuslibet affectum dignotione et curatione* (che insieme al *De animi*

<sup>108</sup> TEMKIN [1974], pp. 97-98: «The rise of Galenism in medicine went together with the widely enlarged knowledge of Aristotelian metaphysics and natural science, and physicians were among the early sponsors of the new Aristotle. After all, Galenic basic medical science, i.e., his doctrines of nature and of the elements, qualities, and tissues, together with his doctrine of research presupposed the validity of the Aristotelian approach to nature and the knowledge».

<sup>109</sup> È questo il caso della tesi del serravallese Oreste Cato, dal titolo *De animae facultatibus partiumque quibus insident munere et dignitate* (Basilea, 1579), che in appena 7 pagine e 32 articoli discute le principali questioni relative alla natura ed alla sede dell'anima. Produzioni di questo tipo, in ogni caso, fiorirono durante tutto il Cinquecento, soprattutto in ambito medico. Venivano quindi compilate in forma schematica, sia come compendi di fisiologia e psicologia, sia come compendi di anatomia. Al primo gruppo appartengono, ad esempio, l'opera di Matteo Bellouaco *De animi facultatibus (De animi facultatibus compendiosissima Σχηματα ex sapientissimo Fernelio, et caeteris propemodum Philosophiae proceribus: ex quorum perceptione studioso lectori ad Aristotelis libros de Anima facilis aditus patebit. Colligebat Matthaeus frigillianus Bellouacus*, Parigi 1559), improntata alla *Physiologia* di Jean Fernel; al secondo, invece, quella del catalano Ludovico Vasseo, *In anatomen corporis humani tabulae quattuor* (Parigi 1553).

*cuiuslibet peccatorum dignotione et curatione* costituisce forse solo il primo dei due libri di un'unica opera<sup>110</sup>) e il *Quod animi mores*. Riferimenti utili ad una comprensione delle sue posizioni anatomico-fisiologiche aveva dispensato poi nel grande trattato *De placitis Hippocratis et Platonis* e nel *Fragmentum de substantia facultatum naturalium*. Le differenze di approccio e finalità di questi trattati non sempre aiutano a definire in maniera univoca il pensiero di Galeno sull'argomento. A ciò si aggiunge anche il fatto, ricordato nel capitolo precedente, che opere come il *De placitis* non vennero tradotte prima del Rinascimento e che la psicologia galenica non poté quindi ricevere nei secoli precedenti la stessa attenzione che gli sarebbe stata riservata dalla seconda metà del Cinquecento.

A documentare questo significativo risveglio di interesse sono i dati della TABELLA 2 citati nel capitolo precedente, i quali, tenuto conto del loro contenuto non specificamente medico e in subordine rispetto al grande tema rappresentato dalla psicologia aristotelica, risultano decisamente rilevanti. Si va, infatti, dalle 13 edizioni complessive del *De propriorum animi cuiuslibet affectum dignotione et curatione* (PDC), delle quali ben 7 singole, alle 12 edizioni, di cui 4 singole, del *De placitis Hippocratis et Platonis*, per concludere con le 10 edizioni complessive del *Quod animi mores* (QAM), che conta anche due edizioni singole in latino (1539) e francese (1557).

Quanto all'assenza di una tematizzazione formalmente autonoma della psicologia, le motivazioni risalgono allo stesso Galeno, il quale non sembra ritenesse la natura dell'anima un argomento centrale delle proprie ricerche, preoccupato semmai, in quanto medico, della natura delle facoltà naturali e della loro interdipendenza. L'opinione riportata dal medico bellunese Eustachio Rudio ed esposta nel *Fragmentum de*

<sup>110</sup> Come ricorda Menghi i due testi sono considerati due libri distinti solo da Marquardt, mentre l'opera è stata tradotta in italiano con il titolo globale di *Diagnosi e cura delle passioni e dei vizi propri di ciascuno*, GALENO [1984], *Introduzione*, p. 14.

*substantia naturalium facultatum*, può dunque essere assunta come una delle convinzioni più radicate del pergamenico sull'argomento. Egli afferma, infatti,

conoscere quale sia l'essenza dell'anima, non è necessario né per curare le malattie né per conservare la salute. Ed ugualmente <la conoscenza di essa, non è utile> né per la filosofia morale né per quella politica, o per qualsiasi altra <filosofia> che riguardi l'azione<sup>111</sup>.

Data le peculiarità del programma di ricerca, è fin troppo ovvio che il fronte galenico fosse rappresentato soprattutto da medici. E se il galenismo difeso con maggiore intransigenza fu quello delle università francesi e tedesche, la presenza di un florido mercato editoriale, la copiosa diffusione dei testi e – non ultima – la presenza di Vesalio a Padova, resero l'Italia tra i paesi in assoluto più vivaci dal punto di vista della ricezione e della messa in discussione del paradigma galenico. Ma, l'araldo della fioritura galenica tardo-rinascimentale è lo spagnolo Juan Huarte, che con il suo *Examen de ingenios para las ciencias* (Baeza 1575) diede vita al dibattito sulla psicologia galenica che coinvolse attivamente soprattutto medici e filosofi italiani. Ad esso, in effetti, presero parte a vario titolo personalità legate allo *Studio* di Padova, quali Francesco Piccolomini, Cesare Cremonini, Giovanni Battista Persona, Eustachio Rudio, Mondino Mondini, nomi più o meno importanti della folta schiera del galenismo di fine secolo. Un'eccellente messa a punto delle tesi galeniche relative sia alla

<sup>111</sup> GALENO [1565<sup>1</sup>], *FSNF*, f. 230v (GALENO K IV; 758, 16-759, 5: «εἰ γὰρ ἀπλῶς οὕτως ἀναφανδὸν ἀκούοντων τῶν πολλῶν ὁ Πλάτων εἶπε τι τοιοῦτον, κατεγίνωσκον ἂν οἱ παρόντες αὐτοῦ πάντες, ἐγὼ δ' οὖν, ἀφ' ὧν μὲν κινούμενος ἐπὶ τὴν δόξαν ταύτην ἀφίκετο, δι' ἑτέρων ὑπομνημάτων ἐδήλωσα, μὴ συναποφηνάμενος αὐτῷ ἢ διατεινόμενος, οὐδὲ γὰρ αὐτὸς ἐκεῖνος οὕτως ἀποφαίνεται τὰ τῆς φυσικῆς θεωρίας, ἀλλ' ἄχρι τοῦ πιθανοῦ καὶ εἰκότος αὐτὴν προέρχεσθαι φησιν»). Riportato anche in RUDIO [1611], cap. 3, p. 27: «Quamobrem scire, quanam sit animae essentia, neque ad morbos curandos, neque ad valetudinem tuendam est necessarium. Sicut neque ad Philosophiam moralem, et civilem, quaeque in actione versatur».

natura dell'anima sia, in generale, alle differenti posizioni assunte dagli esegeti rinascimentali si deve, in ogni caso, al già ricordato Eustachio Rudio (1548-1612), medico razionale e docente di medicina pratica presso lo *Studio* di Padova.

Rudio condivide il ricorso all'autorità nei suoi scritti ed il proemio del suo *Liber de anima* si presenta come un elogio continuo di Galeno e della medicina razionale galenica; ciononostante, egli scrive,

ho udito medici e filosofi del nostro tempo rimproverargli infinite volte, facendo di questo al contempo un motivo di biasimo, l'aver affermato di ignorare completamente quale fosse la natura dell'anima e – ogni qualvolta per caso gli fosse capitato di indicarne la definizione, l'essenza o la sostanza – ammettere, ora con Ippocrate, che essa consista nel calore innato; ora con gli stoici, che si tratti di un soffio interno (*insitum spiritum*); ora del temperamento del corpo, o di quello delle sue parti principali<sup>112</sup>; ora che l'anima dipenda da questo temperamento, ora <invece> che se ne serva; talvolta, infine, che non si dia alcuna altra facoltà superiore a quella del calore innato. E, per questa ragione, da molti egli viene ritenuto poco accorto, tacciato di incompetenza e rimproverato per leggerezza ed incostanza.<sup>113</sup>

<sup>112</sup> Si tratta dei quattro organi galenici indicati nell'*Ars medica*; cervello cuore, fegato e testicoli.

<sup>113</sup> RUDIO [1611], *Proemium*, p. 3: «Nihilò tamen minus millies atque millies Medicos et Philosophos nostrorum temporum illi exprobrare audivi, et hoc unum vitio verti, quod videlicet, quid sit anima, se prorsus ignorare fateatur: et cum de eius quidditate, sive essentia, vel substantia, ei incidit sermo, modo cum Hippocrate innatum calorem, modo cum Stoicis insitum spiritum, modo opinatur corporis, aut praecipuarum partium temperamentum esse, aut huic temperamento inservire, aut uti, et interdum nullam aliam vim calore ingenito superiorem agnoscere. Et hac de causa subinde a nonnullis parum prudens, habetur, et de inscitia, levitate, atque inconstantia notatur, et redarguitur». Sull'influenza della teoria del calore inteso come sostanza e sull'incostanza di Galeno si era pronunciato, quasi con le stesse parole, il telesiano Antonio Persio, nel *Trattato dell'ingegno dell'huomo* (Venezia 1576), ed è probabile, date le assidue frequentazioni veneziane del Persio, che Rudio faccia riferimento proprio a questo autore, o comunque alla filosofia dei telesiani, alla cui influenza egli si dimostrò peraltro non estraneo,

Rudio prospetta quindi una casistica di cinque tesi intorno a cui ruotava la questione dell'anima per gli esegeti tardo-rinascimentali della psicologia galenica:

- 3 *tesi positive*, che vedono l'anima e la sua essenza identificarsi con:
  - a) il calore innato (tesi ippocratica);
  - b) un soffio interno ovvero lo 'pneuma psichico' (tesi stoica);
  - c) il temperamento c<sub>1</sub>) del corpo nella sua interezza;
    - c<sub>2</sub>) delle sue parti principali;
- 1 *tesi disgiuntiva*, che vede l'anima come un prodotto del temperamento (cerebrale), o il temperamento cerebrale stesso come uno strumento dell'anima;
- 1 *tesi negativa*, che nega l'esistenza di facoltà superiori a quella del calore innato (sulla quale concorderà Rudio).

Tali posizioni rispondevano in realtà ad una ben precisa concezione dell'anima che, da un lato, svalutava la tematica relativa alla sostanzialità e natura di quella razionale, dall'altro, proponeva una riduzione delle funzioni di senso e di moto a puri processi fisiologici. Questa concezione, inoltre, permetteva di associare alle classiche *species* aristoteliche dell'anima (*vegetativa*, *sensitiva*, *razionale*), tre, o talvolta quattro con l'aggiunta dei testicoli, organi chiaramente individuabili sul piano anatomico, *fegato*, *cuore*, *cervello*, operazione

come illustreremo più oltre nel capitolo VII. Per il riferimento polemico di Rudio PERSIO [1576], pp. 26-27: «et come che io mi vegga Galeno vario, et incostante nell'annovero delle specie dello spirito però che hora di lui fa due spiriti, cioè è l'animale, e'l vitale, hora tre colla giunta del naturale, et hora il terzo aggiunto ne lo disgiugne, secondo alcuni, o almanco ne dubbita, non essendovi mancati di quelli che hanno voluto mantenerne due da mente di Galeno, io non intendo però di produrre al presente i luoghi di Galeno per non allungarmi».

che apriva direttamente la strada all'intervento del medico, fosse esso di tipo farmaceutico e/o chirurgico<sup>114</sup>. Così, mentre l'ambito prettamente filosofico dell'indagine sul *voûç* veniva posto in secondo piano, ad emergere erano soprattutto le funzioni organiche, attribuendo alla psicologia nel suo complesso una forte connotazione materialistica.

## 2.7 LA PSICOLOGIA GALENICA E LE SUE ARTICOLAZIONI INTERNE

In opere della tarda maturità, come il *Quod animi mores*, questa dualità di approccio tra ordini di processi psichici trova il suo referente storico nella contrapposizione, propria della psicologia platonica, tra eterno e corruttibile, mentre in sede anatomo-fisiologica ha la sua giustificazione fondamentale nella differenza tra processi psichici, di natura pneumatica (raffinazione dello *spiritus vitalis* prodotto nel cuore in *spiritus animalis* prodotto nel cervello), e processi organici, restituiti dalla casistica di umori e temperamenti<sup>115</sup>.

Le tendenze appena descritte – quella relativa all'indagine puramente razionale sul *voûç* e quella sulle facoltà naturali – si diversificano poi in sede metodologica, cosicché, mentre la tesi platonica dell'immortalità dell'anima va soggetta ad un atteggiamento di

<sup>114</sup> BALLESTER [1988], pp. 120 e 130-131.

<sup>115</sup> Il luogo in cui questi due ordini di processi trovavano la loro naturale separazione è, come noto, la rete mirabile, una struttura che assume ad un tempo valore fisico e psichico, come sottolineato anche Andrea Carlino, CARLINO [1994], p. 240: «Nell'anatomo-fisiologia, sulla scorta di Erofilo, la carotide interna si divide alla base del cranio in un fittissimo reticolo di minuscoli vasi sanguigni. Qui lo *spiritus vitalis*, contenuto nel sangue proveniente dal cuore, si trasforma in *spiritus animalis* ed è diffuso in tutto il corpo attraverso i nervi. La *rete mirabile* costituisce dunque il legame tra processi mentali e movimento muscolare, tra anima e corpo: essa è la chiave per comprendere uno degli aspetti più misteriosi ed intriganti della natura». Carlino prosegue poi citando l'argomento classico secondo cui la rete mirabile sarebbe presente, come tale, unicamente negli ungulati e nei carnivori, ma la questione si presenta anatomicamente un po' più complessa, per cui si rimanda a STEGEL [1968], p. 109.

dubbio e di sostanziale opposizione, l'altra, forte dei progressi della medicina alessandrina e di quelli dello stesso Galeno, si consolida invece in un bagaglio di esperienze diagnostiche precise, e in certo senso dogmatiche, che rafforzano la concezione dell'anima come temperamento del corpo.

Ma ciò ancora non basta.

In un progredire di divisioni sempre più interne alla psicologia galenica, le tendenze e gli approcci appena descritti sembrano differenziarsi ulteriormente non solo per la metodologia di analisi cui Galeno fa riferimento, ma anche per le strategie terapeutiche poste in atto dal medico nei confronti del paziente. Esistono, in effetti, altri due strategie indipendenti cui il medico può ricorrere nella cura dei disturbi dell'anima, quello di una terapia psicologica o morale in senso lato, che riguarda l'anima razionale, e quello specifico di tipo neurologico-farmaceutico, cui più spesso il pergamenico fa ricorso<sup>116</sup>, che interessa il cervello [TABELLA 5].

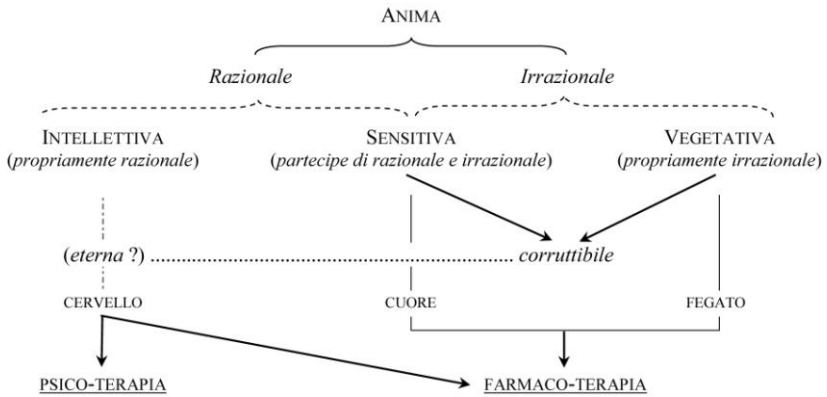
Dal quadro prospettato sembra quindi che Galeno non avvertisse più di tanto il problema della sostanziale mancanza di coordinamento tra i due ambiti<sup>117</sup>. Si deve notare, tuttavia, che nel *Quod animi mores*

<sup>116</sup> Per Luis García Ballester, questo ricorso non solo è prevalente, ma addirittura esclusivo, BALLESTER [1988], p. 122, 133: «Given the physiological framework within which Galen moves, the acceptance, from a strictly medical viewpoint, of the immortality of the rational soul, with all that this involves, would automatically convert the doctor into a philosopher or priest. Galen does not see how to extend, as a physiologist, the competence of his scientific knowledge, which is only justified at the level of somatic elements, to the terrain of the asomatic. What he does is extend in some way the field of the *physis* to spiritual and moral realities».

<sup>117</sup> Ivi, pp. 136-137.



TABELLA 5. Schema riassuntivo delle articolazioni interne presupposte dalla psicologia galenica.



egli tenta di raggiungere una sintesi tra i differenti approcci terapeutici, negando implicitamente alla psicoterapia un suo impianto autonomo in favore di un'azione diretta, farmacologica sulla base organica della psiche, ovvero sui diversi temperamenti.

A differenza di Galeno, maggiore coscienza del problematico rapporto tra le due posizioni e, più in generale, delle esigenze stesse della psicologia, soccorre i commentatori rinascimentali, il cui intento principale appare proprio quello di restituire un'immagine unitaria della psicologia galenica.



## CAPITOLO TERZO

### *Intus et Extra*

#### Lecture del 'Quod animi mores' tra medicina e semiotica

Passando in rassegna le posizioni dei galenisti rinascimentali in merito alla *quaestio de anima*, occorre rilevare preliminarmente che il galenismo, pur convergendo con l'aristotelismo nell'assunzione di alcuni principi basilari, se ne distingue per aspetti e scelte di tipo eminentemente anatomico, in una tendenza che abbiamo precedentemente definito di tipo materialistico.

La tradizione galenica ed i suoi esponenti rinascimentali, quindi, apportano all'aristotelismo elementi che, se per taluni aspetti appaiono in continuità con esso e ne integrano gli assunti alla luce di alcune prove fattuali, per altri si situano invece in decisa opposizione.

#### 3.1 ARISTOTELE VS GALENO: MODELLI A CONFRONTO

Quanto agli apporti positivi, già Galeno concedeva ad Aristotele un primato importante nella logica, in gran parte della fisiologia, della fisica e della metafisica. Nel *De naturalibus facultatibus*, parlando dei processi di alterazione sostanziale, arriva a dichiarare l'inutilità di intrattenere una discussione con chi non avesse letto le opere di Aristo-

tele e di Crisippo sull'argomento<sup>118</sup>. D'altra parte, però, Galeno recupera anche tutto il versante del pensiero Ippocratico, nel quale vede la fondazione non solo della medicina, ma anche di molta parte delle riflessioni di Platone e Aristotele. Con Ippocrate, ad esempio, Galeno condivide l'idea di un apporto paritetico padre-madre nella formazione dell'embrione. Nel campo della generazione, Galeno osserva come l'embrione necessiti di tre principi costitutivi, più tardi definiti *fundamenta vitae*, i quali, nello sviluppo dello stesso, si presentano nella nota successione fegato, cuore, cervello. Egli, dunque, nega esplicitamente il primato del cuore nella generazione naturale e tale negazione assume anche in campo teorico una sua specifica funzione antimetafisica. Ma le divergenze più importanti tra la tradizione aristotelica e quella galenica si possono constatare soprattutto nel campo della psicologia. Per Galeno, infatti, le specie dell'anima si distribuiscono spazialmente e assiologicamente, dall'alto verso il basso, senza potersi ridurre ad un'unità fisica, come per Aristotele o Crisippo. Nei confronti della tesi che fa della *psychē* un principio di organizzazione unico per tutto il corpo, anzi, Galeno mostra un'avversione che si potrebbe definire radicale. In ogni caso, l'idea di una dislocazione spaziale delle funzioni dell'anima – che il pergameno ammette di desumere da Platone e che espone diffusamente nell'opera *De placitis Hippocratis et Platonis* – si mostra coerente con le premesse poste nell'embriologia, e costituirà anche in seguito uno dei punti salienti della posizione galenica sull'argomento.

Le differenze tra i due autori e le rispettive tradizioni si diramano comunque a partire da un comune sostrato teorico, differenziandosi su questioni di intersezione<sup>119</sup>. Merita al riguardo sottolineare come dall'antichità sino quasi a Linneo, la complessità dell'indagine attorno al mondo vivente fosse equamente distribuita tra le competenze del naturalista e quelle del medico. Data la loro prossimità teorica la me-

<sup>118</sup> GALENO, *NF*, lib. I, cap. 2, K II; 4, 14-17.

<sup>119</sup> TEMKIN [1974], pp. 97-98

dicina costituiva non solo l'esito prevalente del naturalista, ma altresì la scienza che più di ogni altra aveva offerto modelli di indagine per le *res naturales*. Elementi di discontinuità emergevano tuttavia nel metodo e nell'approccio delle tradizioni dei filosofi (cui per formazione appartenevano i naturalisti) e dei medici.

Nella sua strenua difesa dei valori e dei precetti dell'aristotelismo, Cesare Cremonini è probabilmente l'autore che meglio concettualizza tali differenze, sia pure da un punto di vista critico del galenismo. A Galeno egli rimprovera l'interesse esclusivo per l'uomo, a discapito di quello per il mondo naturale nel suo complesso<sup>120</sup>. Cremonini rileva, quindi, come nel caso del naturalista, Aristotele, vi sia uno studio dell'universale, nel caso del medico, Galeno, un'attenzione esclusiva al particolare. Sia pure con toni differenti, si tratta della stessa obiezione che, oltre quarant'anni prima, Giacomo Zabarella aveva mosso a Galeno, accusato di un uso scorretto dell'induzione, tratta da poche e del tutto circostanziate osservazioni empiriche<sup>121</sup>.

Ciò che le critiche di Cremonini e Zabarella mettono in evidenza sono le differenze di approccio che informano la metodologia del naturalista e del medico. Il primo deve mostrare una pronunciata capacità di generalizzare ed astrarre (le sue valutazioni riguardano infatti individui ma vengono poi progressivamente ricondotte all'ordine logico di varietà, specie e generi), il secondo, invece, deve essere attento anzitutto al particolare. In effetti, le casistiche

<sup>120</sup> CREMONINI [1634], *Dictatum primum*, p. 10: «Ut autem satisfaciam his, quae dixi, mihi recurrendum est ad illud Aristotelis dictum, quod ignoratis communibus, non bene possumus propria speculari, quod non observavit (mihi ignoscat) Galenus: in solo enim homine versatus est, ignorando, qualiter res se habeat simpliciter in natura animantium».

<sup>121</sup> ZABARELLA [1597], *De partitione animae*, coll. 728-764. Zabarella arriva a parlare esplicitamente di *Galeni pertinencia ac protervitas* (coll. 739C), lamentando i numerosi *cavillos* e *subterfugia* delle argomentazioni mosse contro Aristotele a proposito del calore temperamentale del cervello (coll. 746E) e le rispettive funzioni di cuore e cervello (coll. 750A). I giudizi di Zabarella e Cremonini sono messi in relazione anche da PAGALLO [2006], pp. 105-106.

patologiche che il medico raccoglie e seleziona intorno ad uno stato morboso debbono avere valore diagnostico immediato, sia in termini di eziologia che di terapia. Il suo atteggiamento deve poi essere incline a considerare il malato ‘in concreto’, anziché la malattia ‘in astratto’ e, di conseguenza, il corpo deve costituire per lui una mappa prestabilita, sulla quale volta a volta individuare luoghi delle affezioni e corrispondenti segni, avendo cura di non trascurare il rapporto tra l’insorgenza di una determinata patologia e l’eventuale variazione di *ethos*, tra compromissione organica e comportamento del malato<sup>122</sup>. In una parola, egli è portato ad un certo materialismo conseguente alla sua specifica *forma mentis*. Galeno esprime questo suo orientamento in modo particolarmente esplicito nel *De Placitis Hippocratis et Platonis* dove, in merito alla controversia circa la sede dell’anima, egli assume la dissezione come unica prova conclusiva sulle questioni riguardanti la fisica<sup>123</sup>. Ritroviamo tale atteggiamento anche in molte riflessioni dei galenisti rinascimentali, soprattutto in Mondino Mondini, e questo sta ad indicare come un simile modello di ragionamento fosse tutt’altro che atipico.

Il significato prevalente della tradizione galenica nella cultura occidentale, in particolare della seconda metà del XVI secolo, può essere riassunto nel principio secondo cui, in materia di fisiologia e anatomia, *prova* e *autopsia* coincidono. Una cultura ed una tradizione che, attraverso Galeno, avevano imparato a vedere la sede dell’anima nel cervello, suo organo *immediatum*, *peculiare*, *atque praecipuum* come scrive Rudio<sup>124</sup>. Tale tradizione, inoltre, proclamando la pos-

<sup>122</sup> L’esempio più importante in questo senso è quello offerto da Galeno nel *De locis affectis* dove – in compagnia del filosofo Glaucone – il pergameno dimostra l’esatto metodo di diagnosi ed interpretazione dei segni del malato, GALENO, *LA*, lib. 5, cap. 8, K VIII; 361-66 e HANKINSON [2008], pp. 5-6.

<sup>123</sup> GALENO, *PHP*, lib II, cap. 3, K V; 219 e ssg.; si veda, inoltre, TEMKIN [1974], p. 54.

<sup>124</sup> RUDIO [1611], cap. 6, pp. 57-58: «Quare, si cerebrum seorsim perpendamus, eiusque temperaturam, et quae hanc necessario accidunt, et ad cerebri composituram spectant, examini

sibilità di localizzare il principio direttivo dell'anima (ἡγεμονικόν), intese anche anatomizzarne le parti, catalogarne le funzioni e studiarne le patologie, accarezzando l'idea di rintracciare proprio nel cervello, e non più solo nel cuore o nel corpo in generale, una mappa di segni e di *luoghi affetti*. Su questo punto, tuttavia, i galenisti erano divisi, del resto lo stesso Galeno si era mostrato scettico circa la possibilità di localizzare con precisione le funzioni psichiche, limitandosi ad additare il corpo dell'encefalo come sede delle funzioni sensoriali e motorie<sup>125</sup>. Ma qui va ricordato che il Galeno storico era ben altra cosa dalla tradizione che ad esso si era richiamata e che, a partire dal *De natura hominis* di Nemesio di Emesa<sup>126</sup>, aveva sovrapposto alla posizione galenica un localizzazionismo “forte” delle facoltà psichiche.

subiiciamus, cum cerebrum ex omnium tum Philosophorum, tum Medicorum comuni consensu, si non prima radix, atque primum principium, saltem immediatum, peculiare, atque praecipuum cuiuscunque animae cognoscentis organum sit, necesse est, ut ipsius temperatura in animalibus functionibus obeundis (sive rectrices sint, hegemonicae Graecis dictae, sive sentientes, sed internae) principaliter, seu tanquam causa principalis, concurrat».

<sup>125</sup> GALENO, *LA*, lib. III, cap. 5, K VIII; 147-160.

<sup>126</sup> Su Nemesio di Emesa si veda n. 18. Per una ricognizione sistematica del rapporto tra la tradizione del *De natura hominis* di Nemesio e l'anatomia galenica e, più in generale, sull'origine del localizzazionismo cerebrale, GREEN [2003] e ROCCA [2003], pp. 113-167. Sia Green, sia Rocca sottolineano tutta la difficoltà di rintracciare con precisione l'origine di una teoria che è passata attraverso alla storia come dogma galenico e che, di fatto, non può dirsi tale. Tuttavia, mentre Green è intento principalmente ad individuare il progenitore della teoria localizzazionista delle facoltà cerebrali, Rocca descrive, sia pure brevemente, il modo in cui il concetto di “ventricular dominance” poté essere allineato alle considerazioni dello stesso Galeno. Scrive Rocca, ROCCA [2003], pp. 246-247: «Although the concept of a formal *ventricular* localisation is a significant feature of the developing dogma of *Galenism*, it is difficult to determine exactly when and by whom this localisation came about. According to Aëtius of Amida (ca. 530–560 AD), who is our only source for this, the physician Posidonius of Byzantium (fl. end of the fourth century AD) apparently placed imagination in the forepart of the brain, reason in the middle cavity and memory in the hind part of the brain. A more explicit localisation theory is to be found in Nemesius of Emesa (fl. 400 AD). Nemesius placed the faculty of *imagination* (φανταστικόν) in the front of the brain, as did Posidonius, but Nemesius localised it to the anteri-

Sarebbe, tuttavia, un errore di valutazione ritenere che il galenismo assecondasse *tout court* lo spirito empirista del suo autorevole caposcuola. Se, in effetti, esso si contraddistinse per una più marcata adesione all'anatomo-fisiologia in sede psicologica, non sempre una simile lezione si mantenne coerente sul piano storico e, per molti versi, l'autorità di Galeno rischiò di diventare un peso altrettanto ingombrante di quello che Aristotele avrebbe rappresentato nei primi decenni del XVII secolo<sup>127</sup>. Proprio per questo motivo, dunque, prima di entrare nel dettaglio delle tesi galeniche circa origine, sede e facoltà della *psychē*, così come recepite dai commentatori tardo rinascimentali, è importante soffermarsi sul cuore di quella che può essere considerata la psicofisiologia di Galeno: il *Quod animi mores*.

L'analisi di questo testo permetterà, altresì, di ottenere un puntuale riscontro tra le tesi del pergameno e gli sviluppi originali che esse conobbero a partire dai primi secoli dell'era moderna.

or ventricles. Nemesius fixed *intelligence* (διανοητικόν) within the middle ventricle. *Memory* (μνημονευτικόν) was placed in the posterior ventricle. Galen's exposition of the ventricular system set in train the concept of "ventricular dominance" which was not fully reversed until the substance of the brain was explored in the seventeenth century by Thomas Willis, who transferred the functions of the ventricles into the brain substance. Until this step was taken, the refinement of ventricular localisation remained the only path, apparently sanctioned by Galen, that could be followed concerning theories of the physiology of the brain and the *hegemonikon* of the rational soul».

<sup>127</sup> La questione è resa complessa dal problema del metodo galenico che, sia pure con numerose riserve è seguito dallo stesso Vesalio, ad esempio nell'ammissione della pervietà del setto intraventricolare. Inoltre, come dimostrato da Andrea Carlino, CARLINO [1994], pp. 248-250, non è raro che galenisti pervicaci come Jacques du Bois (1478-1555), si dichiarino a favore della sperimentazione in campo anatomico, e vi facciano ricorso sul piano della didattica. Per il galenismo rinascimentale è possibile quindi ipotizzare lo stesso ruolo di stimolo-inibizione esercitato dall'aristotelismo sulla scienza dei primi secoli dell'era moderna.



3.2 TEMI E ARGOMENTI DEL «QUOD ANIMI MORES»

Il *Quod animi mores* si presenta come un *pamphlet* scientifico-letterario articolato in 11 capitoli tematicamente molto densi le cui differenti strategie argomentative sembrano coordinarsi intorno a due precisi obiettivi, quello polemico (rivolto contro le tesi di Platone e degli stoici, principalmente) e quello scientifico (la relazione ‘fisiognomica’ tra *temperamenta* e *mores*).

Nonostante il carattere etico dei problemi affrontati, è possibile che Galeno non li avvertisse tali, o quanto meno come tali li privilegiasse, dal momento che nel *De libriis propriis* cita quest’opera genericamente nel novero dei libri sulla filosofia di Platone<sup>128</sup>. Quanto alla datazione, la maggior parte degli studiosi è concorde nel situare il *Quod animi mores* in una fase tarda dell’attività scientifica di Galeno<sup>129</sup>. Oltre a ragioni di tipo eminentemente biografico e filologico, a favore di tale datazione depongono il materialismo ‘tra le righe’ – come lo definisce Ivan Garofalo<sup>130</sup> – delle tesi avanzate, tesi che, come del resto in altri trattati e principalmente nel *De foetuum formatione*, Galeno riferisce ad una fase matura o comunque ulteriore delle proprie riflessioni.

*Capitolo Primo*  
(K IV, 767-768)

*La conoscenza dei temperamenti è utile al conseguimento della virtù.*

Galeno afferma la veridicità dell’assunto secondo cui «le facoltà dell’anima ‘seguono’ (ἔπεσθαι) i temperamenti dei corpi». Tale assunto risulta utile anche in ambito morale, poiché insegna in che modo,

<sup>128</sup> GALENUS, *LP*, K XIX; 46, 12-13; 18-23: «Τὰ πρὸς τὴν Πλάτωνος φιλοσοφίαν ἀνήκοντα».

<sup>129</sup> Sulla datazione del *Quod animi mores*, SAVINO [2011], p. 49; BALLESTER [1988], p. 127; GALENO [1984], p. 14.

<sup>130</sup> GALENO [1984], p. 98, n. 6.

mediante il regime di vita e l'alimentazione, sia possibile conseguire un buon temperamento contribuendo (συντελέσομεν) al raggiungimento della virtù. La successione dei verbi greci *épesthai* – *synteléin* con i quali rispettivamente il capitolo si apre e conclude (767, 2; 768, 4), è rilevante perché tende a restringere il campo semantico del verbo *ἔπω* a quello di *accompagnare, adattarsi*, come sottolineato appunto dalla presenza del verbo *συντελέω, contribuire, tendere ad uno scopo*. Si tratta, tuttavia, di un'accezione di carattere preliminare, dal momento che nel trattato il significato del verbo si preciserà e restringerà sempre più verso quello di *consecuzione*, con il quale Galeno intende la derivazione degli atteggiamenti morali (*mores*) dalle complessioni dei corpi omogenei (*temperamenta*).

*Capitolo secondo  
(768-772)*

*Le inclinazioni morali procedono dalla costituzione prenatale.*

Inizia una serrata argomentazione volta a dimostrare la dipendenza degli atteggiamenti morali dalle specie temperamentali. Il punto di partenza, afferma Galeno, è costituito dalle differenze che, tanto rispetto alle azioni quanto alle passioni, si riscontrano nei bambini molto piccoli. L'opposizione reciproca delle loro inclinazioni morali – identificate come spontanee – depone a favore della tesi che l'anima non si identifichi con un'essenza unica ed immutabile, ma che sia divisa in più principi differenti e suscettibili di modificazione. La tesi, ripresa da Platone (*Respublica*, IV, 439a e ssg), presuppone un'implicazione logica (espressa in 768, 18-19 con le parole: *ἐκ τούτου γὰρ ἐνέσται συλλογίζεσθαι*) che Galeno non tarda ad illustrare: se dalle differenze delle passioni e delle facoltà è possibile inferire le differenze della sostanza dell'anima, allora tra passioni e sostanza dell'anima esiste un

rapporto di causalità necessaria che riduce drasticamente l'autonomia di quest'ultima dal corpo. Per illustrare tale implicazione Galeno è costretto ad esporre il rapporto tra sostanza e struttura, come già nel *De naturalibus facultatibus*: le facoltà, le potenze o le virtù, non abitano le sostanze come gli uomini abitano le case, ma esse sono cause relative agli effetti che ne dipendono e che esse sono 'capaci di' indurre, per tal ragione, sono dette quindi 'potenze' e 'facoltà' (δυνάμεις). La spiegazione è così volta a ribadire che le facoltà sono attività dei corpi omogenei, e che da essi procedono. Nella parte conclusiva, con riferimento a Platone, Galeno distingue l'anima in razionale, irascibile e concupiscibile e sottolinea come la radicale diversità degli appetiti propri di ciascuna, conferma l'opposizione sostanziale che le contraddistingue.

*Capitolo terzo*  
(772-779)

*L'anima è temperamento delle qualità elementari.*

Galeno ricorda la dislocazione somatica dei principi psichici in fegato (*anima vegetativa* o *irrazionale*), cuore (*anima sensitiva*) e cervello (*anima razionale*) secondo una casistica già esposta da Platone. A differenza di quest'ultimo, tuttavia, Galeno assume un atteggiamento critico relativamente all'immortalità della parte razionale dell'anima: come già altrove (*De usu partium*, lib. VIII, cap. 8) il pergameno ribadisce che non è possibile risolvere la questione scientificamente e che, quindi, non si possono addurre motivazioni pro o contro di essa. È difficile, infatti, concepire qualcosa di incorporeo attraverso una rappresentazione distinta, la quale compete, semmai, ai soli corpi materiali ed ai temperamenti. Cionondimeno, è possibile tentare un procedimento induttivo che porti a comparare struttura e funzioni degli altri principi psichici con quelle dell'anima razionale. A tal fine Galeno riduce il concetto

aristotelico di forma (εἶδος) intesa come «configurazione del corpo organico», a composizione (κράσις) delle quattro qualità elementari che compongono i corpi omogenei. Riprendendo il rapporto di successione tra *qualità elementari*, *parti omogenee* e *parti disomogenee* o *strumentali*, formulata da Aristotele nel *De partibus animalium*, Galeno radicalizza il senso facendo derivare direttamente le funzioni dell'anima dagli elementi e dai corpi omogenei. Di qui la conclusione che la *psyche* consiste nel temperamento delle qualità elementari. Se tale è anche il caso dell'anima razionale, conclude Galeno, essa sarà mortale. Nell'ultima parte del capitolo viene criticata la teoria platonica dell'immortalità come separazione dell'anima razionale dal corpo, incapace di rendere conto del manifesto rapporto tra squilibri umorali e alterazioni psichiche, come pure degli effetti delle sostanze psicotrope (quali il vino e la radice enopia) o anche dei veleni, a causa dei quali l'anima è in realtà costretta a separarsi dal corpo. Ad ulteriore conferma, vengono citati versi dell'*Odissea* di Omero. Il capitolo si conclude con l'affermazione che anche chi fa dell'anima razionale qualcosa di separato ed immortale è costretto ad ammettere la sua subordinazione ai temperamenti.

*Capitolo quarto*  
(780-784)

*Intorno alle affermazioni precedenti concordano tutte le autorità, ad iniziare da quella di Platone.*

Si profila con maggiore chiarezza la strategia retorico-oratoria dell'argomentare galenico. Ad iniziare dal *Timeo* di Platone, Galeno interpreta le autorità antiche in modo da conciliarle con la sua tesi. Poiché le facoltà dell'anima seguono i temperamenti dei corpi, esse debbono variare in relazione alla qualità e proporzione degli stessi. La medesima opinione, dichiara il pergameno, fu di Aristotele e degli stoici, e sbaglia Andronico di Rodi quando alla definizione

di anima come temperamento vuole aggiungere, in forma disgiuntiva, quella di «facoltà conseguente al temperamento del corpo», poiché, se la forma è temperamento e l'anima è, aristotelicamente, *sostanza secondo la forma*, non potrà esservi altro che temperamento. Dunque, inutile lodare gli intelligenti, come Crisippo, o biasimare gli intemperanti e gli stupidi quasi questa fosse una condizione volontaria: essa è tale per natura, non per scelta.

*Capitolo quinto*  
(785-789)

*I sintomi connessi alla «phrenitis» e alla follia infirmano l'ipotesi che l'anima sia una sostanza separata.*

Dopo brevi cenni di fisica, Galeno ribadisce il tema della connessione *temperamenta-mores* con un'affermazione di Eraclito. Viene anche ribadita la tesi che *le facoltà dell'anima seguono i temperamenti dei corpi* (787, 4-6) ma, questa volta, il verbo *epesthai* indica chiaramente il nesso consecutivo tra una causa ed un effetto predeterminati. Più che avvalorare la propria tesi, Galeno sembra quindi voler minare alle radici quella avversa. Egli dichiara che sin tanto che ci si limita a considerare i farmaci si può pensare che le loro proprietà ostacolino semplicemente facoltà che l'anima possiede per sé, ma a dimostrare il contrario sta il fatto che in patologie come la *phrenitis*<sup>131</sup> e la follia, conseguenti in particolare ad

<sup>131</sup> Per la *phrenitis* in Galeno, si veda PIGEAUD [1988], pp. 161-162. La *phrenitis* era considerata dai medici antichi una particolare affezione psichica annoverabile tra le malattie acute, di cui facevano parte anche la pleurite, la peripleumonia, e il *kausos*. Tanto nella classificazione quanto nell'uso, Galeno mostra di seguire il modello ippocratico. Secondo Ippocrate, la *phrenitis* presenta una sintomatologia dolorosa, localizzabile originariamente entro la cavità toracico-addominale, che comporta stati di irrequietezza nervosa. Per un efficace contestualizzazione ed analisi della frenite anche in Ippocrate, DI BENEDETTO [1986], pp. 54-57.

epidemie di peste, il soggetto volge all'esatto opposto le proprie normali facoltà; percependo oggetti inesistenti, esprimendosi in modo osceno o privo di connessione logica. Ciò rappresenta già una pesante ipoteca sull'idea che l'anima possa sussistere come sostanza semplice; come potrebbe, infatti, mutarsi all'opposto una sostanza semplice che non è possibile considerare né una qualità, né una forma, né tantomeno una passione o una facoltà?

*Capitolo sesto*  
(789-791)

*Citazioni di Platone*

Dopo aver illustrato il rapporto *temperamenta-mores* attraverso una casistica riguardante disturbi del comportamento, ha inizio la sezione più specificamente fisiognomica del trattato. Galeno cita e commenta passi del *Timeo* di Platone che sembrano mettere in diretta corrispondenza proporzione del temperamento e inclinazioni morali.

*Capitolo settimo*  
(791-798)

*Citazioni di Aristotele. Questioni fisiognomiche (I)*

Galeno cita opere di Aristotele come il *De partibus animalium*, l'*Historia animalium* e i *Physiognomica* nei quali il rapporto di derivazione *inclinazioni morali-temperamenti* è diretto e non più mediato dalla patologia. Sugli indizi fisiognomici Galeno concorda con Aristotele, ma attribuisce l'invenzione della fisiognomica al 'divino Ippocrate'.

*Capitolo ottavo*  
(798-804)

*Citazione di Ippocrate. Questioni fisiognomiche (II)*

Per dimostrare l'influenza del clima sul comportamento umano Galeno cita passi di Ippocrate dal *De aeris, aquis et locis* e dal *De natura hominis*.

*Capitolo nono*  
(804-808)

*Il medico è responsabile dell'igiene morale del paziente.*

Dopo aver dichiarato che il valore delle dottrine di

Ippocrate si estende anche all'anima razionale, Galeno inizia una sezione polemica rivolta contro i sedicenti platonici. Egli tenta quindi di chiamare Platone dalla propria parte, mostrando come passi del *Timeo* e delle *Leggi* vadano nella direzione da lui indicata. Il capitolo si conclude con un invito rivolto apparentemente ancora ai platonici, sollecitati da Galeno a porsi sotto la sua cura, per apprendere, attraverso un corretto uso del regime alimentare, come migliorare le proprie facoltà mnemoniche ed intellettuali.

*Capitolo decimo*  
(808-814)

*Ancora citazioni di Platone.*

Ancora citazioni del *Timeo* e delle *Leggi* volte a dimostrare che Platone ha ammesso la possibilità di una stretta correlazione tra temperamenti ed inclinazioni morali.

*Capitolo undicesimo*  
(814-822)

*Epilogo. Il male e il bene sono per natura.*

Galeno dichiara che la sua tesi non elimina i precetti della filosofia morale, ma, benché generalmente ignorata, ne è anzi una illustrazione ed una guida. Alla domanda se, secondo tali precetti, sia possibile ancora una morale, Galeno replica affermando che desideriamo il bene e allontaniamo il male secondo natura senza considerare se provenga o meno dall'esterno, così come odiamo i malvagi e amiamo i buoni senza considerare la ragione che li rende tali.

Quanto alle persone malvage per natura ed irrecuperabili, ne decretiamo la morte per almeno tre legittime ragioni: a) affinché, lasciate in vita, non facciano del male; b) affinché siano di esempio a quelli inclini a compiere gli stessi atti; c) perché un malvagio impossibile da recuperare è meglio eliminarlo. Riprendendo l'argomento principale, esposto nel capitolo secondo, il pergameno attacca gli stoici, i

quali ritengono che gli uomini nascano naturalmente adatti ad acquisire la virtù, ma vengano depravati dalla società: se ciò fosse vero – si domanda Galeno – come avrebbe potuto sorgere il male tra i primi uomini? Le inclinazioni al male ed al bene sono dunque innate, come le inclinazioni caratteriali dei fanciulli ereditate dalla nascita. Vi è dunque un seme di malvagità in noi e, per migliorarci, è opportuno seguire coloro che sono migliori piuttosto che fuggire il male, dato che esso comunque risiede dentro di noi. Dalla cattiva costituzione prenatale provengono, poi, non solo l'inclinazione al male, ma anche le cattive abitudini e le false opinioni. Il ragionamento, conclude Galeno, si accorda con i fatti evidenti e rende ragione delle differenze caratteriali dei fanciulli.

Come è possibile notare, il quadro dei temi prospettati dal trattato galenico è piuttosto ampio e spazia da questioni inerenti l'innatismo biologico delle inclinazioni caratteriali – che Galeno dichiara essere ereditato *a prima constitutione foetus* – sino a temi che potremmo definire di fisica generale, passando per la fisiologia, il regime alimentare e l'etica. Eustachio Rudio, che dell'opera galenica fu interprete attento e fedele, individua nel *Quod animi mores*, come Francesco Piccolomini e Cesare Cremonini, tre livelli di argomentazione: il primo è costituito dall'argomentazione *a priori*, consistente nell'identificare i temperamenti con il sostrato organico delle attività dell'anima; il secondo è quello *a posteriori*, che connette l'*ethos* dell'anima al temperamento attraverso le affezioni e le alterazioni corporee; il terzo, in fine, è quello *ex auctoritatibus*, basato, appunto, su citazioni di autori autorevoli<sup>132</sup>. A considerarli nel loro insieme,

<sup>132</sup> PICCOLOMINI [1596], cap. 28, p. 106; CREMONINI [XVI sec. – (1996)], *Lectio secunda*, f. 171v, KUHN [1996], p. 635; RUDIO [1602], cap. 6, pp. 53-54.



tuttavia, sia i livelli dell'argomentazione sia i differenti riferimenti tematici del testo galenico si coordinano attorno ad un tema generale, quello del rapporto tra natura e morale.

Inteso nel suo senso letterale, e comunque antico, quello del rapporto natura-morale è un problema di fisiognomica, ovvero un rapporto tra *physis* e *gnōme* e tra interno ed esterno che caratterizza la fisiognomica nel suo significato più specifico. La perfetta composizione delle qualità elementari e la simmetria dei temperamenti è tradotta dal medico in una classificazione generale dei segni (*semeia*) che rivela il rapporto e la tipologia esistente tra le diverse *species* temperamentali. Applicando i precetti contenuti nell'*Ars medica*, la comprensione del perfetto stato di salute – il *bonus habitus* o *bona complexio* – diviene per il medico la comprensione del rapporto tra interno ed esterno, il quale a sua volta procede dalla corretta interpretazione dei segni, distinti secondo i precetti di Galeno in «salutari», «non salutari» e «neutri».

### 3.3 COSTITUZIONE, TIPOLOGIA E FISIOGNOMICA

La teoria dei temperamenti e quella conseguente degli umori, pone in stretto e obbligato rapporto la fisiologia e la fisiognomica, un rapporto in cui si ripropone la contiguità tra interno ed esterno e l'una diviene il doppio speculare dell'altra. La fisiologia si presenta quindi come una versione del rapporto fisiognomico, se si vuole di un rapporto elaborato, complesso e oltremodo articolato, ma pur sempre come una relazione tra *physis* e *gnōme*. Come tale, se da un lato la *physis* assume il connotato etico e tipologico proprio della *gnōme*, la *gnōme*, dal canto suo, viene progressivamente ridotta alle *species*

temperamentali che costituiscono i presupposti per l'azione della *physis*<sup>133</sup>.

Il medico fisiologo studia la relazione tra comportamento e temperamento, nello stesso modo in cui il fisionomo, mediante la teoria dei segni, studia i rapporti tra le varie strutture. Come il fisionomista, poi, presuppone «l'interno», ovvero la natura costituzionale del corpo, da cui l'analogia tra le strutture procede e trova conferma, così il fisiologo presuppone «l'esterno», ovvero la tipologia del comportamento cui di volta in volta il temperamento si associa. Tale tipologia può ricavarla a vario titolo dalla retorica, dalle *personae* della commedia (come ad esempio in Della Porta), dalla morale o dalla politica (come nelle tipologie politico-sociali dell'*Examen de ingenios* di Huarte), ma la trae anzitutto, e forse soprattutto, dalla patognomica. Del malato il medico studia l'atteggiamento e le reazioni di fronte al dolore, ne registra l'attitudine morale e formula previsioni sul modo in cui questo o quell'atteggiamento può confortare oppure ostacolare il decorso della malattia, sino a classificare il paziente stesso con un carattere determinato<sup>134</sup>.

<sup>133</sup> Tra i numerosi contributi sull'argomento si segnalano quello di EVANS [1945]. L'articolo della Evans ha avuto il pregio di sottolineare alcuni caratteri della relazione tra fisica e fisiognomica in Galeno, a partire dal periodo in cui – secondo la studiosa – il pergameno, di stanza a Smirne, sarebbe entrato in contatto con temi della seconda sofistica e con i trattati fisiognomici di Polemone (Ivi, p. 288). Pur senza entrare nel merito delle ragioni eminentemente patognomiche che determinano una razionalizzazione della fisiognomica in Galeno, in cui la studiosa vede opportunamente un «amalgamation of medical diagnostic material and physiognomical ideas», elementi che «in Galen's conception of the nature of the human being are not separable» (Ivi, p. 290), occorre rilevare che la Evans sottolinea le basi umorali della teoria galenica e mette bene in luce la centralità del *Quod animi mores* definendolo come «a kind of small handbook on the theories of the physiognomists» (Ivi, p. 294).

<sup>134</sup> Un'interessante analisi psicologica dei casi clinici presentati nel *corpus galenicum* è quella compiuta da Susan P. Mattern, MATTERN [2008], pp. 119-137, che sottolinea l'importanza per Galeno della diagnosi morale dei pazienti, delle loro abitudini ricorrenti e del loro stile di vita, traendo da questi una tipologia non irrilevante in sede di diagnosi medica: «Finally, psychologi-

Da una simile diagnostica del comportamento il medico ricava quindi una tipologia implicita, in certo senso retorica, fatta soprattutto di impressioni ed esperienze maturate sul campo, qualcosa che, come scrive Jacopo Berengario, «il medico conosce, ma non riesce a descrivere»<sup>135</sup>.

Nel *De fractura calvae sive cranei* (Bologna 1518) lo stesso Berengario descrive casi di persone il cui carattere e le cui credenze hanno permesso un più rapido decorso della malattia. Jackie Pigeaud e Vincenzo di Benedetto, dal canto loro, hanno analizzato i tipi descritti da Ippocrate entro il quadro della mania, dimostrando come già essi individuino non solo i sintomi fisici della malattia, ma anche le reazioni psicologiche del malato, alla luce di uno schema e di una tipologia inevitabilmente vari ma non per questo incostanti, in ordine ai quali gli aspetti nosologici vengono attribuiti a caratteristiche psichiche, e viceversa<sup>136</sup>. Ciò vale naturalmente anche per i galenisti rinascimentali, ed è in quest'ottica che deve essere valutato il ruolo della retorica nella diagnosi medica in un autore come Francisco Vallés (1524-1592).

Considerato in Italia il corifeo della seconda generazione dei galenisti rinascimentali – spagnoli e non – Vallés sottolinea, citando Ippocrate, l'importanza della retorica in medicina sino ad eleggerla a parte e ministra di essa, in quanto capace di influenzare lo stato emotivo del paziente sulla base di una serie codificata di tipologie

cal problems are a prominent theme in Galen's stories, often occurring alongside physical symptoms, with the result that they are easily overlooked by modern readers. For Galen, character and emotion are factors of obvious relevance requiring no special explanation for their discussion. The result is a rich and complex portrait of the patient as a character—one whose qualities, experiences, and perspective (even words) are well represented in many stories», Ivi, p. 137.

<sup>135</sup> BERENGARIO [1518<sup>r</sup>], c. XXIIIv: «Multa sunt in medico quae non possunt scribi ut continue videmus».

<sup>136</sup> PIGEAUD [1995], pp. 28-31, p. 38; DI BENEDETTO [1986], pp. 35-69.

caratteriali<sup>137</sup>. L'esempio più interessante di questa associazione tra tipologia e fisiologia è comunque quello fornito esplicitamente da Huarte, il quale dichiara la possibilità di distinguere i gradi del temperamento, femminile e maschile, a partire dalle tipologie caratteriali e fisiche ad esso relative<sup>138</sup>.

Tuttavia, che la fisiologia rinascimentale fosse riconducibile ad una fattispecie di fisiognomica (una fisiognomica dell'interno derivante dalla comparazione reciproca di tipi, strutture e stati della materia organica), è confermato in ultima istanza dall'etimologia che il *Lexicon medicum* di Bartolomeo Castelli (Messina 1598), attribuisce ai termini *temperies/temperamentum*, dove la definizione latina *temperies* è ricondotta a quella del greco *symmetria*<sup>139</sup>:

Simmetria, ovvero temperie, contemperamento, è una determinata rispondenza (*convenientia*) e proporzione (*proportio*) interna sia delle parti

<sup>137</sup> VALLÉS [1592<sup>a</sup>], lib. I, cap. 15, pp. 1137-1138: «Motus hi vero etsi aliquando aliis machinamentis cientur, aut sedantur aegrotantibus (ut certe musicis sonis, et cantilenis, quibus praestantissimi philosophi, non ad sedandum solum praesentes affectus, sed ad formandum etiam et componendum mores, uti praecepereunt) maxime aut sermonibus, qui coram ipsis habentur, aut non habentur. Quae res omnium maxime facit, rhetoricam esse medicinae partem quandam, seu illius ministram. Huius enim artis est, dicendo animum audientis, quo vult trahere, sive amorem, sive timorem, sive pudorem incutere, sive animum facere vult, sive hilaritatem afferre, sive contristare, sive provocare ad iracundiam, sive placare. Facit vero haec omnia medicus suo tempore, vacatque hanc Hippocratis oeconomiam circa aegrotantes. Servit morendi affectibus etiam musica, ut dixi, aliquando paulo minus quam poetica, et rhetorica, atque in aliquibus hominibus aequae, aut etiam plus, ut cuiusque est ingenium». Sulla natura delle *incantationes* nella pratica medica si veda anche VALLÉS [1600], cap. 3, p. 62.

<sup>138</sup> HUARTE [1575], cap. 15, ff. 291v-392r. L'esame di Huarte prosegue con l'associazione dei diversi effetti dei gradi del temperamento a partire dall'influenza esercitata dai testicoli femminili sullo sviluppo complessivo delle facoltà psichiche. Lo stesso procedimento, sia pure con apprezzamenti morali differenti, sarà applicato poco oltre all'uomo, onde conoscerne le inclinazioni e i diversi gradi del temperamento; Ivi, ff. 297v-301v. Per l'uso della tipologia in Huarte, CRAHAY [1990]; DIAMOND [1974], pp. 159-192 e 224-249; BARONA [1993], pp. 151 e ssg..

<sup>139</sup> CASTELLI [1598], p. 405: «*Temperies, vide Symmetria*».

omogenee (*similarium partium*) in relazione al caldo, al freddo, all'umido ed al secco, sia di quelle strumentali (*instrumentalium*) rispetto alla composizione, al numero, alla grandezza ed all'aspetto.<sup>140</sup>

Se il *temperamento* è un *symmetria* traducibile in rapporti di *convenientia* e *proportio*, è comprensibile allora come, proprio in ossequio a questo presupposto, nel *De optima corporis nostri constitutione*, altro scritto che completa la silloge delle opere costituzionali di Galeno, il *symmetron* si carichi di un valore etico oltre che di quello analogico tra parti esterne ed interne, nel tentativo di restituire il *Kanon* policleteo dei perfetti rapporti della costituzione fisica<sup>141</sup>. Ad un corpo perfettamente temperato corrisponderà così un uomo dall'indole media tra sfrontatezza e viltà, tra indecisione ed avventatezza, compassione e malevolenza, un uomo di animo buono e assennato<sup>142</sup>.

#### 3.4 LA SIMMETRIA DELLE 'SPECIES' TEMPERAMENTALI

Per comprendere il risvolto morale della fisiologia temperamentale e, più in generale della simmetria nell'economia del pensiero fisiologico di Galeno, è bene ricordare come proprio il pergameno avesse contribuito in modo decisivo alla formalizzazione del sistema temperamentale – rimasto inalterato per oltre quindici secoli – definendolo in tutte le sue *species*. Questa sistematizzazione procede dalla definizione di quello che, nel *De temperamentis*, Galeno considera temperamento perfetto (*symmetron*, appunto), definito poi in latino

<sup>140</sup> Ivi, p. 396 «Symmetria, idest temperies, contemperatura, est debita convenientia, et proportio inter se tum similarium partium, in calido, frigido, humido, et sicco, tum intrumentalium in compositione, numero, magnitudine, figura, I. de sanitate tuenda cap. I.».

<sup>141</sup> GALENO, *OCNC*, cap. 3, K IV; 744-745; *AM*, cap. 14, K I; 342, 14-343, 6.

<sup>142</sup> GALENO, *T*, lib. II, cap. 1, K I; 576.

*temperamentum aequabilis* o *ad pondus*, che risulta, come detto, dalla medietà perfetta del caldo e del freddo [TABELLA 6] e rispetto al quale vengono misurate e quindi dedotte le possibili asimmetrie, o *discrasie*, distinte in semplici e complesse [TABELLA 7].

Il temperamento può diventare chiave ambivalente tra la proporzione interna e quella esterna, tra *physis* e *gnōme*, poiché esso è anche l'approccio teorico più conseguente all'evidenze tratte dall'anatomia. Rilevare un temperamento significa, infatti, rilevare un determinato stato dell'organismo in un determinato momento, in quanto per ogni istante esso dipende dai rapporti di simmetria o asimmetria che si istaurano tra le quattro qualità (caldo, freddo, secco, umido) e le parti del corpo. Dal rilievo del temperamento dipende quindi il successo della diagnosi. Come per ogni mistura il rilievo avviene essenzialmente attraverso la valutazione sensoriale di qualità organolettiche come odori, colori, sapori, calore, umidità e secchezza; segni che il medico galenista deve saper decifrare sulla base della semiotica stabilita nell'*Ars medica*<sup>143</sup>.

La simmetria diviene allora la chiave per tradurre i rapporti tra fisiologia dell'interno e dell'esterno, alla luce di una visione unitaria. Il problema del temperamento si traduce in quello del rapporto tra parti e strutture, ovvero nel rapporto tra forme, il quale a sua volta risulta mediato nella sua comprensione dal concetto di *signum*, ed è

<sup>143</sup> Caso emblematico dell'accostamento tra criteri di proporzione e temperamenti è quello di Jean Bodin (1529-1596) che nell'*Universae naturae theatrum* (Lione 1596), considerando i temperamenti come espressione non solo di armonia ma anche di precisione aritmetica, si spinge a paragonare il *temperamentum ad pondus* – ovvero quello ideale – ad una *proportio mathematica* ed il *temperamentum ad iustitiam* – ovvero il temperamento realmente salutare ed equilibrato – ad una *proportio geometrica*, BODIN [1597], p. 439.

CLASSIFICAZIONE DEI TEMPERAMENTI SECONDO GALENO

TABELLA 6. Definizione del *symmetron*. (*De temperamentis*, lib. I, cap. 9)

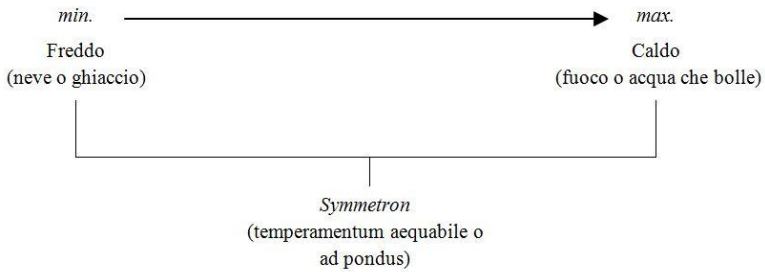
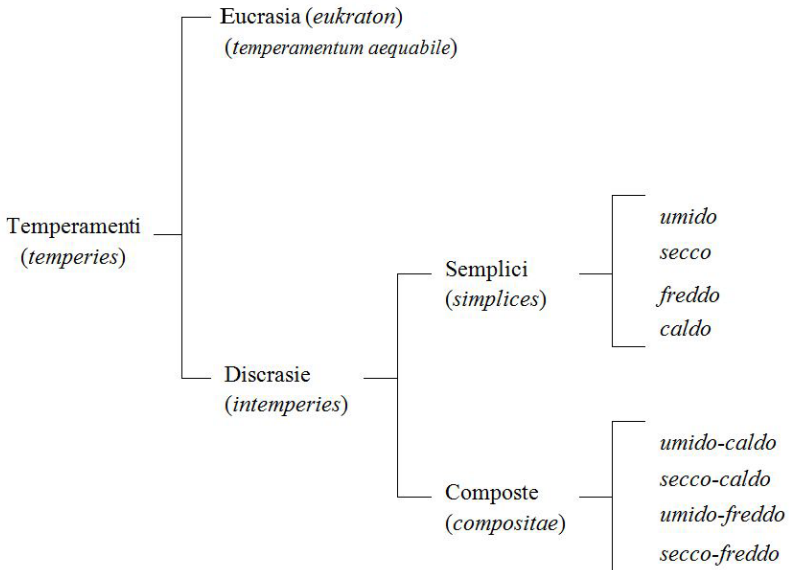


TABELLA 7. Definizione delle specie temperamentali (*De temperamentis*, lib. I, cap. 8)



quindi un rapporto di analogia<sup>144</sup>.

Chiave universale, il *signum* si carica di tutta una serie di valori non solo medici, ma anche astronomici e alchemici, che provengono dalla secolare tradizione della medicina astrologica fondata sul rapporto tra macrocosmo e microcosmo e che con Paracelso troverà una nuova fondazione<sup>145</sup>.

<sup>144</sup> Il ruolo della simmetria e della proporzione nella fisiologia dei temperamenti è stato efficacemente sottolineato da Klibansky, nell'ormai celebre saggio *La melanconia nella letteratura fisiologica degli antichi*, in KLIBANSKY-PANOFKY-SAXL [1983], pp. 8-63. Indagando in particolare i presupposti storici del sistema temperamentale, Klibansky individua tre ordini di ragioni tipicamente radicati nella mentalità greca: la prima consiste nella progressiva riduzione delle strutture complesse, sia del macrocosmo che del microcosmo; la seconda, nella necessità di fornire queste strutture complesse di un'espressione numerica e, terza, «la teoria dell'armonia, della simmetria, dell'isonomia, o qualunque altro nome gli uomini abbiano scelto per indicare quella perfetta proporzione nelle parti, nei materiali o nelle facoltà, che il pensiero greco fino a Plotino ha sempre considerato essenziale a ogni valore, morale, estetico o igienico», Ivi, p. 8.

<sup>145</sup> Con titoli quali il *De restitutione temporum et motum celestium* (Milano 1538) e *Aphorismorum astrologicorum segmenta septem* (Norimberga 1547), Girolamo Cardano (1501-1576 ca.) è forse l'esempio di medico rinascimentale che più di ogni altro ha contribuito al connubio tra medicina ed astrologia. Lo si comprende alla luce dello sviluppo della teoria dei segni e dell'oniromanzia cui il Cardano si mostrava oltremodo interessato. L'idea paracelsiana della *signatura rerum*, in base alla quale l'analogia riscontrabile tra strutture diverse rivelerebbe analogie funzionali tra le stesse, se da un lato appare in linea con la semiotica ippocratico-galenica, per molti aspetti si mostra invece in radicale contrasto con essa. L'ispirazione della semiotica formulata da Galeno nell'*Ars medica*, infatti, è rappresentata da un'analisi patognomica, per cui il *signum* è direttamente associato – se non addirittura rivelato – dalla patologia che esso denota, presentandosi così come *facies*; la *signatura* invece, muovendosi nel campo dell'analogia positiva che non ammette un riscontro oggettivo con il dato empirico, rileva essenzialmente rapporti astratti, il cui uso resta per lo più confinato nell'ambito dell'interpretazione soggettiva. In generale, dunque, mentre la 'semiotica' è associata al principio empirico dei *contrari* – ovvero il segno rivela nella malattia la sua opposta funzione ermeneutica – la 'signatura' appare associata a quello del simile – segni simili rivelano funzioni simili – la cui tradizione è essenzialmente ascrivibile al neoplatonismo e non risulta immediatamente traducibile in una prassi medica adeguata all'intervento terapeutico. Come ha scritto Jan Maclean «(...) physiognomy was part of secrets literature in the Middle Ages. And became associated in the early Renaissance with



3.5 ANALOGIA E CONSECUZIONE: UN MODELLO AVANZATO

Ma proprio rispetto a questo ambito fisiognomico più vasto, fatto di analogie vaghe, somiglianze incerte e talvolta non estranee a contaminazioni con le scienze occulte, l'obiettivo dei galenisti appare ben più circoscritto, mirando a determinare con esattezza le ragioni della fisiognomica, una fisiognomica le cui indagini – come Galeno stesso sottolinea nel II libro del *De temperamentis* – rivelano unicamente il *che* dei fenomeni senza raggiungere il livello del *perché* fondate, come

neoplatonism and occult explanantia, imagination, spirits and powers», MACLEAN [2007], pp. 318-319. In conclusione dunque, mentre nella patognomica il *signum* sembra avere valore essenzialmente negativo, nella fisiognomica esso travalica l'uso empirico associato alla malattia, per tradursi in valore positivo e dichiarativo della costituzione tipologica essenziale delle cose, BIGOTTI [2010], pp. 69-76. Benché non mancassero applicazioni della signatura alla prassi medica, in particolare a quella farmaceutica – come nel caso del *Phytognomonica* di Giovanni Battista Della Porta (Napoli 1588) –, la signatura tradiva un'atteggiamento sostanzialmente aprioristico, se non addirittura divinatorio e magico, nell'approcio al mondo naturale. Ad entrambi questi approcci si mostra in ogni caso debitrice la fisiognomica, con la distinzione in *signa propria* e *signa communia*. Questa, infatti, fonda le sue premesse nella fisiologia e nella patognomica (*signa propria*), per poi però discostarsi da entrambe nell'applicazione del *signum* che da negativa, o comunque problematica, diviene positiva e costituzionale (*fixis signis*). La definizione datane da Della Porta è, in tal senso, emblematica: «Est igitur morum inspiciendorum naturae ratio, ex iis, quae corporis insunt fixis signis, et accidentibus, quae signa mutant», DELLA PORTA [1586], cap. 17, p. 26. Pur nella distinzione tra *signa propria* ed *accidentia*, dunque, il limite della fisiognomica risiede nella congetturalità dei segni cui essa si affida (*scientia conjecturalis*, come definita per l'appunto da Della Porta nella dedica al Cardinal Aloisio d'Este) e nella relativa libertà con cui essa propone l'associazione del segno alla tipologia caratteriale ad esso ritenuta afferente. Non mancarono, perciò, già in epoca rinascimentale severe censure alla teoria della signatura come quella, ricorda da Maclean, del medico e botanico fiammingo Rembert Dodoens (1517-1585) il quale riteneva, stabilite *fortuito casu* le analogie della *signatura* (v. Rembert Dodoens, *Stirpium historiae pemplades vi sive libri XXX*, Antwerp, 1583, p. 16, cit. in MACLEAN [2007], p. 325). Va tuttavia rilevato che, senza l'apporto della fisiognomica resterebbe impossibile fissare il rapporto tra specie temperamentali e tipologie morali in un quadro normativo stabile. Per quest'ultimo aspetto, mi permetto di rinviare a BIGOTTI [2010], pp. 69-76.

sono, su semplici analogie<sup>146</sup>. Proseguendo tale impostazione, dunque, il *Quod animi mores* intende gettare luce proprio sulla validità delle corrispondenze fisiognomiche, radicalizzando il rapporto di analogia tra strutture in un rapporto di consecuzione. Quello che possiamo definire quindi «modello consecutivo» propone la derivazione delle operazioni delle parti organiche da quelle delle parti omogenee e, a loro volta, le operazioni di quest'ultime dalle specie temperamentali e dalle qualità elementari caldo, freddo, secco, umido [TABELLA 8].

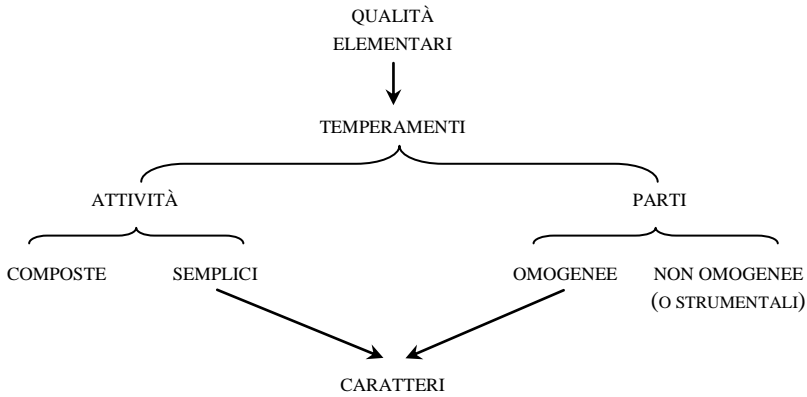
Il termine greco *ἔπω*, *consequire*, è non a caso reso dai galenisti rinascimentali con *sequor* e con le sue forme composte quali *insequor* e *consequor*. Si assiste quindi ad una progressiva riduzione geometrica delle forme biologiche, dal complesso al semplice, riduzione volta a dimostrare come la costituzione fisica predetermini la vita psichica a partire dalla forma primitiva ed irrazionale del feto<sup>147</sup>.

Se di anima si può parlare, dunque, ciò deve essere fatto 'a partire da' e 'attraverso' un'indagine accurata sulle strutture, sulle funzioni e le proprietà fisiche dell'organismo animale nel suo insieme, ovvero a partire dalla sua costituzione naturale. Questo è, infatti, quanto Galeno scrive nel capitolo conclusivo dell'*Ars medica*:

<sup>146</sup> GALENO, *T*, K I; 624, 3-17.

<sup>147</sup> Olte che esplicitamente, nel *Quod animi mores*, la derivazione del carattere dalla sostanza seminale è dichiarata anche dal punto di vista metodologico. Nell'*Ars medica*, infatti, prospettando un ordine generale dei propri libri, Galeno accosta il *De semine* al *De placitis Hippocratis et Platonis* quale testo utile alla comprensione delle questioni riguardanti il principato dell'anima, GALENO, *AM*, cap. 37, K I; 409, 6-13.

TABELLA 8. Schema del «modello consecutivo» del *Quod animi mores*



Dopo questo trattato (*De inaequali intemperie*), abbiamo a lungo discusso delle funzioni dell'anima in parecchi libri. Ma poiché per la loro dimostrazione sono davvero utili le osservazioni ricavate dalla dissezione dei corpi, è opportuno che ci si eserciti anzitutto in questa, e a tale scopo sarà assai utile il libro che ha per titolo *De anatomicis administrationibus*.<sup>148</sup>

Il modello che si profila all'orizzonte è, dunque, quello di una psicologia organicista, ma si tratta – a ben vedere – di un modello tutt'altro che perfettamente costituito, sia nell'orizzonte galenico sia, *a fortiori*, in quello della tradizione galenica, sebbene non manchino, come si vedrà in seguito, delle considerevoli eccezioni.

In effetti, elencando le ragioni che determinano un mutamento di temperamento nel II libro del *De temperamentis*, Galeno individua tra gli altri fattori anche la consuetudine, preoccupandosi poi di distinguerla nettamente dalle cause attribuibili al temperamento

<sup>148</sup> GALENO, *AM*, cap. 37, K I; 408, 10-13.

innato<sup>149</sup>. Quanto al mutamento temperamentale, poi, nel *De causis pulsuum* egli distingue tra cause naturali (o innate) del mutamento temperamentale e cause non naturali (o esterne)<sup>150</sup>. Tra queste ultime, insieme a fattori quali l'aria-ambiente (*aer*), il moto e la quiete (*motus et quies*), il cibo e le bevande (*cibus et potus*), il sonno e la veglia (*somnus et vigilia*), le cose che si introducono e quelle che si espellono (*inanitio et repletio*), nell'*Ars medica* compaiono le passioni dell'anima (*accidentales animae*)<sup>151</sup>.

Conosciute nel Medioevo come “i sei fattori non naturali” (*sex res non naturales*) in quanto dipendenti dalla volontà del soggetto<sup>152</sup>, tali cause sono tuttavia da considerarsi – sempre secondo Galeno – tra gli agenti necessari del mutamento temperamentale del corpo<sup>153</sup>. Dal momento che il *Quod animi mores* considera quale conseguenza naturale del mutamento di temperamento proprio le passioni dell'anima – oltretutto, ma è già materia di discussione, altri fattori quali cibo, aria-ambiente e simili – il conflitto tra queste due posizioni pone un problema di interpretazione che non sfuggì agli interpreti rinascimentali. Un tentativo di mediare questa incongruenza lo si ha,

<sup>149</sup> GALENO, *T*, lib. II, cap. 4, K I; 604, 3 e ssg.

<sup>150</sup> Insieme ai fattori naturali (*res naturales*) – in tutto cinque: sesso, età, stagione, regione e gravidanza – i fattori non naturali relativi all'alterazione della fisiologia del polso (e della malattia in genere) sono enumerati estesamente in tutto il terzo libro del *De causis pulsuum*, GALENO, *CP*, K IX; 105 e ssg.

<sup>151</sup> GALENO, *AM*, cap. 23, K I; 367. Un'analisi delle passioni dell'anima nell'ambito dei sei fattori non naturali è quella compiuta da un galenista intransigente come Oddo Oddi, professore di medicina a Padova, che nel suo commento all'*Ars medica* di Galeno, pubblicato postumo dal figlio Marco, affronta anche il problema dell'insorgere psicosomatico delle patologie cliniche, ODDI [1574], pp. 433-434, passo che sarà citato per esteso nel capitolo sesto, al quale pertanto si rimanda. Un'analisi dei fattori non naturali si trova in GRIMAUDDO [2008], pp. 161 e ssg.. Sui termini «naturale»-«non naturale» (o *praeternaturale*) in relazione alla semiologia medica, MACLEAN [2007], pp. 252-256.

<sup>152</sup> TEMKIN [1974], p. 102.

<sup>153</sup> GALENO, *AM*, cap. 23, K I; 367.

forse, proprio nell'*Ars medica* dove, a titolo quasi di informativa generale, Galeno dichiara che le passioni dell'anima analizzate nei suoi scritti medici non debbono essere considerate dal punto di vista filosofico, in quanto buone o cattive, ma solo in quanto innate<sup>154</sup>. La loro incidenza etica si stabilirebbe, quindi, solo in seguito, a partire dalla consuetudine acquisita quale conseguenza di una scelta volontaria, mentre passioni dell'anima in senso proprio sembrerebbero doversi definire per Galeno unicamente quelle inclinazioni innate presenti nell'individuo in una fase precedente il sorgere della volontà e della responsabilità morali; questa sarebbe stata la posizione assunta più tardi da molti galenisti, tra cui il già ricordato Francisco Vallés<sup>155</sup>.

È possibile, quindi, che le passioni dell'anima fossero considerate come un caso del tutto particolare nell'ambito della fisiologia medica e che lo stesso Galeno – il quale in ciò mostrerebbe un progressivo allontanamento dalla concezione originariamente assunta nel *De usu pulsuum* e nella stessa *Ars medica* con l'opposizione di «naturale-

<sup>154</sup> Ivi, K I; 336, 16-337, 2.

<sup>155</sup> Vallés riferisce il significato delle affermazioni galeniche sia al *Quod animi mores* che al *Commentarius in Hippocratis De natura hominis*, VALLÉS [1592<sup>b</sup>], pp. 60-61, coll. E-F: «Monet vero Galenus caute admodum quae de moribus qui sequuntur temperamentum naturalia hic aut ubi alibi scribuntur (scripsit vero librum quod animi mores corporis temperiem sequantur. et. 2 de natura humana) de naturalibus moribus intelligi. Nam per philosophiam, et per probam aut malam educationem et consuetudinem cum bonis viris aut malis, mutari possunt naturales mores potestque frigidus et siccus iracundus: et calidus et siccus patientissimus fieri. Atque plusquam haec omnia gratia Dei potest ad bonos mores. Nam divina vocatione mala natura praeditos, et mala educatos, eosque qui in malis operibus consequerunt, solet ad bonos mores trahere sed hic illud unum consideratur, quod ipsa natura fert». Alla stessa posizione, sia pure dal punto di vista della definizione dell'arte fisiognomica, si richiama Della Porta nella dedica al cardinal Aloisio D'Este della sua *Physiognomoniam*, DELLA PORTA [1586], *Prologus* cit.): «Haec scientia coniecturalis est, nec semper optatum assequitur finem: cuius signa naturales tantum propensiones indicare possunt, non autem actionem nostrae liberae voluntatis, vel quae ex vitioso, vel studioso habitu dependent: nam in bonis, malisque actionibus, quae in nostra potestate sunt, virtus et vitium consistunt, non autem in propensionibus, quae in nostra voluntate non sunt».

innaturale», «interno-esterno» – ovvi all'inconveniente ampliando l'ambito del naturale della sua fisiologia.

Alla luce di queste considerazioni, è possibile affermare che il «modello consecutivo» assunto nel *Quod animi mores* (considerato in relazione agli stati psichici e non alla fisiologia nel suo complesso), si presenta come un modello teoricamente e metodologicamente avanzato, ma pur sempre non definitivo, né ovunque prevalente<sup>156</sup>. Quest'ambivalenza, d'altra parte, fece sì che nel Rinascimento proprio il *Quod animi mores* venisse recepito quale esempio sia di indagine fisiognomica sia di indagine fisiologica, in relazione alla preferenza accordata da ciascun autore al rapporto di analogia piuttosto che a quello di consecuzione.

<sup>156</sup> Come dimostrato da Pierluigi Donini, DONINI [2008], pp. 198-202.

CAPITOLO QUARTO  
*Fisiologia, fisiognomica  
e teoria degli ingegni*

Come evidenziato nel capitolo precedente, il significato del *Quod animi mores* può essere analizzato sotto un duplice profilo, legato all'interpretazione del rapporto tra costituzione organica (*temperamenta*) e caratteri morali (*mores*). Tale rapporto, infatti, può essere inteso come 'concomitanza' o 'coincidenza temporale' tra due eventi, e allora si traduce in un modello analogico, oppure come 'consecuzione' e 'conseguenza', nel qual caso allora il modello diviene deterministico e di causazione diretta. Tale ambivalenza è rappresentata dall'equivalenza che si istituisce tra il verbo ἔπω ed il corrispondente latino *sequor* attraverso la casistica dei suoi composti (*consequor, insequor*).

Le linee guida fondamentali che nel tardo Rinascimento caratterizzano l'interpretazione del *Quod animi mores* consistono dunque, da un lato, nel privilegiare il criterio analogico, e quindi la connotazione fisiognomica del trattato galenico, dall'altro nell'accentuare il rapporto di consecuzione, evidenziandone gli aspetti medico-fisiologici. Co-

sì, se all'analogia si rifanno le opere di fisionomi quali Caspard Peucer e Giovanni Battista Della Porta<sup>157</sup>, all'approfondimento del modello consecutivo ed alle sue implicazioni etiche non ci si interessò seriamente se non a partire dalla seconda metà del secolo, ed il primo tentativo di un certo rilievo in tale direzione può essere considerato quello del medico spagnolo Juan Huarte de San Juan (ca. 1526 - ca. 1588)<sup>158</sup>.

#### 4.1 L'«EXAMEN DE INGENIOS» DI JUAN HUARTE

L'*Examen de ingenios para las ciencias* (Baeza 1575) può, in effetti, essere considerato come il più significativo saggio di psicologia medica della seconda metà del XVI secolo e, benché Huarte dichiara di derivarne sia l'impianto generale sia le finalità dal corrispon-

<sup>157</sup> Il medico, astronomo e matematico tedesco Caspard Peucer (1525-1602), autore di un importante saggio sui generi delle arti divinatorie, impronta al *Quod animi mores* l'intera sezione sui presagi fisiognomici, distinguendo l'origine dei segni a partire dalla costituzione fetale, sino all'individuazione delle principali tipologie patognomiche indicanti patologie del fegato, del cuore o del cervello, PEUCER [1591], pp. 364v-365r. Per Della Porta si veda, invece, DELLA PORTA [1586], cap. 4, pp. 8 e ssg.

<sup>158</sup> Scarse le notizie sulla vita di Huarte, a cominciare dalla definizione del nome e dalle date di nascita e morte. Contro molte corruzioni successive, Rodrigo Sanz ha stabilito che l'autore in vita si firmava come *el doctor Juan de San Juan*, cui aggiunse *Huarte* nel frontespizio della prima edizione dell'opera. Nacque probabilmente intorno al 1526 a San Juan Pie del Puerto, e morì tra il 1588-89 a Baeza, ma fu sepolto a Linares. Studiò lettere e medicina all'università di Alcalá de Henares, tra il 1553 e il 1559. Fu assessore della città di Huesca, e visse anche a Granada e a Baeza (della cui città, nel 1566, fu nominato medico vitalizio per ordine di Filippo II e dal cui consiglio fu assunto per affrontare una pestilenza nel 1571). Soggiornò inoltre a Linares, dove comprò una casa e fece più volte testamento. Si sposò – in una data sembra precedente il 1564 – con Agueda de Villalba da cui ebbe sette figli, quattro femmine e tre maschi, uno dei quali, Luis, pubblicò l'edizione 'expurgata' dell'*Examen* nel 1594. Sulla biografia di Huarte, i cui contributi sono ancora oggi assai scarsi, HUARTE [1930], pp. VIII-XVI; IRIARTE [1948], pp. 20 e ssg.; READ [1981], pp. 13 e ssg.



dente modello galenico del *Quod animi mores*<sup>159</sup>, nondimeno l'opera costituisce un tentativo originale, volto a sistematizzare e riassumere i principali temi di riflessione maturati nel campo della tradizione medica occidentale, con la sola, ovvia, esclusione di Paracelso<sup>160</sup>.

L'*Examen* fu l'unica opera pubblicata in vita da Huarte e venne immediatamente accolto da un'enorme fortuna, sia letteraria che editoriale.<sup>161</sup> Ad essa, tuttavia, si unì ben presto anche l'accusa di eterodossia, e benché licenziato piuttosto favorevolmente all'inizio, il libro fu successivamente iscritto all'*Index librorum prohibitorum* portoghese (1581, come opera anonima), e due anni dopo, in quello

<sup>159</sup> HUARTE [1575], cap. 2, f. 31v: «Finalmente, todo lo que escribe Galeno en su libro es el fundamento desta mi obra». Sullo stesso tema si può vedere anche HUARTE [1846], p. VI; IRIARTE [1948], p. 135 e, per il contributo della medicina galenica all'opera di Huarte, più in generale, READ [1981], pp. 48-49.

<sup>160</sup> Mentre l'esclusione di Paracelso appare del tutto ovvia per un assertore della medicina classica, rimane incerto se Huarte fosse a conoscenza dell'opera di Bernardino Telesio *De natura iuxta propria principia*, edita nel 1565, da cui trarranno ispirazione molti italiani e, tra i medici, quasi sicuramente Rudio. La presenza nella seconda edizione dell'*Examen* (1594) di alcuni spunti originali relativi al ruolo del calore considerato come sostanza e non come qualità, (HUARTE [1594], cap. XV, pt. III, art. 9, f. 364r: «el calor natural del hombre no es accidente de los que se ponen en el predicamento *qualitatis*») sembrerebbe deporre in tal senso. Mauricio de Iriarte, IRIARTE [1948], pp. 348-350, formula cautamente l'ipotesi che nella seconda stesura dell'*Examen* Huarte possa aver considerato l'opera del telesiano Antonio Persio, *Trattato dell'ingegno dell'huomo*, ma la cosa resta assai dubbia, data la relativamente scarsa diffusione del testo del Persio, v.. In effetti, va ricordato che la possibilità di considerare il calore come sostanza apparteneva, di fatto, alla tradizione medica ippocratico-galenica, cui sia Huarte sia Telesio di fatto si riferiscono. Il tema tuttavia non sembra essere stato approfondito più di tanto nella storiografia; un accenno in tal senso lo si ha in Stefano Gensini, GENSINI [2002], pp. 34.

<sup>161</sup> Secondo quanto riferito da Sanz, nella versione originale del 1575 l'*Examen* conta 6 edizioni in spagnolo (1575-1581), 6 in olandese (1591-1702), 8 in francese (1580-1633, Chappuis), 6 in italiano (1582-1590, Camilli, 4 edz.; 1600-1603, Gratis, 2 ed.), 5 in inglese (1594-1693, Carew), 5 in latino (1612, Arctogonius, 1 edz.; 1621-1663, Eschacius, 4 edz.), ed in fine 2 in tedesco (1752-1785, Lessing), per un totale di 38 edizioni. Lo stesso Sanz ne conta, tuttavia, ben 62 inclusa la sua, in un arco di tempo compreso tra il 1575 ed il 1930, HUARTE [1930], pp. XXIII-XXVIII.

spagnolo (1583) come opera da emendare. Similmente a Roma, nel 1590, l'opera fu accolta, ma solo – come ricorda Luigi Balsamo – «donec iuxta regularum formam repurgentur»<sup>162</sup>. La censura riguardò l'intero capitolo VII, dedicato all'immortalità dell'anima, nel quale Huarte ammetteva di non poter offrire argomentazioni razionali, ma di aderirvi *pura fide*<sup>163</sup>. Non si trattava di una conclusione nuova, poiché rappresentava lo stesso esito cui Pietro Pomponazzi era pervenuto, circa sessant'anni prima, nel *Tractatus de immortalitate animae* (Bologna 1516)<sup>164</sup>. Alla ripresa di temi trattati in un libro censurato e bruciato nella pubblica piazza, si aggiunge nel caso di Huarte l'incongruenza totale del capitolo VII con l'impianto generale dell'opera e con la tesi che fa dell'intelletto una potenza organica. L'edizione del 1594 curata dal figlio Luis, provvede in ogni caso a sopprimere quanto non in linea con le censure ecclesiastiche, integrando l'opera con altri sette capitoli, per un totale di ventidue.

Diversamente da quanto a suo tempo ipotizzato da Sanz, dunque, la censura si giustifica non solo in relazione alle generiche innovazioni che l'opera presenta sul piano scientifico, ma anche in ragione della tesi relativa alla materialità dell'anima razionale, peraltro esplicitamente dichiarata nel testo; tesi che avrebbe esercitato una notevole influenza sulla riflessione successiva, soprattutto in Italia.

Nel già citato commento al *Quod animi mores* di Giovanni Battista Persona, ad esempio, l'autore, pur non condividendone le conclusioni

<sup>162</sup> BALSAMO [2006], p. 241.

<sup>163</sup> La vicenda che avrebbe portato alla censura ebbe inizio nel 1578 con uno scritto di Diego Alvarez, giovane studente di teologia a Cordoba, che fece pervenire a Huarte uno scritto 'in folio' di 77 pagine dal titolo *Animadversión y enmienda de algunas cosas que se deben corregir en el libro que se intitula Examen de ingenios del Dr. Juan Huarte de San Juan*. Sanz dichiara però di aver perso le tracce di questo scritto pubblicato in estratto da Idelfonso Martínez, nel 1854, HUARTE [1930], pp. XVIII e LII.

<sup>164</sup> La psicologia del *De immortalitate animae* di Pomponazzi è stata magistralmente tratteggiata da NARDI [1965], pp. 149-199 e, sia pure all'interno del contesto più generale dell'aristotelismo veneto, da Eugenio Garin, GARIN [1983], pp. 12-13.

in materia, attesta di apprezzare l'opera dello spagnolo che era stata tradotta da Camilli e pubblicata a Venezia sin dal 1582.

Scrive Persona:

È degno di nota, infine, quanto Galeno dichiara a proposito della parte razionale dell'anima. Identificandola con un determinato temperamento del cervello, infatti, ritenne che anch'essa perisse. Da queste parole si deduce in maniera molto chiara che l'opinione di Galeno fosse di considerare l'intelletto, la volontà e tutte le potenze dell'anima come corporee e materiali, come pure abbiamo mostrato in precedenza. Non mancarono seguaci e difensori strenui di una simile opinione, tra i quali un certo Giovanni Huarte, spagnolo, che diede alla luce quel famoso libro, certamente assai pregevole, nel quale esamina le varietà e differenze d'ingegno, con l'unico intento di ricondurre ciascuna al proprio temperamento. Quest'uomo dottissimo, dicevo, in quella sua opera intende dimostrare che l'intelletto è tutt'altro che incorporeo, e che risiede nel cervello come in un organo <proprio>, non diversamente da come la facoltà vitale risiede nel cuore, e quella naturale nel fegato. Egli, tuttavia, dissente da Galeno nel rendere immortale un'altra <anima> razionale, tale però da non avere sentore, mentre si trova nel corpo, di ciò che può essere fatto senza l'ausilio del corpo e del temperamento. Ho deciso, però, di passare sotto silenzio le argomentazioni di quest'uomo nelle quali è contenuto un tale errore; non solo perché abbiamo già sopra dimostrato con sufficiente chiarezza che l'opinione vera <è> quella contraria, ma anche perché, volendo questo autore evitare l'assurdo di considerare quell'anima del tutto inattiva dopo la morte dell'uomo (questa è infatti la conseguenza, se essa non può fare nulla senza il corpo), stabilì che questa avesse altri occhi, altre orecchie, ed infine anche altri sensi oltre quelli che sono corporei. Ciascuno vede quanto ciò sia assurdo. Durante la vita dell'uomo, infatti, o queste facoltà sono del tutto inattive, oppure no. Se non sono inattive, ma con esse anche la facoltà dell'anima è mossa ad agire, egli ricade nello stesso errore. In questo modo deve ammettere che <tale> anima mentre si trova nel corpo abbia un'operazione sua propria, cosa che però aveva precedentemente negato. Nel caso invece in cui

affermasse che tali facoltà rimangono inattive, si dovrebbe chiedere per quale ragione e per quale impedimento ciò avvenga. Certamente, infatti, non esiste alcuna causa che lo impedisca.<sup>165</sup>

Le affermazioni di Persona indicano che, oltre la presunta negazione dell'immortalità dell'anima, a caratterizzare l'originalità dell'opera di Huarte furono l'attribuzione di un esplicito carattere materialistico alle tesi di Galeno sull'anima razionale (*entendimiento*), come pure il tentativo di riaffermare la dipendenza tra fisiologia temperamentale e facoltà della mente, radicalizzandone il senso:

[...] La Filosofia, et la Medicina sono le più incerte [*scienze*] di quante n'usino gli huomini. Et, se questo è vero, che diremo noi della Filosofia,

<sup>165</sup> PERSONA [1602], cap. 2, pp. 95-96: «Tandem vero illud est in praesenti dictione notatione dignum quod dicit Galenus de rationali animae parte. Statuit enim ipsam quoque interire, propterea quod quaedam sit cerebri temperatura. Ex quibus quidem verbis illud evidentissime deducitur, fuisse Galenis sententiam hoc loco intellectum ipsum, ac voluntatem animae potentias esse corporeas, ac materiales, aliter atque nos docuerimus supra. Quam quidem sententiam non defuerunt, qui reciperent, atque omni conatu defenderent, inter quos Ioannes quidam Huartes extitit Hispanus, qui librum illum edidit certe pulcherrimum, in quo ingeniorum varietatem, ac differentiam examinat, unicuique suum conatus adscribere temperamentum proprium. Hic, inquam, doctissimus vir, suo illo in opere acriter contendit intellectum ipsum minime incorporeum esse, sed in cerebro ut in organo consistere, non aliter atque facultas vitalis in corde, et naturalis in iecore. In eo tamen a Galeno dissentit, quod aliam rationalem ipse quoque immortalem facit; sed audire non potest hanc, dum in corpore est, quicquam efficere posse sine corpore auxilio, et temperamento. Nos autem huius viri argumenta, quibus in talem abductus est errorem hoc loco silentio praeterire decrevimus: non modo quia contraria, veraque sententia supra satis expresse est demonstrata, verum etiam quoniam volens hic author evitare absurdum illud, quod aliam post hominis mortem sit penitus ociosa, (hoc enim sequitur, si nihil agit ipsa sine corpore) statuit animam alios oculos habere, alias aures, aliqua denique sensoria, prater ea quae sunt corporea. Hoc autem quam sit absurdum nemo non videt. Vivente enim homine, vel sunt penitus otiosae hae potentiae, vel non. Si otiosae non sunt, sed his quoque virtus animae ad operandum, ipse circa idem revolvitur saxum. Statuit enim animam, dum est in corpore propriam operationem habere, quod iam negaverat. Si vero dicat ipsas ociosa manere; quaeret huiusce causam assignabit, et impedimenti? Certe nullam sunt enim impedimenti».

della quale trattiamo adesso, dove con l'intelletto si fa anotomia d'una cosa tanto oscura et difficile quanto sono le potenze et virtù dell'anima rationale, nella qual materia s'offeriscono tanti dubbii, et argomenti che non resta dottrina chiara, sopra la quale si possa appoggiare. Uno dei quali, et il principale è che noi habbiamo fatto l'intelletto potenza organica, come l'imaginativa, et la memoria, et l'habbiamo dato al cervello secco per instromento, con cui operi, cosa tanto aliena dalla dottrina d'Aristotele, et di tutti i suoi seguaci: i quali, ponendo l'intelletto separato dall'organo corporale provano facilmente l'immortalità dell'anima rationale, et come ella, uscita del corpo, dura per sempre. Et essendo disputabile la contraria opinione resta la porta serata, per non poter provar questo.<sup>166</sup> [...] Al primo dubbio principale si risponde che, se l'intelletto fosse separato dal corpo et non avesse che fare col caldo, col freddo, con l'humido, et col secco né con l'altre qualità corporali, ne seguirebbe, che tutti gli huomini haverebbono egual intelletto, et che tutti discorrerebbono egualmente. Ma noi veggiamo per esperienza, che un'huomo intende meglio d'un'altro, et meglio discorre: adunque ciò nasce dall'esser l'intelletto potenza organica, et esser meglio disposta in uno, che in un'altro: et non da veruna altra cagione.<sup>167</sup>

A questa premessa di carattere generale circa la dipendenza della mente dal corpo, si aggiunge, inoltre, quanto dichiarato da Huarte nella dedica a Filippo II di Spagna: intento dell'opera è fornire un inquadramento generale dello Stato alla luce della tipologia degli ingegni e delle attitudini dei sudditi, così da ottenere – sul modello di quella ideale platonica – la migliore delle organizzazioni possibili, di cui è parte integrante anche un approccio eugenetico.

Secondo Rodrigo Sanz, l'opera, redatta originariamente in quindici capitoli, si divide in due parti: la prima (capp. 1-7) esporrebbe la *teoria*, con la derivazione delle abilità individuali e delle potenze psichiche (*intelletto, memoria, fantasia*) dai temperamenti; la seconda

<sup>166</sup> HUARTE [1582], pp. 77-78.

<sup>167</sup> Ivi, p. 82.

(capp. 8-14) conterrebbe, invece, un'*esposizione* della stessa, con il capitolo finale in funzione di compendio dedicato ai criteri di selezione eugenetica dei matrimoni, dei comportamenti della vita coniugale e della prole<sup>168</sup>. Se la suddivisione proposta da Sanz corrisponde ad un'articolazione piuttosto evidente dell'opera, i temi tuttavia sono suscettibili di più minute suddivisioni.

È dunque in ordine allo sviluppo di queste due grandi aree tematiche che la radicalizzazione delle tesi galeniche si mostra in tutta la sua evidenza: laddove, infatti, Galeno si manteneva ancora in parte nei limiti del dubbio o comunque di un giudizio disgiuntivo (*disiunctive loquere*) benché implicitamente materialistico, Huarte esplicita il rapporto tra *temperamentum* e *mores* come problema la cui esclusiva pertinenza deve essere ascritta alla filosofia naturale: solo attraverso il dominio dei meccanismi che regolano la fisiologia dei temperamenti dei suoi sudditi, lo Stato può infatti pervenire ad una rigorosa organizzazione generale.

Se il dubbio galenico viene dissolto in favore di una precisa strategia argomentativa, non diversamente le posizioni filosofiche delle altre autorità vengono selezionate in base ai loro apporti esclusivi alla filosofia naturale, il cui costante riferimento domina l'opera<sup>169</sup>. A coloro che giudicano tutti gli eventi come miracolosi e che reputano necessario il continuo intervento divino nella realtà

<sup>168</sup> HUARTE [1930], p. IV.

<sup>169</sup> Tale atteggiamento, perfettamente consapevole peraltro, tradisce in Huarte un preciso orientamento teoretico volto al recupero degli autori classici in chiave polemica nei confronti soprattutto dell'aristotelismo scolastico. Di Ippocrate, ad esempio, Huarte cita sia gli *Aphorismi* che il *De natura hominis*, mentre di Aristotele egli sembra privilegiare soprattutto la letteratura più esplicitamente fisica, dai *Problemata* ai *Parva naturalia*, eccettuando tuttavia il *De anima*, che per lo più viene criticato. Galeno, invece, è onnipresente. In questo modo Huarte sembra chiaramente inaugurare, in ambito medico almeno, un tratto che sarà caratteristico di molta parte della letteratura di fine secolo sorta intorno al *Quod animi mores*, che consiste nel costituire un *corpus* ideale di scritti medico-fisici di epoca classica, cui riferirsi per sostenere posizioni materialistiche nell'ambito della filosofia naturale.

naturale – concezione che Huarte ritiene ingenua o quantomeno inadeguata al livello di conoscenza raggiunto dalla medicina e dalle scienze naturali del suo tempo – l'autore contrappone il modello di una causalità fisica autonoma, della quale Dio si servirebbe per raggiungere i propri scopi provvidenziali e dalla quale egli stesso sarebbe necessitato<sup>170</sup>. Fu appunto la radicalità di questa posizione, unita all'ammissione della non dimostrabilità scientifica dell'immortalità dell'anima, a provocare la censura dell'opera.

#### 4.2 L'INTELLETTO COME FACOLTÀ ORGANICA E LA «TEORIA DEGLI INGEGNI»

Di là della questione relativa all'immortalità dell'anima, il confronto con il *Quod animi mores* rivela un ulteriore elemento di originalità dell'opera di Huarte, legato alle sue finalità politiche ed al conseguente rovesciamento cui sottopone la sua fonte<sup>171</sup>. Huarte, infatti, assume

<sup>170</sup> HUARTE [1575], cap. 2, ff. 21v-26r.

<sup>171</sup> Su Galeno fonte di Huarte e sull'importanza del *Quod animi mores* si veda l'ormai classico saggio di GUARDIA [1855], pp. 250 e ssg. In generale, Guardia ritiene che il rapporto tra Huarte e la sua fonte sia opposto a quello qui delineato. Laddove infatti, egli scrive, Galeno si dimostra radicale nelle sue conclusioni, giungendo alla formulazione di un determinismo cieco, Huarte sarebbe incline ad una delimitazione del campo fisico, ed ascriverebbe il buon senso, la prudenza, la saggezza ed altre virtù all'anima in quanto tale, indipendentemente dal temperamento. Per Guardia, dunque, Galeno avrebbe rigettato la posizione di Ippocrate, più sfumata ed incline ad un'influenza indiretta della climatologia sul carattere, per sottomettere l'uomo ad un fatalismo cieco: «Jeté comme un automate au milieu de l'univers, l'homme, soumis à un fatalisme aveugle, n'aurait point de liberté; il n'aurait, par consequent, ni responsabilité ni mérite; la conscience serait une dérision. Huarte conclut contre Galien que le bon sens, la prudence, la sagesse et les autres vertus sont en partie dans l'Âme même, et ne dépendent pas absolument du tempérament et de l'organisation», Ivi, p. 240. Le conclusioni cui giunge Guardia sono, alla luce di quanto sopra esposto, del tutto paradossali. Una lettura anche solo superficiale dell'*Examen* non sembra in effetti suffragare la tesi di una riduzione del determinismo galenico; al contrario si assiste, semmai, ad un suo consolidamento, e ad una sua maggiore articolazione. Perciò, se anche fosse possibile argomentare in favore del fatto che Huarte non abbia accentuato l'originale impo-

come definitivamente assodato il principio di dipendenza del carattere dalla fisiologia, sin dalla fecondazione (*complexio seminalis*) – posizione questa che costituiva la sezione conclusiva dello scritto galenico – e prendendo le mosse da tale assunto egli costruisce, attraverso un uso esplicito della tipologia, un’intera casistica di ingegni, classificati in base alle rispettive inclinazioni e capacità<sup>172</sup>. L’eugenetica costituisce, d’altra parte, il compimento obbligato di un’analisi volta ad esaminare le caratteristiche costitutive dell’*ingenium*, le cui potenzialità sono appunto *ingenitae* nell’individuo, un individuo cui, semmai, è demandato il compito di svilupparle in linea con la propria predisposizione.

A differenza dei suoi epigoni italiani – Tomaso Garzoni e Antonio Zara tra tutti – in Huarte l’*examen* non è inteso in senso anatomico quanto, piuttosto, fisiologico. Si tratta, quindi, di stabilire quali tra le abilità presenti nel corpo sociale si adattino a questa o quella tipologia, analizzando il soggetto rispetto alla sua complessione ereditaria, al suo *habitus* temperamentale e alla sua predisposizione a sviluppare una delle tre facoltà aristoteliche, *memoria*, *fantasia* ed *intelletto*<sup>173</sup> [TABELLA 9].

Nella psicologia del medico spagnolo lo sviluppo simultaneo di queste tre potenze non solo non è necessario, ma generalmente impossibile, dal momento che ciascuna di esse ha come preconditione un particolare e distinto temperamento cerebrale. Ad esempio, il perfetto

stazione galenica del *Quod animi mores*, da ciò non conseguirebbe in alcun caso che egli l’abbia delimitata o ridotta.

<sup>172</sup> La corrispondenza tra la tipologia morale e le diverse abilità presenti nel corpo sociale non era nuova, né Huarte può esserne considerato l’inventore. Come dimostrato nel capitolo precedente, essa affondava le proprie origini nella retorica, anche medica, ed aveva avuto il suo esempio classico nei *Caratteri* di Teofrasto. Inoltre, la studiosa francese Marie-Christine Pouchelle, nel suo libro dedicato alla *Chirurgia* di Henri de Mondeville, ha messo bene in rilievo tali corrispondenze, corrispondenze che, trattandosi di un testo chirurgico, si stabiliscono principalmente tra parti del corpo organico e parti del corpo sociale, POUCHELLE [1990], pp. 152-154.

<sup>173</sup> HUARTE [1575], cap. 8, f. 113r.



sviluppo della facoltà intellettuale, il cui temperamento prevalente è secco, viene ostacolato da un eccessivo sviluppo della facoltà memorativa, il cui temperamento prevalente è, invece, umido<sup>174</sup>.

Regola generale per lo sviluppo delle facoltà psichiche è il quadrato di opposizione/associazione delle qualità elementari o – ed è lo stesso – la classificazione delle discrasie composte riportate nella TABELLA 7.

La riduzione delle condizioni di compostibilità tra le potenze psichiche è volto a semplificare l'individuazione della tipologia morale di ciascun individuo, in ossequio al criterio fisiognomico secondo cui non più di una o due caratteristiche decidono dell'appartenenza a una determinata tipologia. Questa più stretta correlazione tra tipologia e caratteristiche costituzionali – espressa soltanto in forma molto elementare nei testi classici – fa sì che l'*examen* possa considerarsi come un progresso ulteriore rispetto al modello galenico; un progresso che segna la nascita della cosiddetta «teoria degli ingegni», il cui dibattito si protrarrà oltre la metà del XVII secolo, focalizzandone l'attenzione dalle prerogative 'eterne' e 'divine' della *mens* alle funzioni e caratteristiche proprie dell'*ingenium*.

Sebbene Huarte dichiarò più volte di non poter esibire prove definitive sul carattere scientifico delle sue tipologie, non ne nasconde l'alto grado di probabilità.

Significativo e notevole è che, almeno in un caso, quello della tipologia del sovrano, è previsto che tutte e tre le facoltà razionali dell'anima possano comporsi armonicamente<sup>175</sup>.

<sup>174</sup> La costituzione temperamentale della memoria sostenuta da Huarte è oggetto di aspre critiche da parte di Giovanni Battista Persona che ne contesta sia la spiegazione sia la fisiologia, PERSONA [1602], cap. 4, pp.172 e ssg. L'atteggiamento polemico di Persona nei confronti di Huarte è stato messo in evidenza anche da IRIARTE [1948], p. 353.

<sup>175</sup> HUARTE [1575], ff.158r-v.

POTENZE PSICHICHE, FUNZIONI E ATTITUDINI DEL CORPO SOCIALE

(HUARTE [1575], cap. 11)

TABELLA 9

POTENZE	TEMPERAMENTO	FUNZIONI	ARTI E SCIENZE
MEMORIA	Umido	<i>Ricordare</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Grammatica e studi concernenti le lingue</li> <li>Giurisprudenza teorica</li> <li>Teologia positiva</li> <li>Cosmografia</li> <li>Aritmetica</li> </ul>
INTELLETTO	Secco	<ul style="list-style-type: none"> <li><i>Distinguere</i></li> <li><i>Inferire</i></li> <li><i>Ragionare</i></li> <li><i>Giudicare</i></li> <li><i>Scegliere</i></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Teologia scolastica</li> <li>Medicina teorica</li> <li>Dialettica</li> <li>Filosofia morale e naturale</li> <li>Giurisprudenza pratica (avvocatura)</li> </ul>
FANTASIA	Caldo	<i>Immaginare</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Poesia</li> <li>Musica</li> <li>Capacità nel predicare</li> <li>Medicina pratica</li> <li>Astrologia</li> <li>Discipline matematiche</li> <li>Arte militare</li> <li>Saper governare uno Stato</li> <li>Dipingere</li> <li>Disegnare</li> <li>Scrivere</li> <li>Leggere</li> <li>Essere uomini di spirito e puliti, avere intelligenza pratica</li> <li>Progettare macchine e congegni artistici (ingegneri, architetti etc.)</li> <li>Fare cose che stupiscono il popolo</li> </ul>

Tuttavia la cautela di Huarte sul valore delle sue tipologie appare più di forma che di sostanza: la tipologia assume infatti un duplice valore conoscitivo e, poiché di tipologia in fin dei conti si tratta, come in un teatro, è necessario simulare e dissimulare i caratteri, affinché il lettore possa riconoscersi più agevolmente in ciascuno di essi.

È Huarte stesso che, calando la maschera, si dichiara in tal senso nel suo proemio al lettore:

Questa maniera di procedere vorrei io potere osservar teco, (curioso lettore) se vi fosse forma di poter prima trattar teco, et scoprirti da solo a solo il talento del tuo ingegno: perché, s'egli fosse tale, quale si convenisse a quella dottrina, allontanandosi da gl'ingegni communi, in secreto ti direi sentenze tanto nuove, et particolari, che tu non pensasti già mai che potessero cadere nell'imagination de gli huomini. Ma, conciosia che quello non si possa fare, dovendo quell' opera uscire in publico per tutti, non posso fare, che io non ti metta alquanto il cervello a partito: perche, se il tuo ingegno è de i communi, et volgari, so molto bene che tu sei già persuaso che il numero delle scienze, et la sua perfettione, già molti giorni è stato compiuto. Et a ciò sei mosso da una vana ragione, che, non havendo costoro trovato altro da dire, è segno, che nelle cose non è altra novità. Et, se per ventura tu hai questa opinione, non passar più oltre, et non leggere più inanzi: per che tu haverai dolore di vedere quanto miserabile differenza d'ingegno t'occupò. Ma, se tu sarai discreto, ben composto, et sofferente, io ti dirò tre conclusioni molto vere, benché per la sua novità son degne di gran maraviglia. La prima è, che di molte differenze d'ingegno, che sono nella specie humana, una sola con eminenza ti può venire in sorte, se già la natura come molto potente, al tempo, che la ti formò, non fece ogni suo sforzo nell' unire due sole, o tre, o per non poter più ti lasciò stolto, et privato di tutte. La seconda, che a ciascuna differenza d'ingegno risponde in eminenza una sola scienza, et non più, di tal condicione. Che, se tu non l'indovini a elegger quella, che risponde alla tua habilità naturale, sarai nell'altre molto rimesso, benché tu t'affatichi il giorno, et la notte. La terza, che dopo haver conosciuto qual sia la scienza, che più risponde al tuo ingegno, ti resta, per non errare, un'altra difficoltà maggiore, et è, se la tua habilità è più accommodata alla pratica, che alla Theorica: perché quelle due parti (et sia che sorte di scienza si vuole sono tanto opposte fra loro, et ricercano ingegni tanto

differenti, che si rimettono l'una con l'altra, come se fossero veri contrari. Dure (io lo confesso) sono queste sentenze, ma elle hanno un'altra difficoltà, et asprezza maggiore, che d'esse non habbiamo a chi appellarci, o poter dire, che ci sia fatto torto. Perché essendo Dio l'auttor della natura, et vedendo, che quella non dà a ciascun huomo più che una differenza d'ingegno, come io dissi di sopra per l'opposizione, o difficoltà che si trova nell'unirle, s'accommoda a lei, et delle scienze, che per gratia distribuisce fra gli huomini, è miracolo, che egli ne dia più, che una in grado eminente.<sup>176</sup>

Cuore dell'intero edificio di Huarte, conseguente con le premesse dichiarate, resta comunque l'affermazione dell'intelletto inteso come facoltà organica (*entendimiento potencia orgánica*), che ha come corollario, nel capitolo finale, alcuni articoli dedicati ai criteri di selezione eugenetica dei nascituri<sup>177</sup>. Avremo occasione di affrontare tali argomentazioni nel capitolo V, in cui svilupperemo le problematiche relative all'embriologia ed ai suoi eventuali esiti deterministici in campo etico. Per il momento è importante rilevare come Huarte ritenga lo sviluppo delle facoltà psichiche determinato da cause di ordine prettamente fisico, e non accordi alcun peso all'intervento divino. Al contrario, si assiste semmai al tentativo costante e reiterato di ricondurre la spiegazione di interi passi biblici nell'ambito esclusivo di competenza della filosofia naturale e della medicina, posizione questa che, unita all'impossibilità dichiarata di fornire prove

<sup>176</sup> HUARTE [1582], *Proemio secondo al lettore*, [pagine non numerate, 1r-v].

<sup>177</sup> Si tratta di una posizione radicale, polemica nei confronti dell'aristotelismo, cui più tardi si richiamerà in Italia anche Bernardino Telesio, TELESIO [1587], lib. V, cap. 40, cc. 227-228. È possibile che Telesio conoscesse l'*Examen* attraverso l'edizione veneziana di Camillo Camilli (1582), poiché l'affermazione della totale dipendenza dell'anima razionale dal corpo, sembra del tutto assente nelle versioni precedenti del *De rerum natura iuxta propria principia*, e si trova unicamente nella versione in nove libri del 1586. Pur in assenza di studi che attestino la frequentazione da parte di Telesio dell'opera del medico spagnolo, resta la sostanziale coincidenza delle due posizioni, appena sfumata, in Telesio, dalla distinzione tra anima e *semine educta* e anima a *Deo creata*, per una cui più compiuta analisi si rinvia al capitolo sesto.

per l'immortalità dell'anima, costituisce spia di un uso surrettizio della ragione scientifica a dispetto della tradizione e dell'autorità.

La posizione assunta da Huarte nei confronti della religione risulta, del resto, ambigua: egli condanna Galeno per le sue tesi sulla mortalità dell'anima e per il mancato riconoscimento del cristianesimo come autentica religione, d'altra parte però, si mostra fundamentalmente scettico sia sulla natura dei miracoli, sia sulla possibilità dell'intervento divino nella natura. In tal senso non va dimenticato neppure che, a motivo del cognome riportato sul frontespizio, è stata più volte avanzata l'ipotesi che Huarte fosse un ebreo *converso*, posizione questa che giustificerebbe, almeno in parte, la sua visione disincantata e razionalista della religione, rafforzata dalla sua formazione di medico<sup>178</sup>.

<sup>178</sup> Sull'appartenenza di Huarte al giudaismo e sulla sua possibile conversione al cattolicesimo, non esistono documenti certi, come del resto neppure sulla sua vita. Da un'analisi dell'opera e della mentalità dell'autore, che in essa si rivela, è possibile trarre, sia pure con le dovute cautele, alcuni indizi importanti. In tempi recenti è stato Malcom Kevin Read a riprendere questo argomento, affermando che Huarte apparteneva di fatto al gruppo più brillante di *conversos* spagnoli, READ [1981], p. 24. Julio Caro Baroja poi, pur mostrando cautela nei confronti di un'analisi fondata esclusivamente su congetture antropologiche e/o psicologiche, ricorda la tesi di Américo Castro secondo cui nel 1625, un tale Miguel Huarte, fu accusato di essere giudeo e per questo processato e condannato; episodio che rivelerebbe la diffusione effettiva del cognome Huarte tra i giudei e quindi anche tra i *conversos* spagnoli, BAROJA [1986], p. 297, n. 44: «Sospechò Américo Castro que Huarte era converso. He de advertir que el apellido Huarte se da entre los judaizantes navarro. El año de 1625 un tal Miguel Huarte, emparentado con una familia que llevaba el extraño apellido de Nápoles y que era criado de Pedro de Baroja o Baroxa, riño con éste, y Pedro le acusó de ser judío, cosa que le desesperó grandemente. Pero el escándalo no paró ahí y Miguel Huarte rufrió un proceso en el que quedó demostrado, en efecto, que judaizaba, y así la Inquisición de Zaragoza le condenó a una severa pena, con galeras y doscientos azotes». Più recentemente, Winfred Schleiner, riprendendo in parte anche la tesi di Baroja e soprattutto quella di Read, ha discusso le ragioni a favore e contro tale ipotesi, concordando tuttavia sul fatto che identificare un tipo ideale di *converso* difficilmente può risultare utile nella concreta indagine storica, SCHLEINER [1995], pp. 65-66: «Huarte's admiration for Jewish physicians has not gone unnoticed. On the basis of it and some other characteristics of his work, Malcom K.

Se la questione circa l'appartenza di Huarte al giudaismo dei *conversos* resta di fatto aperta, è tuttavia anche grazie a considerazioni di questo tenore se quello che è stato definito «modello della consecuzione», effettivo ma non prevalente nel testo di Galeno, subì attraverso la rilettura fornitane da Huarte un sostanziale reindirizzamento materialistico, costituendo il punto di riferimento dell'intera vicenda polemica, scientifica, letteraria e fisiognomica sviluppatasi a fine secolo intorno alle tesi del *Quod animi mores*<sup>179</sup>.

#### 4.3 CANGIAMENTI D'INGEGNO: LA FORTUNA DELL'«EXAMEN» IN ITALIA

Prima di concludere questo capitolo dedicato all'analisi delle tematiche generali sviluppate nell'*Examen* di Huarte – discusse nel dettaglio in ciascuno dei capitoli successivi – mette conto valutare

Read has summarised that Huarte himself was a converse [...]. I admit that I feel progressively uneasy as I go down that list of arguments. Even the first, that converses are typically, irreligious and skeptical, is usefull only as a general reminder and can hardly serve as criterion for identifying converses. Insistence on the physician's cleanliness and neatness of dress (if that is intended) is a common place in medical literature since antiquity». In fine, riprendendo la nota di Baroja, lo studioso statunitense conclude affermando: «Finally the argument from the name (or place name) at most exemplifies the no-win situation the candidate might have faced at the time of the Inquisition, but beyond that does not carry much conviction». Benché le ragioni addotte sia da Baroja che da Schleiner siano metodologicamente inoppugnabili, non mi sembra possa trattarsi di mero caso che, in Huarte, molti indizi portino a ritenere la sua l'opera di un *converso*. Per tanto, in assenza di documenti significanti, in un senso o nell'altro, ed anche con tutte le cautele metodologiche del caso, l'ipotesi della sua condizione di *converso* può costituire un'ipotesi di lavoro ancora interessante.

<sup>179</sup> L'importanza del testo di Huarte quale possibile viatico seicentesco del materialismo, soprattutto però con riferimento al Seicento francese, è stata giustamente sottolineata da Walter F. Lupi il cui contributo esordisce emblematicamente con l'affermazione che l'*Examen de Ingenios* «è una delle vie attraverso cui si può arrivare, nel XVI secolo, al materialismo», LUPI [1981], p. 243.

ESSAME  
DE GL'INGEGNI  
DE GLI HVOMINI,

Per apprendere le Scienze :

*Nel quale , scoprendosi la varietà delle nature , si  
mostra , a che professione sia atto ciascuno , &  
quanto profitto habbia fatto in essa :*

DI GIO. HVARTE:

*Nuouamente tradotto dalla lingua Spagnuola*

DA M. CAMILLO CAMILLI.

CON PRIVILEGI.



IN VENETIA, M D XXCII.

Figura 5

JUN HUARTE DE SAN JUAN

*Essame de gl'ingegni*

(Venezia 1582)

sia pur brevemente l'influenza dell'opera, che è poi l'influenza di un'interpretazione di Galeno, in Italia.

La storia della ricezione italiana dell'*Examen* sembra coincidere con la trasformazione del termine *ingegno*.

Tradotta in italiano da Camillo Camilli nel 1582 [Fig. 5] l'opera di Huarte contò numerose edizioni successive<sup>180</sup>. Tra i primi a testimoniare la fortuna vi è sicuramente il gesuita Antonio Possevino (1533-1611) che esemplò all'*Examen* la sua *Coltura degl'ingegni* (Vicenza 1598), un estratto dei primi dodici capitoli del I libro della più vasta *Bibliotheca selecta*<sup>181</sup>. L'opera si presenta come una *ratio studiorum* gesuitica più estesa e ragionata del consueto, che discute fini, metodi e facoltà utili ad acquisire una perfetta sapienza cristiana<sup>182</sup>. La trasformazione dell'*examen* in *coltura* operata da Possevino (pur conservando immutato il riferimento all'ingegno), va nella direzione suggerita da Huarte, soprattutto nei capitoli iniziali e conclusivi della sua opera: contribuire ad un miglior ordinamento della *Respublica Christiana* attraverso una corretta destinazione delle diverse predisposizioni individuali, ma temperando il più possibile l'approccio naturalistico e materialistico che contraddistingueva l'originale.

Se con Possevino l'*examen* diventa *coltura*, con un altro epigono italiano di Huarte, il vescovo Antonio Zara di Aquileia (1574-1621), esso si trasforma in «anatomia», intesa come analisi svolta su di una *mens* le cui diverse attitudini e facoltà, opportunamente separate ed isolate, formano altrettanti «membra». È, infatti, l'*Anatomia ingenio-*

<sup>180</sup> L'edizione del Camilli conta, fino all'anno 1600 rispettivamente, quattro edizioni, tre a Venezia (1582, 1586, 1590) ed una a Cremona (1588), dal 1600 ad essa si sostituì quella molto più libera di Sallustio Grattii, *Examina degl'ingegni degli huomini accomodati ad apprendere qualsivoglia scienza*, IRIARTE [1948], pp. 125-127.

<sup>181</sup> Nel 1603 la derivazione da Huarte sarà esplicitata con la dizione *De cultura ingeniorum: quaeve cuique disciplinae sint idonea: Ioannis autem Huartis Examen ingeniorum expenditur*. Per la presenza di Huarte nella biblioteca di Possevino cfr. GARCÍA-ALONSO [2004], pp. 387-396. Sulla *Coltura ingeniorum* di Possevino si veda, invece, BALSAMO [2006], pp. 64-65.

<sup>182</sup> Alessandro Arcangeli, *Postfazione* in POSSEVINO [1990], pp. 5-13.



*rum et scientiarum* (Venezia 1615) a segnare un'altra importante tappa nella storia della ricezione del testo di Huarte. Essa riprende più da vicino l'impostazione fisiognomica di Huarte, anche se Zara marca le distanze dalle opinioni manifestate dal medico spagnolo in materia di fede ed immortalità dell'anima<sup>183</sup>. Egli analizza le diverse inclinazioni, ricalcando piuttosto pedissequamente l'ordinamento di Huarte con la suddivisione delle differenti attitudini rispetto alle facoltà *intellettiva, immaginativa, memorativa* [TABELLA 9]. Secondo Zara, tuttavia, a determinare il carattere non intervengono solamente influenze fisiche, ma anche di natura astrale e divina.

Il vocabolo *anatomia* al posto di *examen* compariva già nella traduzione del Camilli e, a dire il vero, dovette essere una terminazione piuttosto diffusa sia del latino sia dell'italiano, maturata entro l'ambito letterario a partire dall'uso traslato che se ne faceva già nella disciplina anatomica<sup>184</sup>.

Ciononostante, l'intenzione di Zara sembra piuttosto quella di adottare il termine con riferimento all'uso medico, dove, da Galeno a Vesalio, l'*anatomica resolutio* aveva il compito di dimostrare la perfetta conformità delle strutture descritte al piano funzionale, e quindi teleologico, determinato dalla mente divina all'atto della creazione. Di qui l'ampia descrizione delle membra del corpo all'inizio dell'opera<sup>185</sup>, il cui fine è esaltare la presenza di un disegno superiore, depotenziando così gli elementi eversivi di una interpretazione esclusivamente fisica.

L'ultima trasformazione che mette conto citare, quella per cui in ossequio alla pratica anatomica l'«ingegno» si trasforma senz'altro in

<sup>183</sup> ZARA [1615], *sectio I, membrum V*, p. 54: «Nec inde sequitur intellectum, potentiam organicam esse, ut erronee Huartes sentiebat, cum intellectus humanus nulli corpori, aut organo quoquo modo permixtus sit, sed solum in ipsa anima subiecitur».

<sup>184</sup> Il concetto di 'anatomia verbale' già presente negli anatomisti del primo Cinquecento è stato evidenziato da Andrea Carlino, CARLINO [1994], p. 243.

<sup>185</sup> Ivi, pp. 3 e ssg.

«cervello», non può essere considerata una ripresa esplicita dell'opera di Huarte, anche se l'autore ne conosce molto bene l'opera<sup>186</sup>. Si tratta del *Theatro de vari et diversi cervelli mondani* (Venezia 1583) cui merita di essere affiancato *L'hospitale de' pazzi incurabili* (Venezia, Ferrara, Piacenza 1586) del canonico lateranense Tommaso Garzoni da Bagnacavallo (1549-1589), autore anche di altre opere dedicate alla tipologia sociale<sup>187</sup>. Poligrafo stravagante e prolifico, Garzoni, pur non derivando direttamente il proprio modello da Huarte, risente delle discussioni sull'*ingenium* promosse in varie parti d'Italia nello stesso periodo. È del resto l'autore a dichiarare esplicitamente di trarre ispirazione dal lessico medico per questa metamorfosi anatomica dell'ingegno:

Per dare principio dunque, dico, che lasciando star di trattare del cervello in quella guisa, che ne favellano i Filosofi, et i Medici, i quali, considerano solo il cervello come membro primo, et principale della vita humana, casa dell'anima rationale, et instrumento, e principio di tutte le virtù animali, come è considerato da Galeno nel primo *De regimine sanitatis* et in quel libro che fa *De iuvamento pulsus*. Et lasciando star di trattarne in quella significazione, nella quale è preso per l'ingegno humano solamente, [...] intendendo per il cervello l'ingegno, et volendo ragionarne in questo particolar significato solo, nel qual comunemente si prende in tutti i luoghi d'Italia, per un certo naturale humore, o giudicio, o pensiero, o proprietà di cervello [...].<sup>188</sup>

<sup>186</sup> La conoscenza di Huarte da parte di Garzoni è attestata nell'opera postuma, curata dal fratello Bartolomeo, *Il serraglio de gli stupori del Mondo* (originariamente *Il palaggio degl'incanti*), dove l'autore discute vivacemente alcune tesi dei capitoli VI e VII dell'*Examen* relativi all'immortalità dell'anima e ne evidenzia le contraddizioni interne, dichiarando *abominevole* le tesi di Huarte in materia di fede, GARZONI [1613], pp. 151-162. Sul rapporto tra Garzoni, Huarte e Persio si vedano GARZONI [1996], p. 1547 e Paolo Cerchi in DA POZZO [2007], pp. 1300-1301.

<sup>187</sup> Quali, ad esempio, *La piazza universale di tutte le professioni del mondo*, Venezia 1585.

<sup>188</sup> GARZONI [1595], cc. 2r-v.

Garzoni presenta così un caleidoscopio di cervelli o ingegni più o meno vivaci, classificati in *cervellini*, *cervellazzi*, *cervelletti*, *cervelloni*, cui appartengono qualità come prontezza, intelligenza o oziosità<sup>189</sup>. Se con il *Theatro* siamo nel caso limite di un'opera letteraria influenzata solo superficialmente da tematiche mediche, più stretta attinenza con esse mostra l'*Hospitale de' pazzi incurabili* che, sia pure nel tono discorsivo e persino burlesco dei suoi trenta discorsi, insiste sull'aspetto patologico dell'ingegno, elencandone le infinite deficienze e deformità, non mancando di citare i soggetti, antichi e moderni, che ne furono affetti, e dimostrando, anche in questo senso, di risentire in maniera rilevante dell'impostazione huartiana.

4.4 «INGEGNO» E «SPIRITO» NEL «TRATTATO DELL'INGEGNO DELL'UOMO» DI ANTONIO PERSIO (1576)

A *latere* della fortuna dell'*Examen*, il problema dell'ingegno e della connessione anima-corpo fu sollevato in Italia, sia pure con minore fortuna e continuità, dal telesiano Antonio Persio (1542-1612), il cui *Trattato sull'ingegno dell'huomo* (Venezia 1576) è successivo di un solo anno alla ben più nota opera del medico spagnolo.

In continuità con alcune tematiche già affrontate da Telesio – del quale nel 1590 avrebbe editato i *De naturalibus rebus libelli* e di cui condividerà le infelici vicende censorie<sup>190</sup> – ma anche con molti dei temi presenti nel *Quod animi mores*, che l'autore conosce e cita esplicitamente, il trattato di Persio ha come intento quello di chiarire

<sup>189</sup> Ivi, cc. 2v-3v.

<sup>190</sup> Nonostante le numerose cautele più volte espresse anche esplicitamente, l'opera di Persio fu iscritta all'Indice nel 1593, insieme al *Quod animal univversum* e al *De somno* di Bernardino Telesio, con la formula «donec expurgentur». La censura fu confermata in seguito anche nel 1596. Per le vicende censorie del *Trattato dell'ingegno dell'huomo* si veda, in breve, Eugenio Canone e Germana Ernest, *Premessa* in PERSIO [1999], p. XI.

«le cagioni efficienti dello'ngegno»<sup>191</sup>, limitandosi il più possibile alla trattazione di quelle naturali. Più che ad esse, tuttavia, il Persio dedica molta attenzione a quelle di stampo metafisico, trasformando il sensismo del maestro in una psicologia monistica che risente profondamente sia dello stoicismo sia, soprattutto, del platonismo rinascimentale, da Pico della Mirandola a Marsilio Ficino e Pietro Ramo<sup>192</sup>.

L'*ingegno*, che Persio fa derivare dal verbo latino *ingigno* cioè *generare/procreare in*<sup>193</sup>, è il più alto grado di raffinazione cui nell'uomo giunge lo spirito, il quale ha nei ventricoli cerebrali la sua dimora e nel cervello la sua sede principale. Sostanza calda, mobile ed animata, pur essendo unica in tutto l'animale e permeando di sé l'intero universo, lo spirito riceve molti nomi a seconda delle funzioni svolte nei singoli organi e determina le diverse inclinazioni degli ingegni:

... adunque dico che questo spirito che Galeno vesti di natura d'aria, et appresso di natura di fuoco, chi volesse dir che egli fosse padre, fonte, et radice dello'ngegno, lo poria sostenere con ragioni molto verosimili, et aggiungere che secondo la diversa disposizione, et intessimento di lui nel corpo nostro ne nascono le diverse forme de gli'ngegni, e secondo detto spirito sarà più affinato, mostrerà più affinato, et rilevato ingegno, a guisa d'uno specchio, il quale quant'è più terso, liscio e polito, tanto più naturalmente, e facilmente riceve la'mpronta, e similitudine della imagine, non essendo altro il nostro spirito che uno specchio nello 'mprontarsi delle specie delle cose, e differisce dallo specchio per la conoscenza.<sup>194</sup>

<sup>191</sup> PERSIO [1576], p. 4r.

<sup>192</sup> Sulle influenze che agiscono sul pensiero di Persio si veda GARIN [1984], pp. 11-12 e Eugenio Canone e Germana Ernest, *Premessa*, in PERSIO [1999], p. IX e Luciano Artese in Ivi, p. 11.

<sup>193</sup> PERSIO [1576], pp. 12 e ssg.

<sup>194</sup> Ivi, pp. 27-28.

In base al grado di purezza raggiunto, inoltre, lo spirito è chiamato naturale, vitale o animale. Il tema dello spirito universale e della sua sostanza intesa come soffio caldo riprende da vicino temi telesiani oltre, come ovvio, le teorie stoico-galeniche sul calore innato e lo pneuma. Nel *De natura iuxta propria principia* (1565) Telesio aveva ripreso la teoria del calore innato rielaborandola sino a fare di essa la base fisiologica dei processi percettivi e mentali, individuando come sostanza – contro Aristotele – il calore e lo spirito, piuttosto che l'individuo nella sua singolarità. Tale assunto è condiviso anche dall'allievo Persio, il quale ribadisce che a muoversi ed a sentire in noi è appunto lo spirito<sup>195</sup>. Fondamentale diviene, perciò, comprendere quale sia l'origine e la fenomenologia specifica dei processi spirituali. Quello mediante cui lo spirito si purifica, dando così origine ai differenti gradi della conoscenza, è paragonato da Persio al cosiddetto «saggio dell'oro», un processo praticato nella zecca veneziana, che simboleggia la purificazione progressiva necessaria per raggiungere la sapienza:

Hora io stimo che gli stromenti e suoi [*dello spirito*] adoperatori siino questi: senso, ragione, mente, ingegno, et spirito; li quali, non discostandoci dall'origine del nostro favellare, chiameremo, i due provatori ordinari, il terzo straordinario, le bilancine, il fuoco: et un provatore sarà il senso, e l'altro la ragione, il terzo la mente, le bilance lo'ngegno, et il fuoco lo spirito, che ciascuna fiata intende ad assottigliare, et a purgare; la verga dell'oro sarà poi questa sembianza delle cose naturali. Ma perché non tutte le cose naturali sono a una medesima maniera, et per conseguente non ci parano ad eseguirle una istessa facilità o difficoltà, però nasce che non vagliano tutti i predetti stromenti somigliantemente al far della pruova; che dove il primo è buono, non così sempre il secondo, et dove è il secondo, non è così sempre il terzo, vagliaci giudizio ben

<sup>195</sup> Ivi, p. 25: «dal quale spirito ciascuna parte del nostro corpo ricevendo il muoversi, e'l sentire, aviene che sia vero il dire che sentiamo noi, perche senta egli, ci muoviamo noi, perche si muova egli, et perche muova egli, et seco tiri ove li piace tutte le parti del nostro corpo».

disposto. Le cose della natura sensibile tocchi il senso. Et la ragione specoli quelle cose che a lei soggiacciono: et la mente si comunichi all'une, et all'altre, com'a lei è in piacere; a cui per giunta attribuisca la speculazione delle cose celesti et divine.<sup>196</sup>

La derivazione dell'*ingegno* (umano) dallo *spirito* (universale) è stabilita mediante l'analogia della luce che deriva dal calore e dal fuoco<sup>197</sup>. Si tratta di un rapporto di emanazione di derivazione neoplatonica, in forza del quale l'autore paragona ogni ingegno ad un vetro che, pur colorando la luce a seconda della composizione che lo caratterizza, lascia intravedere al contempo quella pura che risplende al suo interno<sup>198</sup>. Si tratta di un esempio piuttosto comune che ricorre con costanza durante il Rinascimento almeno a partire da Cusano e che è possibile ritrovare più tardi anche in un medico come Nicholas de Nancel.

Rispetto alla tesi galenica della derivazione fisiologica delle inclinazioni psichiche, Persio sembra seguire l'ordine apparentemente opposto, quello della derivazione dell'*ingegno* individuale dallo *spirito* universale<sup>199</sup>. Un'ulteriore conferma di questa progressiva conversione del telesianesimo al neoplatonismo ed al concetto di emanazione la si ha quando, sia pure cursoriamente, Persio introduce il tema del passaggio dalla conoscenza sensibile a quella intellettuale, attraverso il processo di reminescenza che recupera nello *spirito* tutte le nozioni prime oscuramente eccitate nei sensi<sup>200</sup>. Per questa via l'autore è inoltre portato a ricondurre *ad unum* le differenze tra interno ed esterno, dichiarando la veridicità dell'assunto galenico, secondo il

<sup>196</sup> Ivi, pp. 5r-v.

<sup>197</sup> Ivi, p. 28.

<sup>198</sup> Ivi, pp. 125-126

<sup>199</sup> Ivi, pp. 11, 38. Rispetto al rapporto *temperamenta-mores* Persio ritiene cause prossime (*cagioni prossime*) ma non sufficienti le opinioni degli antichi sia in materia di temperamento ed anima, sia in tema di fisiognomica e dignità dello *spirito*, Ivi, p. 23.

<sup>200</sup> Ivi, p. 78.

quale gli animi seguono il temperamento del corpo, poiché la legge che regola i temperamenti è la stessa che governa l'aria, e dalla quale lo spirito è governato e governa<sup>201</sup>.

Apporti galenici, e più in generale medici, s'individuano soprattutto nei casi in cui l'autore fa riferimento alla fisiologia dei ventricoli cerebrali<sup>202</sup>, alla teoria del calore naturale e dell'umido radicale<sup>203</sup>, e al breve elenco delle cause efficienti dell'ingegno: alimentazione, purezza del sangue, diversità di climi e luoghi (*peregrinaggio*), cure eugenetiche. In questo ultimo campo risultano analogie, involontarie, con l'opera di Huarte e si rivela un'adesione più stretta alle problematiche della fisiologia galenica, laddove, ad esempio, l'autore condivide l'idea del duplice apporto padre-madre nella generazione della prole, come Telesio prima di lui.

Coerente con le premesse generali del trattato, secondo cui lo spirito è sostanza animata, Persio ritiene tuttavia che tra le cause eugenicamente vantaggiose giochi un ruolo fondamentale l'immaginazione, femminile e maschile, ed il reciproco desiderio sessuale<sup>204</sup>. Per questa ragione, egli sottolinea, i figli illegittimi risultano spesso più intelligenti di quelli legittimi, dal momento che gli amanti coinvolti nell'amplesso si bramano ardentemente, animati da sincero desiderio ed amore<sup>205</sup>. Ed è proprio nell'amore e nella *sympathia* che, in continuità come già detto con Ficino ed il neoplatonismo rinascimentale, l'autore scorge la causa più importante per l'acquisto dell'ingegno<sup>206</sup>. Il tema dello *spiritus* telesiano si lega qui, dunque, all'immagine platonica dell'*anima mundi*, in un'inversione allegorica del sensismo per cui il sole – causa, in Telesio, del calore naturale e

<sup>201</sup> Ivi, pp. 82, 102.

<sup>202</sup> Ivi, p. 27.

<sup>203</sup> Ivi, p. 32.

<sup>204</sup> Ivi, pp. 91-92.

<sup>205</sup> Ivi, pp. 97-98.

<sup>206</sup> Ivi, pp. 113, 117.

dei processi fisiologici primari – diviene simbolo, visibile, del sole, invisibile, che è la conoscenza divina. Una conclusione quantomai distante dalla tradizione del *Quod animi mores* e dall'*Examen* di Huarte, ma tuttavia interessante per almeno due ordini di ragioni strettamente congiunte. La prima, risiede nell'aver promosso un'attenzione specifica ed autonoma al tema dell'ingegno, in parte ripresa da Galeno, in parte da motivi stoici, nella cornice unitaria della fisica del calore di stampo telesiano. La seconda e conseguente ragione è che questa metafisica unitaria è ottenuta attraverso una generalizzazione dei principi empirici presenti sia nel galenismo sia nel telesianesimo, e matura alla luce di principi neoplatonici, che però sembrano sostanzialmente contraddirla. In realtà, il platonismo come specifica tendenza nell'inquadramento delle dottrine mediche sembra attestato nel Cinquecento a più livelli (da Fernel a Vallés, sino a Persona); spesso, però, è un platonismo che si manifesta come difesa dell'immortalità dell'anima, sia nella interpretazioni della psicologia aristotelica sia nel recupero di posizioni galeniche in merito all'animazione del feto. Persio sembra sfuggire a questo inquadramento, dal momento che il *Trattato sull'ingegno dell'huomo* si mostra molto più di tipo retorico-letterario che non scientifico, e sorvola volentieri su questioni specifiche relative alla teoria dello spirito, preferendo rapidi accenni a concezioni mediche correnti, rivendicando per se stesso, semmai, solo un'interpretazione generale entro cui sussumere i diversi elementi. Egli mostra avversione unicamente per la teoria aristotelica dell'intelletto agente, il che indica come la sua adesione al platonismo maturi a partire da posizioni diverse da quelle classiche offerte dalla psicologia scolastica<sup>207</sup>.

Pur da posizioni inizialmente differenti, l'*Examen* ed il *Trattato* mostrano alcuni temi comuni, tra i quali sicuramente l'attenzione eugenetica. Da Galeno Persio mutua la tesi e le prove della presenza dello spirito nei ventricoli cerebrali; galenico è il modo di intendere lo

<sup>207</sup> Ivi, pp. 48-49.



spirito dei ventricoli (*l'ingegno*, appunto), come strumento e non come sostanza; galenica è, infine, l'opzione con cui Persio intende risolvere la fisiologia della procreazione, concedendo il proprio assenso alla teoria del duplice apporto, padre-madre. Un'influenza tuttavia indiretta, certamente mediata da Telesio, la cui attenzione al galenismo, seppur costante e marcata, si mantenne sempre piuttosto critica. Sembra, in ogni caso, che i modelli di Huarte e di Persio si integrassero progressivamente, e che il platonismo di quest'ultimo non costituisse per i medici un ostacolo insuperabile, dato che era già ampiamente attestato anche nelle fonti galeniche.

La testimonianza tarda di questa mutua fusione è da considerarsi il trattato in due libri *Dell'ingegno humano, de' sui segni della sua differenza ne gli huomini, e nelle donne, e del suo buon indirizzo*, in due libri (Venezia, 1629) del galenista Pompeo Caimo (1568-1631). Costante è il riferimento di Caimo sia alla fisiologia galenica, alle sue *species* ed ai suoi segni rivelatori, sia alla polemica con Huarte, al quale egli peraltro obietta le tesi che l'intelletto richieda un supporto organico e che le facoltà si escludano reciprocamente. L'influenza del Persio, sia pure non dichiarata, appare invece sia nei toni sia nella scelta del modello letterario: sin dalle prime pagine, in effetti, Caimo mostra lo stesso andamento e progressione che si evidenziano nel suo trattato; stesse le etimologie ed i riferimenti alle autorità letterarie, soprattutto a quella di Platone, che Caimo sembra prediligere. L'opera di Caimo ha però carattere scientifico ed, a differenza di quello di Persio, è ben presente l'uso delle tipologie caratteriali, ciascuna denotata da una *temperies* e quindi da un segno fisiognomico di riconoscimento, sia pure in maniera meno stringente di quanto visto in Huarte. In termini di limiti cronologici, tuttavia, Pompeo Caimo rappresenta il riferimento ultimo, se non addirittura già decisamente esterno, di questo breve *excursus* sulla storia dei *cangiamenti d'ingegno* che, supportata da Huarte, ha però sempre nella tradizione medica ed in particolare nel *Quod animi mores* di Galeno il proprio nucleo generatore, il proprio costante punto di riferimento.

Concludendo questo capitolo dedicato all'esposizione della fortuna dell'*Examen* di Huarte in Italia, appare importante sottolineare alcuni elementi di valutazione critica.

In primo luogo l'opera di Huarte fu all'origine di un rinnovato interesse per le tematiche della psicologia galenica, non più centrate, come in precedenza, su una blanda relazione fisiognomica, ma ricostruite a partire da una solida impostazione fisiologica sostanzialmente organicistica e materialistica. Secondariamente, la valutazione delle tematiche di Galeno, operata attraverso l'interpretazione di Huarte, contribuì ad uno slittamento tematico significativo nell'ambito delle questioni classiche dominate dalla filosofia scolastica, come quello del rapporto 'mente'-'corpo' che si specificò progressivamente nel rapporto 'ingegno'-'strutture cerebrali'. La lettura galenica di Huarte mise in evidenza, infine, tutta la portata di posizioni che, sebbene già da tempo individuate come eterodosse, erano state sino ad allora sottovalutate, proprio perché non poste così immediatamente in relazione alla loro implicazioni anatomo-fisiologiche.

Sin dal suo primo apparire sulla scena letteraria tardo-rinascimentale, dunque, l'*Examen* avrebbe polarizzato intorno a sé, sia in senso positivo che negativo, la totalità delle letture che verranno maturando intorno al *Quod animi mores*, costituendo il sostrato di una riflessione che, come mostreremo nel capitolo seguente, per lo più sarà di carattere polemico e critico.





CAPITOLO QUINTO  
*Adversus Galenum*  
Il contesto polemico

...de animae essentia atque aeternitate dubius: de futuro inter beatos aevo incertus, atque extra spem positus. Illud idem fortasse sentiens, quod Cebes apud Platonem obiicit; animam a corpore separatam, nusquam amplius fore: sed simul cum corpore interire atque dissolvi; [...].

Nicholas de NANCEL,  
*De immortalitate animae,*  
*velitatio adversus Galenum,*  
Parisiis, 1587, c. 53v

Come sottolineato nel capitolo secondo, la psicologia galenica presenta nel suo complesso due grandi questioni di ordine gnoseologico: l'una, relativa alla natura e sostanza dell'anima razionale; l'altra, alle funzioni direttamente legate al corpo, ovvero alle facoltà cui presiedono le anime vegetativa e sensitiva.

5.1 «DUBITATIO-VELITATIO»

La prima delle due questioni va soggetta ad un dubbio sostanziale (*dubitatio*) o – ed è lo stesso – ad una valutazione duplice<sup>208</sup>. Tali

<sup>208</sup> Sulle incertezze relative alla definizione di anima in Galeno ha insistito con particolare efficacia Luis García Ballester, BALLESTER [2008], pp. 124-128. All'interno di uno studio ricco di spunti sul rapporto anima-corpo in Galeno, l'autore pone l'accento tanto sul concetto di patologia, quanto su quello d'interazione mente-corpo, anche attraverso un'analisi complessiva dei passi in cui il pergamenico dichiara tutta la propria incertezza sulla natura dell'anima, un tema che valica, di fatto, i limiti di un approccio naturalistico. È questa incertezza, sostiene quindi lo stu-

atteggiamenti di dubbio e di ambiguità sono perfettamente chiari ai commentatori rinascimentali, che hanno cura di darne ragione dal punto di vista esegetico. Nicholas de Nancel, ad esempio, ricorda l'incertezza di Galeno sulle questioni riguardanti l'anima razionale e l'animazione del feto<sup>209</sup>, mentre Eustachio Rudio – che dedica all'argomento l'intero terzo capitolo del *Liber de anima* – espone il motivo della *dubitatio* citando un passo del *Fragmentum de substantia naturalium facultatum* nel quale, dopo aver esposto le opinioni dei predecessori dell'anima, Galeno affermava:

tra costoro, invero, io seguo una posizione intermedia: sulle altre dottrine, infatti, sono solito pronunciarmi compiutamente, o perché ho conosciuto quanto in esse si trova di vero, o perché non do nulla per certo. Nelle cose che ho or ora ricordato, posso certamente giungere ad un grado di probabilità ritenendo che la cosa migliore sia comportarmi come nelle altre occasioni, prendendo partito riguardo a questi argomenti nel modo in cui a me sembra stiano le cose: non mi persuado così – a differenza degli altri – di avere un'esatta cognizione di cose delle quali non possiedo, invece, alcuna dimostrazione. Di tutti quegli argomenti dirò, dunque, che non sono utili né alla cura del corpo, né al miglioramento delle virtù morali dell'anima, ma che, tuttavia, recherebbero un grandissimo giovamento se si giungesse a conoscerle come quelle nozioni che in medicina e filosofia morale sono date per assolute e chiare. <Tale conoscenza> io ritengo sia utile e penso che possa essere acquisita da tutti coloro che si dedicano allo studio di tali discipline. [...] Non posso però affermare di conoscere con certezza se esista o meno un'anima immortale che, unita alle sostanze corporee, governi gli animali; del pari non posso affermare

dioso, che impedi a Galeno di pervenire ad una visione complessiva della psicoterapia come cura dell'anima e quindi del soggetto.

<sup>209</sup> NANCEL [1587<sup>a</sup>], c. 55v: «qui [Galenus] fere semper de anima aut exiliter, aut dubitanter, aut perverse loquitur, sentit et scribit».

con certezza se esista o meno una qualche essenza dell'anima che sussista autonomamente.<sup>210</sup>

Per comprendere i motivi di incertezza avanzati da Galeno, Rudio propone di interpretare la sua posizione come un argomento *ex ignorantia*, in grado di attestare la difficoltà della questione proposta e al tempo stesso la scientificità dell'approccio galenico, ma l'entità metafisica della posta in gioco è assai più alta. Per Galeno, in effetti, conoscere l'essenza dell'anima risulta inutile, dal momento che una simile conoscenza non giova né alla medicina né alla morale. Poiché l'inutilità medica per i galenisti coincide *tout court* con l'inutilità scientifica e poiché è la scienza che dà certezza – come Galeno stesso ricorda nel *De placitis* – dal grado della certezza la *quaestio de anima* è costretta a regredire a quello della probabilità.

Dubbio e probabilità conseguono dunque all'impostazione autenticamente organica (ovvero anatomo-fisiologica) della psicologia galenica, per cui o l'anima importa effetti sperimentabili sul corpo, oppure su di essa non può darsi altro che opinione. È per questo, in definitiva, che la tematica dell'anima razionale ed i dubbi ad essa rela-

<sup>210</sup> GALENO, *FSNF*, K IV; 761, 10-763, 1 citato in RUDIO [1611], cap. 3, pp. 18-19: «Ego vero (inquit) inter hos medium quendam ordinem sequor: cum enim de ceteris decretis absolute pronunciem, partim, quod in eis, quid verum sit cognorim; partim quod nihil compertum habeam; certe in iis, quorum nuper memini, ad probabilitatem usque progredior, esse nimirum satius existimans, ut a me cognita sunt, quod facere in aliis consuevi, ita de eis efferre sententiam: neque mihi, aliorum more, persuadeo, me certa cognitione praeditum esse eorum, quorum certam demonstrationem non habeam. Itaque de iis dicam omnibus, quorum cognitio neque ad medicinam corporis, neque ad morales animi virtutes excolendas est necessaria; magnum tamen afferent ornamentum, si ita certo cognita essent, ut quae in medicina, moralique philosophia absoluta, perspectaque sunt: quam ego et utilem esse, et posse comparari ab iis omnibus statuo, qui in ea ponere studium voluerint. [...] An etiam anima immortalis corporeis admista substantiis, animalia gubernet, me certo nosse non profiteor: sicuti neque sitne ulla per se animae essentia».

tivi possono essere formulati in un trattato sulla sostanza delle facoltà naturali, il cui tema consiste nell'individuare un comune denominatore alle molteplici facoltà presenti nell'organismo, e dove il vaglio preventivo delle opinioni notevoli sullo statuto dell'anima è posto solo per concludere che, su di esse, non può essere addotto alcun elemento autenticamente probativo<sup>211</sup>. Dinanzi alla probabilità, quindi, o si pone una cautela dubitativa oppure l'unica alternativa valida resta quella di mediare disgiuntivamente tra le posizioni, formulando ipotesi che possano più facilmente accordarsi con le evidenze fornite dall'anatomia. Nel primo caso abbiamo quello che i commentatori rinascimentali definiscono *dubitatio*, nell'altro quello che propriamente chiamavano un *disjunctive loquere*.

Se la *dubitatio* di Galeno sull'anima razionale è un atteggiamento di cautela perfettamente noto a Nancel, che in essa vede solamente *rationes captiosae veluti cuniculis*<sup>212</sup>, un efficace esempio di *disjunctive loquere* è quello fornito da Rudio nel capitolo ottavo del *Liber de anima*, ove ricorda come la disgiuntiva di Galeno sulla natura dell'anima razionale fosse di considerare questa come temperamento o come qualcosa di conseguente ad esso<sup>213</sup>. Nel capitolo secondo abbiamo anche mostrato come, in realtà, la disgiunzione in oggetto fosse molto più ampia e riguardasse almeno cinque tesi differenti.

<sup>211</sup> GALENO, *FSFN*, K IV; 760.

<sup>212</sup> NANCEL [1587<sup>a</sup>], *Epistola*, [carte non numerate, c. 3v]: «Cum enim medicinam et scriptis et praxi, secundum mihi datam a Deo gratiam, exornem atque exerceam: incidi saepe in varios Galeni nostri locos, de animae essentia eiusdemque immortalitate, dubios nonnullos, alios qui rem ad vitium resecreant, et quae de animorum immortalitate animorum dicerentur, credenturque, rationum captiosarum quibusdam veluti cuniculis everterent, subruerent et labefactarent».

<sup>213</sup> RUDIO [1611], cap. 8, p. 72: «Quoniam vero prudentissimus, et admirabilis hic vir (sic eum vocat etiam Simplicium, maximus Philosophus) videbat quam plurimas instantias, et valida argumenta adversus hanc opinionem afferri posse; ob id tale decrementum non omnino absolute tamquam verum pronunciauit; sed, disiunctive loquens, animam esse vel temperamentum, vel aliquid illud consequens, vel eo indigens, et utens, vel eidem inserviens asseruit».



L'attenzione dei commentatori rinascimentali – di Rudio come di Piccolomini, di Nancel come di Cremonini – si concentra tuttavia solo su due, identificare la sostanza dell'anima con il temperamento delle parti principali o con il calore innato. Nell'individuare la posizione galenica con una di queste alternative, tutte quelle che potevano essere ancora interpretate come cautele metodologiche vengono progressivamente meno e sia i medici, sia i filosofi ed i letterati sembrano costretti ad una scelta di campo: considerare la tesi stessa immorale, oppure tentarne un recupero sul piano della fisiologia, come in Huarte. In ordine a questa duplice valutazione si dividono le alterne vicende della ricezione tardo-rinascimentale del *Quod animi mores*, vivacemente polemica la prima, destinata ad una accoglienza poco meno che entusiastica la seconda.

Nel primo caso, ha origine quella che Nancel chiama *velitatio*, ovvero uno scontro verbale ed una contestazione animata, acrimoniosa, rivolta 'contro' (*adversus*) la *dubitatio* ostinata di Galeno e le sue tesi immorali esposte nel *Quod animi mores*<sup>214</sup>. Se si volesse citare l'intera mole degli scritti polemici rivolti nel '500 *adversus Galenum* l'ambito risulterebbe assai vasto ed eterogeneo, comprendendo critiche alla fisiologia, alla teoria dell'anima, alla localizzazione dei principi psichici, al calore innato ed al primato delle parti. Articoliamo quindi questa *velitatio* in due momenti dei quali analizzeremo qui il primo, di rilievo principalmente morale, filosofico e/o letterario, riservando quello più specificamente medico-fisiologico alla trattazione del capitolo ottavo.

<sup>214</sup> Per un inquadramento storico generale dell'ambito e della destinazione della *velitatio*, mi permetto di rinviare a BIGOTTI [2010], pp. 56-76.

5.2 CONSEQUENZE MORALI DELLA FISILOGIA GALENICA NELLE QUÆSTIONES DELL'«UNIVERSA PHILOSOPHIA DE MORIBUS» DI FRANCESCO PICCOLOMINI (1583)

Il primo ad occuparsi della fisiologia galenica da un punto di vista sistematico e specificamente morale sembra essere stato Francesco Piccolomini nell'*Universa philosophia de moribus* (Venezia 1583), lo stesso che – come visto – si era già soffermato anche sulla concezione della materia propria del pergameno.

Piccolomini discute la tesi galenica della consecuzione nel *Gradus primus*, ai capitoli XXVIII-XXX<sup>215</sup>.

Dopo aver esaminato le definizioni di perturbazione dell'anima come 'commozione di un certo tipo, intermedia tra facoltà e abitudine'<sup>216</sup> o come 'accidente proprio della facoltà', Piccolomini prosegue osservando che l'indagine delle perturbazioni spetta soprattutto alla fisica, dal momento che queste si ritrovano anche negli animali. Ciononostante il filosofo morale può occuparsi delle passioni nella

<sup>215</sup> PICCOLOMINI [1596], *Gradus primus, de materie virtutum, hoc est de animi perturbatio-nibus*, pp. 106-113. La trattazione delle passioni, sottolinea Jill Krays, deve essere considerata in una luce relativamente originale, almeno rispetto al paradigma del commentario alle etiche di Aristotele, poiché esso coinvolge da parte di Piccolomini un interesse eclettico per lo stoicismo e le sue tesi. In questo senso, deve essere anche considerata, sempre secondo Krays, la distinzione in *decem graduum* dell'opera che, più che rifarsi alla ripartizione in dieci libri dell'*Ethica Nicomachea*, sembra invece riferirsi all'ordinamento dello stato veneziano, KRAYE [2002], p. 62: «With the best will in the world one cannot regard Piccolomini as an innovative philosopher. Even in his own field of natural philosophy, he is not known for the originality of his arguments; and this is *a fortiori* true in relation to moral philosophy, which was merely a sideline for him, a diversion from more serious pursuits. Yet the lacklustre quality of his ethical thought is partly compensated for by the methodical rigour with which he approaches a wide range of topics, many of them not normally treated in such a thoroughgoing fashion within the standardized format of commentaries on the Nicomachean Ethics. Thus, the entire first level of the *Universa philosophia*, is devoted to the passions, subject which Aristotele treats only *en passant*, in the *Ethics*. The passions were, however, a central concern of Stoic ethics; and this evokes from Piccolomini a lengthy comparison of their views with those of Aristotle».

<sup>216</sup> Ivi, cap. 2, p. 58.

misura in cui la loro conoscenza è utile a formare i costumi. Alla definizione delle passioni fa seguito, così, una discussione sul loro statuto interno, vale a dire se esse denotino un'attività (*actio*) o piuttosto un passività (*perpassio*)<sup>217</sup>. Piccolomini risolve la questione affermando che lo statuto delle perturbazioni dipende dal modo in cui esse si manifestano. La fenomenologia delle passioni è quindi ridotta a tre condizioni particolari (*motus*):

- *la prima*, in cui la passione si manifesta come conseguenza della valutazione razionale dell'oggetto – ad esempio ricevere un'offesa;
- *la seconda*, in cui essa si manifesta come conseguenza della valutazione morale dell'oggetto – se esso sia buono o cattivo, se apporti gioia o tristezza;
- *la terza*, in cui si manifesta come conseguenza immediata della valutazione circostanziale dell'oggetto – come oggetto da perseguire o fuggire.

Si tratta di un ordine concatenato per cui, dal grado materiale a quello spirituale, la terza condizione implica la seconda e questa a sua volta la prima. All'esposizione di questo *triplex ordo* segue la definizione propria della perturbazione, che Piccolomini ammette di trarre direttamente da Aristotele:

la perturbazione è un moto della facoltà appetitiva che coinvolge i sensi e gli spiriti del cuore, provocato da un oggetto il quale, per il tramite della facoltà immaginativa, ci appare ora grato ora molesto, così da evitare ciò che è molesto e fruire di ciò che è grato.<sup>218</sup>

<sup>217</sup> Ivi, cap. 3, p. 59.

<sup>218</sup> Ivi, cap. 5, p. 62: «Perturbatio est motio appetentis sensuum facultatis, necnon spirituum cordis, ab obiecto, quod per vim imaginandi vel iucudum nobis, vel molestum apparet, pro molestia vitanda, fruendaque iucunditate».

In ordine a questa definizione, il filosofo senese discute lungamente se le passioni riguardino anche la parte razionale dell'anima o solo quella sensibile<sup>219</sup>, stabilendo la necessità di chiarire il termine passione a partire dalla suddivisione del genere della facoltà appetitiva, ovvero distinguendo tra passioni in senso proprio e passioni in senso lato o metaforico (*late et per metaphoram*). Piccolomini chiarisce, quindi, che passioni in senso proprio (*perturbationes*) sono solo quelle che hanno nella sensibilità il loro genere di appartenenza e che coinvolgono direttamente gli spiriti e le parti del corpo attraverso cui si manifestano; come tali, nient'altro che strumenti dell'appetito. In senso lato, invece, passioni sono anche gli stati propriamente mentali, quali la gioia, l'allegria, l'amore e l'odio (*gaudio, laetitia, amore et odio*)<sup>220</sup>. La facoltà appetitiva risulterebbe così dalla composizione di questi due indirizzi, quello propriamente emotivo e quello razionale.

Piccolomini sembra dunque esimere la *mens* da un'influenza diretta delle passioni, il cui statuto di entità materiali è peraltro delineato con chiarezza<sup>221</sup>. Egli, infatti, ritiene nettamente distinti gli appetiti della sensazione e della mente, come del resto le facoltà in cui entrambi i generi si suddividono; precisa tuttavia che questa distinzione può essere operata escusivamente in relazione agli oggetti cui detti appetiti si rivolgono e logicamente (*sola ratione*), rifiutando così la concezione galenica (*adversus Galenum*) di una localizzazione secondo il sostrato materiale cui dette facoltà ineriscono<sup>222</sup>.

<sup>219</sup> Ivi, cap. 8, p. 67.

<sup>220</sup> Ivi, cap. 9, pp. 70-71.

<sup>221</sup> Ivi, cap. 12, pp. 77-79.

<sup>222</sup> Ibidem, cap. 12, p. 78: «Dicamus igitur cum Aristotele; Appetitum sensus destingui re ab eo mentis; Appetitus vero duos mentis, ac eos duos sensuum, inter se sola ratione secerni. Ex quo constat, minus recte sensisse Galenum, dum in eo libro, quod animi mores sequantur corporis temperamentum, dixit facultatem cupiendi esse temperamentum epatis: eam vero irascendi, cordis, quod dici minime potest, cum re et substantia a virtute sentiendi non distinguantur. Duo itaque sentientis facultatis appetitus, cum a facultate cognoscente, tum inter se, nec sede, nec sub-

A queste prese di posizione, comunque vincolanti, Piccolomini fa seguire l'esposizione di alcuni problemi particolari riguardanti le singole passioni, sino a giungere, nel capitolo ventottesimo, alla trattazione del tema *An perturbationes et mores sequantur corporis temperamentum*.

Il tema si presenta immediatamente complesso e Piccolomini riconosce che Galeno ha tentato di dimostrare attraverso l'opinione dei filosofi (*auctoritate*), l'esperienza (*experientia*) e le argomentazioni razionali (*rationibus*) che i *mores* seguono totalmente (*omnino*) il temperamento dei corpi<sup>223</sup>. L'opinione di Galeno sembra corroborata inoltre dall'evidenza della relazione tra tipologia morale, etnia, circostanze ambientali e climatiche, cui si aggiungono le prove fornite dalle comparazioni fisiognomiche e dall'ereditarietà tanto dei morbi quanto dei caratteri<sup>224</sup>. Benché, quindi, in essa si trovi un fondamento possibile, l'opinione galenica non solo si rivela *absolute falsa*, ma anche *perniciosa*<sup>225</sup>. In tono non proprio lusinghiero, Piccolomini dichiara inoltre che la dottrina che identifica l'anima con il temperamento dei corpi o con una conseguenza necessaria degli stessi (*ex temperamento consurgere*) è falsa, errata e vuota di contenuto.

Di là del tono pur vivacemente polemico, alcune delle ragioni addotte da Piccolomini per rifiutare la dottrina galenica mostrano un carattere genuinamente moderno, quantomeno per la loro formulazione, come ad esempio quando il filosofo ribadisce l'impossibilità di concepire gli atteggiamenti morali al di fuori della sfera soggettiva:

I costumi sono e si dicono tali in quanto ci appartengono non per condizione naturale, ma per comportamento e consuetudine [...]. Se inve-

stantia, sed sola ratione distinguuntur». Galeno è ricordato, inoltre, nel cap. 10, pp. 72 e 74, nel quale Piccolomini discute del numero delle passioni presso i latini.

<sup>223</sup> Ivi, cap. 28, p. 106.

<sup>224</sup> Ivi, cap. 28, p. 107.

<sup>225</sup> Ivi, cap. 29, p. 108.

ce i costumi derivassero dal temperamento, ci apparterrebbero non per consuetudine ma per natura, come pure per natura ci appartengono le altre cose che derivano dal temperamento: infatti, conferendo la forma, si dice che confersicano anche le cose che derivano dalla forma, e in questo modo i costumi non sarebbero più tali.<sup>226</sup>

Oltre all'argomento per cui, se si riduce il costume al temperamento si sopprime la morale stessa, Piccolomini cita alcune incongruenze sul piano fattuale (*adversatur experientiae*), quali ad esempio l'opposizione reciproca tra inclinazione innata e volontà, che non permetterebbe di ridurre la volontà a proprietà o conseguenza del temperamento.

Ciò che in assoluto Piccolomini non è però disposto ad accettare sono le conclusioni del *Quod animi mores*, che dichiarano la coincidenza dei criteri bene/male per natura, con quelli secondo abitudine e costume. Questa conclusione sottrarrebbe completamente la volontà e la scelta proprie della sfera morale. È dunque riferendosi alle conclusioni di Galeno, e forse alla contraddizione tra queste e l'impostazione dell'*Ars medica*, che Piccolomini scrive:

Questa conclusione di Galeno sembra essere una conferma delle sue assunzioni erronee piuttosto che una loro riprovazione, e se non avesse insegnato a curare bene i corpi, piuttosto che le anime, sarebbe stata pernicioso persino quell'Arte medica (*Ars medendi*) che egli ha

<sup>226</sup> Ibidem, «Praetera eadem sententia adversatur naturae et conditioni morum: mores enim propterea sunt, et nuncupantur mores, quia non natura, sed more et assuetudine nobis competunt, [...]. At si temperamentum sequerentur, non more, sed natura nobis competere, ut etiam competunt caetera, quae temperamentum sequuntur: dans enim formam, dicitur dare ea, quae formam sequuntur, ac ita mores non essent mores».

tramandato, dal momento che, intento ad indagare i corpi, egli si è dimostrato cieco nei confronti delle cose che lo trascendono.<sup>227</sup>

Nell'*Ars medica*, come visto, Galeno asseriva di non indagare i costumi in quanto buoni o cattivi filosoficamente, ma solo in quanto frutto di inclinazioni morali innate e, dunque, non da un punto di vista filosofico. Benché Piccolomini scriva *Ars medendi* con la maiuscola, non sappiamo con certezza se egli si riferisse alla pratica, o all'opera in quanto tale. Fatto sta che, subito dopo, egli distingue tra quelli che possono considerarsi buono e cattivo secondo natura, dal buono e cattivo secondo i costumi, che è appunto uno degli argomenti dell'*Ars medica*. La conclusione difesa da Galeno – conclude Piccolomini – si rivela dunque falsa, poiché non tiene in alcun conto il modo in cui effettivamente noi giudichiamo le cose: quando uccidiamo una vipera lo facciamo non perché questa sia turpe e malvagia in se stessa, ma perché potrebbe procurarci del male; giudichiamo quindi le cose non come cattive in se stesse, ma in relazione ai loro effetti su di noi.

Tuttavia, la problematicità della posizione di Galeno, specie rispetto ai suoi sviluppi in ambito fisico e medico, dove non poteva essere invalidata senza destituire di fondamento uno dei principi cardine della medicina, fa sì che Piccolomini dedichi ad essa un ulteriore approfondimento, svolto per intero nel capitolo XXX. Qui vengono approfonditi i concetti di «carattere esterno» e «interno» (*mos externum et internum*), il significato dell'espressione *temperamentum sequi*, il potere dei temperamenti di turbare l'animo e, infine, la libertà di scelta.

La discussione del capitolo inizia prendendo in considerazione il rapporto tra perturbazione dell'animo e carattere. I caratteri – sottolinea il filosofo – sono perturbazioni dell'anima rettamente formate

<sup>227</sup> Ivi, p. 109: «Haec Galeni evasio potius erroris confirmatio, quam ab eo expurgatio, et si ipse non secus doceret curare corpora, quam animos, pernicioza esset Ars medendi ab eo tradita: verum ipse corporibus intentus, erga ea, quae sunt supra corpus, se caecum manifestavit».

(*perturbationes recte formatae*) o, meglio, modi delle stesse. Quanto poi al carattere, esso è suddiviso in «interno» ed «esterno»; quello *esterno* consiste in azioni che si sviluppano a partire da un'intima decisione di agire, la quale a sua volta costituisce la sostanza del *carattere interno*. Il *carattere interno* è poi duplice: vi sono, infatti, un carattere ereditato dalla natura ed uno acquisito in seguito, grazie alla consuetudine (*qui in vitae progressu acquiritur*), che si distingue ulteriormente in base alla costanza: se labile (*levis*) è detta *dispositio*, se stabile (*constans*), *habitus*<sup>228</sup> [TABELLA 10].

Quanto al concetto di consecuzione (*temperamentum sequi*), Piccolomini distingue tre significati del termine:

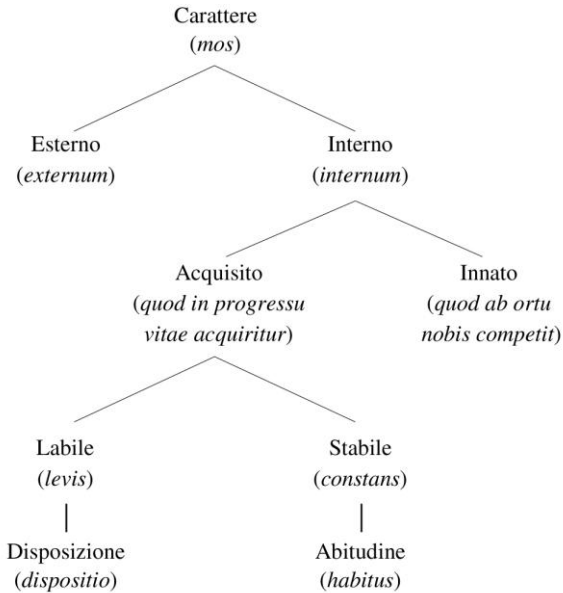
- a) consecuzione intesa come equivalenza causale (*causa sui adaequatam*) tra ciò che consegue e ciò a cui consegue;
- b) consecuzione intesa come imparità causale rispetto ad una causa sovraordinata (*potiorem causam*);
- c) consecuzione intesa come azione di una causa su di uno strumento (*tanquam instrumentum*).

In ordine a questa triplice classificazione, la parte del carattere determinata dal temperamento è, per Piccolomini, unicamente quella connaturata, che tuttavia non dipende dal temperamento in modo diretto (*tanquam causa sui adaequatam*), ma facilitando o ostacolando l'acquisizione della virtù. In questo senso, se è vero dire che le inclinazioni e le propensioni morali seguono i temperamenti, è altrettanto vero affermare che con l'esercizio della filosofia è possibile cambiare il proprio destino, in quanto essa insegna il modo in cui giungere alla virtù. Dunque il carattere segue il temperamento solo nel

<sup>228</sup> Ivi, cap. 30, pp. 110-111.



TABELLA 10. Suddivisioni e *species* del carattere (PICCOLOMINI [1596], gr. I, cap. 30)



senso che (c) ne accompagna lo sviluppo e se ne serve come strumento, e quindi (b) il carattere rappresenta quell'operazione dell'anima cui il temperamento è soggetto come ad una causa sovraordinata. Unicamente qualità semplici come sapori, odori e colori, che hanno in essi una causa adeguata (a), possono essere considerati invece conseguenza diretta del temperamento<sup>229</sup>. Inoltre, sottolinea Piccolomini, benché uno squilibrio temperamentale sia direttamente responsabile dell'insorgere di condizioni patologiche come l'*insania*, l'*amentia* o il *furor*, nondimeno tali condizioni non influiscono sulla ragione, dal momento che, semmai, rappresentano le

<sup>229</sup> Ivi, cap. 30, p. 111.

cause per cui le facoltà dell'anima razionale vengono abolite, piuttosto che non quelle che producono un suo condizionamento<sup>230</sup>. Per questo le passioni condizionate da squilibri temperamentali sono più evidenti negli animali e negli uomini bruti, dal momento che costoro, in cui la ragione è assente, dimostrano come i loro comportamenti derivano completamente dalla fisiologia temperamentale (*omnino temperamentum sequuntur*). È così che il filosofo senese ribalta completamente il rapporto tra interno ed esterno stabilito nel *Quod animi mores*, sostenendo la coincidenza del carattere determinato dal temperamento con il «carattere esterno», e quella del carattere frutto dell'abitudine e della disciplina filosofica con il «carattere interno», rispetto al quale i temperamenti agiscono come strumenti (*tanquam instrumenta*). Negli uomini, infatti le passioni possono essere moderate grazie alla presenza tutta interna della ragione (*munere rationis*), mentre negli animali o è necessario un addomesticamento esterno, oppure la somministrazione di farmaci e di alimenti adeguati<sup>231</sup>.

Resta tuttavia una difficoltà – sostiene ancora Piccolomini – che si mostra tanto più rilevante quanto più sembrerebbe mettere in dubbio le nostre reali possibilità di controllare gli impulsi iniziali di passioni violente come l'amore, l'odio e simili. Se è vero, infatti, che i temperamenti sono come strumenti del manifestarsi delle passioni, è altresì vero che la varietà degli strumenti non dovrebbe condizionare il loro costruttore sua alcuna deliberazione, mentre nel caso dei temperamenti sembra che avvenga il contrario, ovvero sembra che siano gli stessi temperamenti a determinare l'insorgere dei desideri e delle passioni.

A questa obiezione Piccolomini risponde affermando che i temperamenti non sono legati alla ragione come gli arti al corpo, e che

<sup>230</sup> Ivi, cap. 30, p. 112.

<sup>231</sup> Ivi, cap. 30, p. 112.

VNIVERSA PHILOSOPHIA  
DE MORIBVS  
A FRANCISCO  
PICCOLOMINEO  
SENENSE

PHILOSOPHIAM  
IN ACADEMIA PATAVINA  
E PRIMA SEDE INTERPRETANTE,

Nunc primùm in Decem Gradus redacta, & explicata.

*Colligij Societatis Geni Monachi A. F. 84*

AMPLISSIMO SERENISSIMOQ,  
SENATVI VENETO  
DICATA.

*Additi sunt Indices duo : Unus primorum Capitulorum,  
Alter singularum sententiarum.*



VENETIIS, MDLXXXIII,  
Apud Franciscum de Franciscis Senensem.

Figura 6

FRANCESCO PICCOLOMINI

*Universa philosophia de moribus*

(Venezia 1583)

essi si limitano a concorrere allo sviluppo delle perturbazioni, il cui statuto resta pertanto tutto interno alla mente, che le produce attraverso le facoltà immaginativa ed appetitiva. In definitiva, il «carattere esterno» giova ad indicare le propensioni degli individui, e questo è il motivo per cui la fisiognomica, scienza il cui movimento procede dall'esterno all'interno, può rivelare una sua utilità in ambito morale.

L'esposizione della psicologia galenica condotta da Piccolomini sembra mirare, dunque, a ristabilire il primato dell'etica quale disciplina filosofica propriamente umana, non condizionata come tale da presupposti fisici o comunque esterni ed irrazionali. Secondariamente, dall'esposizione del filosofo emergono alcuni temi che saranno fondamentali anche nelle riflessioni successive sul *Quod animi mores*, quand'anche non sempre sia possibile stabilire tra queste un rapporto di filiazione diretta: la denuncia della falsità e della pericolosità dell'opinione galenica, per quanto attiene alla vita associata; l'accusa di materialismo – anch'essa esplicita, come visto –; il rovesciamento del rapporto di consecuzione interno-esterno, per cui la natura può essere considerata l'antecedente causale dell'azione morale, in un rapporto per cui la ragione rappresenta l'antecedente causale unicamente di se stessa.

L'intera casistica delle soluzioni presentate da Piccolomini rappresenterà più tardi un *leit motiv* costante in autori quali Nancel, Creminini e Persona, che trattano il *Quod animi mores* un punto di vista aristotelico-scolastico, sebbene con accenti, implicazioni e finalità affatto diverse.

5.3 CAUSALITÀ E CONSECUZIONE NELLA «QUAESTIO UTRUM ANIMI MORES  
SEQUANTUR CORPORIS TEMPERAMENTUM» DI CESARE CREMONINI

In qualità di lettore della cattedra ordinaria di filosofia dello *Studio* di Padova, Cesare Cremonini (1550-1631) fu incaricato di leggere le

opere naturali di Aristotele a partire dal 1591<sup>232</sup>. Dapprima in concorrenza con Francesco Piccolomini, poi *in primitate loci*, Cremonini si distinse per una strenua e pervicace difesa della dottrina aristotelica che egli riteneva – a differenza di Piccolomini – di dover presentare per quanto possibile aliena da influenze di natura eclettica. Di questo aspetto del suo insegnamento testimonia l'enorme numero di opere scritte *pro Aristotele adversus Galenum*<sup>233</sup> e le lezioni manoscritte sul *De anima* che, d'altra parte, denunciano le commistioni galeniche e materialistiche cui il pensiero aristotelico, specie quello padovano, era sempre più divenuto sensibile<sup>234</sup>.

Su questo terreno di elezione della disputa, accanto a quelle sul *De anima* compare un ciclo di sette lezioni dal titolo [*Quaestio*] *utrum animi mores sequantur corporis temperamenta*, che chiaramente si rifà all'omonimo testo galenico<sup>235</sup>. Più che un appunto preparatorio

<sup>232</sup> Cesare Cremonini era nato a Cento, in provincia di Ferrara, nel 1550. In filosofia era stato allievo del Pendasio, quindi aveva insegnato filosofia per quasi 17 anni presso l'Università di Ferrara. Nel 1591 avrebbe pronunciato l'orazione per la sua lezione inaugurale all'Università di Padova, succedendo a Francesco Piccolomini, incaricato della cattedra ordinaria di filosofia. Nonostante gli strali dell'Inquisizione, che a più riprese si occupò del filosofo, Cremonini ebbe fama di 'secondo Aristotele' e raccolse intorno a sé numerosi allievi, tra i quali Gabriel Naudé, Guy Patin e Giusto Lipsio. Per una rassegna degli aspetti biografici di Cremonini e della produzione sia edita che manoscritta si vedano DELLA TORRE [1968], pp. 15-31 e SCHMITT [1980], pp. 9-13. Per la produzione filosofica si veda, invece, DELLA TORRE [1983].

<sup>233</sup> Per l'aspetto propriamente polemico del Cremonini nei confronti di Galeno, KUHN [1996], pp. 244 e ssg. e BIGOTTI [2010], pp. 66-68.

<sup>234</sup> Si tratta delle *C. Cremonini explicationes in Aristotelis libros de anima* conservate presso la Biblioteca Marciana di Venezia (Lat. cl. codd. CXC, CXCI, CXCII).

<sup>235</sup> Il testo delle lezioni, edito da KUHN [1996], pp. 622-668, è riportato da due fonti; quella Marciana (M, lat. cl. codd. CXC, CXCI, CXCII) e quella padovana (P, Biblioteca S. Giovanni in Verdara, cod. 2075). Poiché l'edizione M risulta più accurata ed evita alcuni errori ed incongruenze presenti in P, essa viene prediletta nella trascrizione curata da Kuhn. Sebbene il manoscritto delle lezioni non sia datato, la citazione del trattato sulla facoltà appetitiva, contenuto nella prima lezione e databile *ante* 1611, KUHN [1996], p. 623, n. 11, renderebbe plausibile una datazione

per una lezione a sé stante, sembra che la *quaestio* rappresentasse un approfondimento di tematiche già formulate in sede di analisi del *De anima* aristotelico o dell'*Ethica Nicomachea*, poiché nella *lectio prima* il filosofo sottolinea che la discussione delle tesi di Galeno rientra in quella, più ampia, relativa alla facoltà appetitiva.

Rispetto a Piccolomini, ed allo sviluppo successivo manifestato dalle proprie opere, Cremonini non nasconde la propria simpatia per la tesi di Galeno, dichiarata più volte, soprattutto nella *lectio prima*, con aggettivi quali *subtilis*, *ingeniosa* e *suae medicae sententiae valde consona*<sup>236</sup>. Tuttavia, come già in Piccolomini, il problema appare quello di individuare esattamente l'influenza dei temperamenti sul carattere e, più in generale, chiarire il concetto di anima alla luce della dottrina aristotelica.

In ordine a tale progetto si articolano dunque le lezioni cremoniniane, che qui di seguito vengono riassunte per una loro più agevole comprensione.

LECTIO PRIMA (ff. 166r-169r). Conoscere se stessi è sempre stata, secondo i filosofi, la massima più importante. La specifica *secondo i filosofi (ex philosophorum dictis)*, è introdotta da Cremonini per distinguere verità di ragione e verità di fede, dove è in ogni caso dato per scontato che la verità

coeva o immediatamente posteriore dello stesso. La datazione in ogni caso non è definitiva ed è anzi probabile che Cremonini avesse iniziato a discutere il tema molto tempo prima, ad iniziare forse dal 1591, anno in cui si trovò in competizione con il Piccolomini nella lettura delle opere naturali di Aristotele, tra cui il *De anima*. In questa direzione vanno molteplici indicazioni, non ultimo, lo stato delle fonti. In effetti, il codice padovano contenente le lezioni sulla *Quaestio utrum animi mores*, contiene altresì le *Lectiones in libros Aristotelis de logica*, datate 1600, oltre ad opere concernenti la psicologia (*Tractatus de facultate appetitiva sive de affectibus*, *Tractatus de sensibus externis*, *Quaestio pulcherrima de sensu communi, de sensibus internis et externis*, *Discursus exquisitus de Intelligentiis seu sensibus abstractis* datata 1597-1598). Sembra quindi plausibile che la *quaestio* di Cremonini prosegua gli interessi per il materialismo galenico già manifestati da Piccolomini a partire dall'*Universa philosophia de moribus*.

<sup>236</sup> CREMONINI [XVI sec. - (1996)], *Lectio prima*, f. 168r KUHN [1996], p. 629.

appartenga solamente a quest'ultima. Il filosofo sottolinea che l'intera questione riguarda la facoltà appetitiva già discussa altrove<sup>237</sup>. La lezione prosegue quindi con la distinzione e la refutazione delle cause riguardanti il fondamento delle azioni umane secondo i filosofi antichi. Cremonini ne enumera in tutto quattro:

- *causalità teologica*. Fondamento delle azioni umane è una certa precognizione da parte degli dei, che si presenta, a) come causa diretta e determinante, ovvero infallibile (*infallibilis*), oppure, b) quale causa che concorre allo svolgimento delle azioni umane;
- *causalità astrologica*. Fondamento delle azioni umane è la scienza astrologica, che connette l'influsso degli astri al destino degli uomini;
- *causalità del fato*. Fondamento delle azioni umane è il fato inteso come catena delle cause sia universali sia particolari;
- *causalità fisiologica*. Fondamento delle azioni umane è il temperamento inteso esplicitamente come anima.

Quest'ultima, *sententia quam Galenus est insecutus*, fu sostenuta prima di Galeno da Empedocle e da Platone nel *Fedone*<sup>238</sup>. La tesi che vede nel temperamento il fondamento ultimo delle azioni umane è riducibile – argomenta Cremonini – a quella confutata da Aristotele nel *De anima* secondo cui l'anima sarebbe una specie di 'armonia', una proporzione reciproca di elementi (*mixis*). Nonostante la confutazione cui Aristotele sottopone la tesi, Cremonini sottolinea la grande perizia sia teorica sia dialettica con cui

<sup>237</sup> Cremonini si riferisce qui ad un ciclo di lezioni manoscritte, più tardi pubblicate dal Lan-cetta con il titolo di *Tractatus tres: primus est de sensibus externis, secundus de sensibus inter-nis, tertius de facultate appetitiva* (Venezia 1644).

<sup>238</sup> CREMONINI [XVI sec. - (1996)], *Lectio prima*, f. 168r, KUHN [1996], pp. 627-28: «succe-dit his omnibus alia sententia quam Galenus est insecutus, sed est advertendum quod illam acce-pit ab Empedocle et ab aliis qui dixerunt animam esse armoniam, cum enim viderit et Platonem in Phedone, et Aristotelem in primo De anima».

Galeno ha saputo elaborare tale opinione, in modo consono ed utile alla disciplina medica, avocando alla propria causa le tesi di Platone ed Aristotele, e rivelando, allo stesso tempo, un'abilità non trascurabile. Parafrasando Aristotele, il problema della concezione galenica consiste tutto nel determinare da quale temperamento possano derivare le facoltà dell'anima<sup>239</sup>. A questo punto, la discussione delle due opinioni si trasforma in una *quaestio-responsio* fittizia tra Aristotele e Galeno. Alla posizione aristotelica replica dunque lo stesso Galeno, il quale afferma di determinare il modo in cui il temperamento produce le attitudini innate dell'anima (*ingenium*), intese quest'ultime come predominanza temperamentale della siccità nel cervello. Dopo aver accostato le tesi di Galeno a quelle di Alessandro di Afrodisia, Cremonini conclude osservando come, sebbene sulla derivazione delle facoltà innate Ippocrate e Galeno sembrino convergere, in realtà essi ebbero tra loro opinioni divergenti, il primo avendo affermato l'identità di anima e calore innato, il secondo oscillando invece tra diverse concezioni. Tuttavia, conclude Cremonini, «in nessun'altra opinione Galeno è rimasto costante come in quella che l'anima si identifica con il temperamento»<sup>240</sup>.

LECTIO SECUNDA (ff. 169r-172v). Prosegue la discussione fittizia tra Aristotele e Galeno. All'obiezione di Aristotele che, essendo molteplici i temperamenti del corpo in ogni sua parte, se l'anima si identificasse con il temperamento allora ogni parte del corpo avrebbe molte anime, Galeno risponde che questo è vero, ma solo per partecipazione (*per participationes ab istis primis*). Per Galeno, dunque, l'anima non è altro che temperamento delle parti suddette e, benché ogni qual volta che egli tenta di applicare questo criterio all'anima razionale, si esprima dubbiosamente e sospendendo il giudizio (*dixit suspensive et dubitanter*), fece questo solo per rispetto di Platone, giacché era convinto che l'anima razionale fosse nient'altro che temperamento del cervello. Ora, continua Cremonini, va specificato che il

<sup>239</sup> Ibidem, KUHN [1996], p. 629: «videtur enim Aristotelem petere ab illis philosophis, si anima est armonia, quamvis per armoniam vos velitis intelligere rationem mixtis; peto ergo quod redditis rationes de facultatibus animae, quo enim temperamento quae facultas nascetur?».

<sup>240</sup> Ivi, f. 168v, KUHN [1996], p. 630: «in nulla sententia est magis constans Galenus quam quod anima sit temperamentum».



temperamento di cui si parla non è qualsivoglia grado della scala temperamentale – come tale presente anche nei corpi misti e nei sassi –, ma solo quello presente nelle tre parti formalmente animate (*formaliter animatas*), ovvero fegato, cuore, cervello. Rispondendo alle precedenti obiezioni di Aristotele, dunque, Cremonini individua le ragioni addotte da Galeno per rendere conto dell'unità intercorrente tra queste tre parti, come pure tra i principi che ad esse presiedono. Benché distinte, infatti, a tutte è comune la facoltà vitale che le unisce in un unico vincolo, e che permette di vedere come in Galeno ci sia ancora in certo senso un primato del cuore. Oltre al vincolo della facoltà vitale, l'unità tra queste tre parti è data dall'esistenza di un nesso inestricabile che può essere comprovato attraverso esperimenti; in medicina, infatti, si vede spesso come la malattia di un organo danneggi *per consensum* anche gli altri. A ciò si aggiunge, infine, il fatto che queste parti costituiscono tra loro un sistema di reciproco scambio (*mutua retributione*): il fegato fornisce al cuore alimento e sangue, ricevendone egli stesso in forma ulteriormente elaborata; il cuore fornisce al cervello sangue e calore, ricevendone in cambio tutela e salvaguardia del corpo. Alla luce di tutto ciò, non sembra esservi dubbio alcuno che le passioni dell'anima seguano i temperamenti dei corpi; il punto è semmai determinare in che modo tale consecuzione si manifesti. Il primo passo è quindi costituito dallo stabilire cosa Galeno intenda con il termine facoltà (*facultas*). Talora, infatti, egli sembra intendere il principio dell'azione, tal'altra la relazione tra il principio e le operazioni stesse. Inoltre Galeno assimila le facoltà dell'anima a quelle dei farmaci semplici che hanno proprietà corroboranti, purganti o simili<sup>241</sup>. Ciò sembra deporre a favore della tesi che le facoltà derivanti dal

<sup>241</sup> Ivi, *Lectio secunda*, ff. 170v-171r, KUHN [1996], pp. 633-634: «[...] videtis quod stante vera suppositione animam esse temperamentum, nullum est dubium, de veritate conclusionis, quod mores, et facultates temperamentum insequantur, verumtamen particularia quae hi dicitur a viro doctissimo, sunt intelligenda ut potissimum postea videre quomodo Aristotele in singulis ipsi consentiat; unum primo advertite quod facultatis nomen aliquando significat Galeno principium agendi; aliquando ei significat relationem quam habet hoc principium ad operationes ipsas et tamen Galenus assimilat animae facultates illis facultatibus, quas in simplicibus medicamentis esse dicimus ut quod habent vim abstergerendi, et corroborandi, et alia id genus, est enim idem semper principium sed pro varia relatione ad alia varia opera, dicitur esse distinctum

temperamento siano quelle capaci di agire in relazione ciascuna al proprio temperamento (*pro fine*). In ordine a questi assunti, si possono dunque riassumere le conclusioni (*conclusiones*) alle quali Galeno giunge:

- 1) le passioni dell'anima seguono il temperamento;
- 2) le passioni e le facoltà possono mutare, ma non grazie alla deliberazione o alla scelta – come pretenderebbero i filosofi morali – ma per somministrazione di farmaci, sia naturali che preparati;
- 3) le assunzioni precedenti non contrastano con la filosofia, né sono in contrasto con il senso civile, morale, o delle leggi.

La discussione delle *conclusiones* galeniche è svolta nell'ultima parte della seconda lezione e in buona parte della terza. Quanto alla prima di esse, Cremonini afferma che occorre distinguere le facoltà dell'anima in due tipi (*duplici differentia*), ovvero come «facoltà conoscitive» (*cognoscitivae*) e «facoltà passionali» (*affectuosae*). Ad entrambe, del resto, sembra rivolgersi la dimostrazione di Galeno, sebbene *confuse et indistincte*. Rispetto a quelle che Cremonini definisce «facoltà conoscitive», Galeno sembra essersi avvalso di una triplice dimostrazione tratta in particolar modo, *a*) dalla natura in generale (*ex natura*), *b*) dalle malattie (*ex morbis*), *c*) dall'autorità dei sapienti (*ex auctoritatibus sapientium*). Per la prima dimostrazione Galeno assume il carattere dei fanciulli come segno del fatto che il temperamento sia causa delle loro differenze caratteriali. Per la seconda, dimostra invece che da malattie a base flemmatica insorgono patologie come l'oblio e la stupidità e che, nel caso in cui vi sia un'alterazione del temperamento in quelle parti del cervello in cui risiede la capacità di conoscere e la memoria, entrambe vengono immediatamente distrutte. Per la terza, infine, assume come autorità Ippocrate, Platone e Aristotele, specie quello degli scritti di fisiognomica, dal

in illas varia facultates; quando nunc proponit facultates animae sequi temperamentum, intelligit facultatem pro fine et praecipue quatenus dicit principium agendi; [...]».

momento che i segni fisiognomici rivelano anzitutto il temperamento corrispondente<sup>242</sup>.

LECTIO TERTIA (ff. 172v-176v). Cremonini ricorda nuovamente che il problema della consecuzione del carattere dal temperamento riguarda in particolar modo la facoltà appetitiva. La tesi di Galeno, infatti, vuole ridurre al temperamento non solo le passioni della facoltà appetitiva (*affectuosae*), ma anche quelle della facoltà conoscitiva (*cognoscitivae*)<sup>243</sup>. Cremonini tenta inoltre di giustificare il fatto che Galeno possa aver scelto Aristotele come autorità di riferimento, data la relativa divergenza delle rispettive opinioni in materia di psicologia. Egli ha così occasione di citare i commenti di Alessandro e Averroè; Alessandro in quanto sembra ammettere che l'anima sia una facoltà derivante dal temperamento, Averroè in quanto assume che l'intelletto non sia presente negli animali poiché nella loro testa non si determinerebbe la prevalenza temperamentale del secco. Dopo ciò, vengono trattate le virtù appetitive (*virtutes appetitivas*) ed esposta nuovamente la tesi secondo cui l'alterazione del temperamento equivale ad un'alterazione dell'anima, tesi che viene dimostrata ancora una volta mediante il ricorso alla fisiognomica<sup>244</sup>. Cremonini nota inoltre come *mores et facultates* in Galeno, e *propensiones* in Aristotele siano la stessa cosa. La seconda conclusione, dunque, si riduce all'affermazione dell'impossibilità che si diano mutamenti

<sup>242</sup> Ivi, *Lectio secunda*, f. 172r, KUHN [1996], p. 636: «[...] Signa enim phisognomica nihil aliud proxime indicant, quam temperamentum, ut ibidem dicit Aristoteles, clarissime vero in libro de phisionomia, [...]».

<sup>243</sup> Ivi, *Lectio tertia*, f. 173v, KUHN [1996], p. 639: «quantum modo ad virtutes appetitivas, quod scilicet istae sequantur corporis temperamentum, eodem modo probat Galenus quomodo etiam fuit probatum de cognoscitivis [...]».

<sup>244</sup> Ivi, *Lectio tertia*, ff. 173v-174r, KUHN [1996], p. 640: «[...] si ea signa quae nascuntur in corpore ob qualitate temperamenti, possent nobis indicare animi qualitatem, praesertim quantum ad affectus et perturbationes appetitivae necessarium est istis affectus insequi temperamentum [...]».

dell'animo, senza che al contempo si diano mutamenti nel temperamento<sup>245</sup>. A questa affermazione Galeno aggiunge, oltre ad esempi medici, anche l'autorità dei legislatori che prescrivono per i cittadini pratiche volte a preservare il buon temperamento o a conseguirne uno migliore, come bagni, allenamenti, astinenza da cibi o da bevande. La posizione sostenuta da Galeno, ricorda ancora Cremonini, nega quindi la tesi stoica che tutti gli uomini nascano adatti a conseguire la virtù<sup>246</sup> sebbene, nella terza delle sue conclusioni, anche Galeno ritiene che i buoni vadano premiati e i cattivi puniti, in quanto, pur essendo per entrambi causa di questo la natura del temperamento, i cattivi potrebbero nuocere agli altri, e coloro che sono da correggere siano così esempio affinché gli altri non incorrano nella stessa punizione. Esaminate queste tre conclusioni, Cremonini prende quindi in considerazione la posizione aristotelica.

LECTIO QUARTA (ff. 176v-178v). Esposta l'opinione di Galeno, con le sue tre conclusioni, resta da verificare se l'opinione di Aristotele concordi o meno con quella di Galeno. Inizia dunque un'interessante discussione sulla composizione degli elementi e sul ruolo reciproco di materia e forma nella psicologia aristotelica. Per Aristotele la forma non è né temperamento, né il risultato del temperamento, poiché con il termine temperamento Aristotele intende unicamente l'unione dei quattro elementi secondo le loro qualità, la quale unione identifica in ogni caso la materia, non la forma<sup>247</sup>. Inoltre l'anima è, sì, forma, ma del corpo organico, non di quello omogeneo, come

<sup>245</sup> Ivi, *Lectio tertia*, f. 174v, KUHN [1996], p. 641: «Habet postea Galenus secundam conclusionem et est quod huiusmodi mores non debent, aut possunt mutari, nisi mutatione temperamenti quam conclusionem probat experimento».

<sup>246</sup> Ivi, *Lectio tertia*, f. 175v, KUHN [1996], pp. 642-643: «[...] huic inducit Galenus contra Stoicos, non omnes homines esse aptos ad virtutem, et posse evadere bonos, quia sint praediti tali temperamento [...]».

<sup>247</sup> Ivi, *Lectio quarta*, f. 176r bis, KUHN [1996], p. 645: «[...] primo igitur est advertendum, quod temperamentum, apud Aristotelem nihil aliud, quam unio quattuor elementorum secundum qualitates quibus formantur, et habent in compositis ratione materiae, nullo modo formae [...]».

erroneamente sostenuto da Galeno<sup>248</sup>. Dunque il temperamento, per poter essere informato dall'anima deve comportarsi come la materia relativa alle parti del corpo, materia prossima di altro, non per sé. La materia infatti non produce diversità di forme, mentre è l'anima a dare origine alle differenze che si riscontrano nella materia. L'anima è dunque causa rispetto alla materia in tre modi: *formale, finale, efficiente*. Sono perciò le proporzioni interne al temperamento ad essere determinate (*causatur*) dall'anima, non il contrario. Intesa rettamente, la materia è quindi unicamente una *causa sine qua non*<sup>249</sup>.

LECTIO QUINTA (ff. 178v-182r). Prosegue l'elucidazione delle differenze tra Aristotele e Galeno. Un passo importante è quello in cui, diversamente da quanto sostenuto circa nello stesso periodo da Eustachio Rudio, Cremonini afferma che il temperamento – inteso probabilmente come *habitus* e dunque quale possesso di per sé statico – non può essere considerato causa della facoltà motiva. Semplice *mixis* degli elementi, infatti, il temperamento gode unicamente di moto locale, alto-basso, la cui dinamica è comunque passiva,

<sup>248</sup> Ivi, *Lectio quarta*, f. 176v bis, KUHN [1996], p. 646: «[...] dubio procul non potest dicere, quod temperamentum in animatis se habet tanquam anima, quia anima est forma, et si temperamentum in mixtis habet ratione materiae, multo magis in mixtis animatis, quia mixta animata, non dicuntur esse animata simpliciter ratione temperamentis, sed ratione corporis dissimilaris, et instrumentarii, cuius anima dicitur esse actus [...]». Perciò, commenta Cremonini, Ivi, f. 177r, KUHN [1996], p. 647: «iam igitur videtis quanto intervallo incipiat Aristoteles distare a Galeno».

<sup>249</sup> Ivi, *Lectio quarta*, f. 178r, KUHN [1996], p. 649: «Agens, quia vult talem formam, non est nisi sic praesupposita tali forma. Iam igitur apparet, quod non solum anima non est temperamentum, sed nec etiam causatur a temperamento nisi tamquam a causa sine qua non, est enim causalitas propria ipisus efficiens, et pro tanto concurrat materia, pro quanto ipsum efficiens non potest facere formam nisi in materia». In questo modo, sottolinea Cremonini, si deve intendere anche il commento di Alessandro di Afrodisia al primo libro del *De anima* di Aristotele, laddove egli afferma che l'anima non si serve di altro principio che degli elementi stessi, Alessandro infatti intende riferirsi, almeno secondo Cremonini, alla materia come strumento di quella causa efficiente che è l'anima stessa. L'interpretazione appare tuttavia assai discutibile ed il passo cui Cremonini si riferisce è quello di ALESSANDRO DI AFRODISIA, *An*, 7, 9 - 8, 25 e ssg. per cui si rimanda al relativo commento in ALESSANDRO DI AFRODISIA [1996], pp. 112-113.

non certo attiva<sup>250</sup>. Seguono esempi aristotelici volti ad indicare la preminenza della forma e del fine sulla materia. Tutti i corpi naturali, sia semplici sia misti, sono sottoposti ad un principio psichico universale, realmente attivo, dal quale la materia è modellata passivamente come dall'esterno (*extrinsecus*)<sup>251</sup>. Per questo, inoltre, le parti non possono muovere nulla per sé, in quanto non hanno un fine proprio, ma sono state generate in vista del tutto da cui dipendono. A presiedere dunque tutti i movimenti resta solo

<sup>250</sup> Ivi, *Lectio quinta*, f. 179v, KUHN [1996], pp. 651-652: «[...] nunc volo vos observare particulariter circa facultatem motivam, etenim omnino impossibile est hanc reducere ad temperamentum, si quidem temperamentum nihil est aliud, quam mixtio elementorum, in mixtione elementorum simpliciter accepta, ut Galenus accipit quando dicit animam esse temperamentum, non potest primo accipi facultas activa motiva quae quidem non potest esse nisi facultas determinata ad unam tamen loci differentiam, [...]». Il problema della genesi della facoltà motiva rappresentò materia controversa già a partire dalla tarda antichità, ad esempio in Alessandro (ALESSANDRO DI AFRODISIA, *An*, 7, 14 e ssg). In genere, come nel caso di Cremonini, la questione veniva risolta assegnando all'anima una priorità causale sulla materia. In epoca rinascimentale, in particolare, data per scontata la condivisione dei principi della fisica aristotelica, ai galenisti si presenta l'ardua impresa di giustificare la molteplicità dei movimenti del corpo in relazione ai soli due moti spaziali degli elementi; verso l'alto (aria, fuoco) e verso il basso (acqua, aria). Il problema consisteva, dunque, in una riduzione fisica dei movimenti complessi a quelli semplici. In questo senso esso è oggetto di accurata discussione in RUDIO [1611], cap. 1, pp. 9-10; capp. 11-12, pp. 97-113, che analizzeremo nel capitolo ottavo.

<sup>251</sup> Utilizzando la distinzione aristotelica tra «causa da cui», e «causa in vista di cui» – della quale farà più ampio uso nella *lectio sexta* – Cremonini osserva che la forma dei corpi semplici appartiene al primo genere di causalità, che agisce *intrinsicus*, mentre il fine e l'attività proprio risiedono all'esterno (*extrinsecus*) del composto materiale; Ivi, f. 180r, KUHN [1996], pp. 653-654: «[...] Ulterius observate quod si de ratione finis cui est uti illo, cuius est finis, nulla forma poterit uti eo cuius est forma, nisi respectu illius habet rationem finis cui: in proposito modo, formae naturales infra animam positae sunt suorum compositorum solum fines gratia cuius, finis enim cui, extrinsecus est, si quidem talia facta sunt ad perfectionem Universi, cum igitur tales formae non sint fines sui compositorum, per consequens non possunt illis uti, modo movere materiam active in qua sit nihil est aliud, quam posse uti illa, materia infra animam non possunt uti materia in qua sunt, ergo formae infra animam non possunt movere active sua formata, sed sunt in illis principium solum passivum; quare si anima sit temperamentum et facultas motiva qualitas temperamenti simpliciter ut dicit Galenus non poterit esse principium motus activum [...]».

l'anima, che risulta così origine anche di tutti i movimenti collegati alle facoltà dell'organismo. Infatti, dai moti di gravità-leggerezza non sorgono altro che moti analoghi, certo non tutte le *species* del movimento, e tantomeno tutte quelle dell'animale. Nella conclusione della *lectio* Cremonini propone il commento ad un passo del *De memoria et reminescentia*, nel quale Aristotele ricorda che sono le cognizioni reiterate (*reiterata cognitio*) a costituire la memoria. Ora, se la memoria dipendesse dal temperamento cerebrale si dovrebbe escludere che ciò che ricordiamo derivi da ciò che abbiamo pensato, ed i pensieri stessi non produrrebbero alcun effetto sulla memoria (*nihil facerent*), dal momento che le cognizioni dell'anima razionale non sembrano produrre alcuna alterazione nel temperamento nel soggetto pensante, almeno in quanto pensante<sup>252</sup>.

LECTIO SEXTA (ff. 181r-186r). Risoluzione della *quaestio* galenica. La differenza tra Aristotele e Galeno risiede nel fatto che mentre per Aristotele nei corpi misti la forma si trova come 'fine in vista del quale' (*finem gratia cui*), e non solo come 'fine a causa del quale' (*finem gratia cuius*); secondo Galeno, forma non identificherebbe unicamente la composizione delle qualità interne, ma anche l'organizzazione finale cui esse danno luogo. In quanto forma, dunque, l'anima richiede per Aristotele un corpo adatto alle sue operazioni, ovvero un corpo-strumentale (*suarum operationum perficiendarum indiget corpore instrumentario*). Viene così distinto il modo di dipendenza delle facoltà dall'anima in *a*) 'assoluto' (*absolute*), e *b*) rispetto alle gradazioni facile-difficile<sup>253</sup>. In realtà, queste due modalità – specifica Cremonini –

<sup>252</sup> Ivi, *Lectio quinta*, ff. 181v-182r, KUHN [1996], p. 655: «similiter de memoria, dicebat in libro de memoria et reminescentia quod meditationes, quae sunt iteratae cognitiones, faciunt memoriam, si facultas memorativa insequeretur temperamentum, meditationes nihil facerent, cum non mutetur temperamentum». Così come esposta da Cremonini, tuttavia, la tesi si presta ad un diallele, dal momento che si dovrebbe anzitutto dimostrare l'immaterialità del pensiero e il fatto che da esso non consegua alcuna alterazione organica; Cremonini, invece, dà la cosa per evidente, *Ibidem*, *Lectio quinta*, f. 181v, KUHN [1996], p. 655: «De facultatibus cognosivis particulariter patet, quod non sunt ex temperamento».

<sup>253</sup> Questa soluzione, come visto già adottata da Piccolomini, sarà fatta propria anche da Giovanni Battista Persona, PERSONA [1602], cap. 3, p. 94.

si identificano e dal temperamento, inteso come ‘assoluto’, dipendono solo la facilità o la difficoltà nell’uso di singole facoltà, ad esempio la facilità nell’immaginare o nel ricordare<sup>254</sup>. In generale, dunque, le facoltà dipendono dal temperamento del corpo quanto al loro uso, che può presentarsi secondo le gradazioni del più o meno facile. Alla relativa facilità o difficoltà dell’uso si riducono, inoltre, tutti gli esperimenti adottati da Galeno per dimostrare la tesi dell’equivalenza tra anima e temperamento, così come gli esempi, riportati nella *lectio tertia*, di Alessandro e Averroè.

LECTIO SEPTIMA (ff. 186r-189v). Dopo la soluzione della quaestio, Cremonini riprende la seconda conclusione galenica, in cui si sostiene che i legislatori debbono provvedere a forgiare i caratteri dei cittadini mediante le cure del corpo. Ora, la tesi viene confutata perché all’abito elettivo (*habitus electivus*), ovvero al carattere (*mos*) in quanto oggetto dell’azione etica, il temperamento non concorre affatto in modo diretto, ma solo agevolando o ostacolando un determinato comportamento; esso si attiva perciò solo attarverso la consuetudine che a sua volta ha come presupposti la deliberazione e la prassi. Il valore dell’assunto difeso da Galeno, dunque, può realisticamente essere circoscritto alla facilità o difficoltà di acquisire un determinato abito morale,

<sup>254</sup> CREMONINI [XVI sec. - (1996)], *Lectio sexta*, ff. 184r-184v, KUHN [1996], p. 658-659: «[...] si quis habebit spiritus magis sinceros, et magis tenues, iste erit ingenio praestantior quia per facultatem concurrentem ad ratiocinandum, quatenus quovis modo utitur ipso spiritu, melius se se habebit unde distinguendum est hoc pacto, si considerentur facultates quantum ad usum duobus adhuc modis potest intelligi dependeant a temperamento sive quovis modo a corpore, vel simpliciter, vel quantum ad facilius, et difficilium, absolute loquendo dependet a temperamento quantum ad facilius, et difficilium; quia imaginatio exempli gratia, et memoria; cum uno temperamento facilius se se habebit ad sua opera cum alio difficilium, et cum tali qualitate organica eius partis corporis, quae praecipue utitur, habebit unam conditionem operandi et cum alia aliam; similiter etiam dependent facultates a corpore quantum ad usum, sed sub ratione magis communi, quatenus scilicet etiam anima, cuius sunt facultates a corpore dependeat, et quatenus non potest virtus uti aliquo instrumento. Nisi illud habeat operationi proportionatu: hoc pacto principio facile est respondere de omnibus locis quos Galenus pro se adducit, omnes enim nihil aliud significant nisi quod animae facultates quantum ad usum et operationem quantum ad facile, vel difficile in usu et operatione ipsa insequuntur corporis conditionem [...]».



mentre non ha alcuna incidenza nel determinare l'acquisizione o la privazione assoluta dello stesso. Questo è anche il motivo per cui quando, a causa di un temperamento cerebrale più secco, si producono immagini più pure nella fantasia, ciò può determinare una maggiore agilità e inclinazione a comprendere. Cremonini riprende poi la tesi galenica secondo cui non tutti siano naturalmente disposti alla virtù, e la traduce nei termini di una impossibilità da parte dei legislatori e dei politici a mutare il temperamento, tuttavia obietta immediatamente ad essa che, sebbene si possano ammettere gradi estremi tanto nella fisiologia del temperamento (eccesso/difetto) quanto nell'etica (aberrazione/perfezione morale), si mantiene tuttavia una certa continuità tra il servo, la donna e l'uomo libero, i quali possono in certo modo tutti essere partecipi della virtù<sup>255</sup>. Perciò, continua Cremonini, se si ponesse la domanda: quale sarà la posizione aristotelica circa virtù e vizi connaturati, ovvero come può qualcuno, nato con la propensione al vizio, abbracciare la virtù (*quod erit secundum Aristotelem de virtute nativa, et vitio nativo, utrum scilicet qui natus est ad vitium possit aliquid virtutis acquirere?*), occorre rispondere che secondo Aristotele tali disposizioni (*propensiones*), sebbene connaturate, possono nondimeno mutare con la pratica e la consuetudine. In fin dei conti, questo assunto sembra essere condiviso dallo stesso Galeno, laddove afferma che la riduzione dell'anima a temperamento non impedisce né di conseguire gli onori, né di adempiere alle leggi o di cercare giusti premi. Infine, conclude Cremonini, chi rivolge una questione di questo genere somiglia a coloro che – come Galeno – ritengono che per Aristotele l'anima sia mortale, e che, una volta ammesso questo, resterebbe solo da stabilire che scopo abbiano premi, vizi e virtù. Qualsiasi cosa pensasse Aristotele dell'anima, è necessario affermare che l'anima sia immortale, anche se la discussione di questo aspetto non appartiene alla questione presente. In conclusione, quindi, si dovrà dire che la soluzione offerta

<sup>255</sup> Ivi, *Lectio septima*, ff. 188v-189r, KUHN [1996], pp. 666-667: «[...] modo negat Aristoteles posse omnes virtutem et disciplinam perfectam habere, sed ait, quod est etiam quaedam virtus proportionata servo et mulieri servo quidem virtus oboedientiae, mulieri honestas et similia, et vult unum quoque in specie humana esse particeps virtutis et disciplinae secundum hanc proportionem, quamvis non simpliciter [...]».

da Galeno non è fuori luogo. Perciò, quando si afferma che secondo la dottrina di Galeno non serve a nulla punire i malvagi perché il loro esempio non sarebbe causa di alcun mutamento nel temperamento dei corpi, occorre rispondere ammettendo, sì, la possibilità che il temperamento si muti in relazione al regime alimentare, ma anche in relazione ad altri fattori e, in questo senso, l'esempio non sarà privo di efficacia, in quanto permetterà che alcuni siano indirizzati ad una cura del temperamento che il regime alimentare farà mutare.<sup>256</sup>

Le lezioni di Cremonini sul *Quod animi mores* si concludono, dunque, con l'affermazione della necessità di determinare con esattezza l'ambito di influenza dei *temperamenta* sui *mores*, ovvero il genere di causalità ascrivibile alla fisiologia in ambito morale. Per comprendere a fondo la soluzione alla *quaestio* galenica prospettata da Cremonini a partire dalla *lectio sexta*, occorre tuttavia ricordare alcuni parametri che l'autore tiene presenti senza esplicitare. In primo luogo la distinzione aristotelica delle diverse forme di opposizione<sup>257</sup>.

Secondo i precetti di Aristotele, infatti, gli estremi di una scala (ad esempio l'essere virtuosi), non possono coincidere con la presenza/assenza della qualità stessa. La progressione quantitativa, infatti, non può mai contemplare le determinazioni possesso/privazione – concetti che nell'orizzonte aristotelico rappresentano predicati contraddittori e quindi entità ontologicamente distinte – ma solo i gradi estremi

<sup>256</sup> Ivi, *Lectio septima*, f. 189v, KUHN [1996], p. 668: «[...] unum tamen dicimus, quod Galenus non male respondet, et cum obiiciunt Galeno dicenti, malos debere praedi, ut illorum exemplo alii ad bonum revocetur, nihil hoc prodesse, quia per illud exemplum nihi immutatur temperamentum alterius, dicite pro Galeno quod ipse vult temperamentum immutari per victus rationem et per alia, unde proderit exemplum hoc pacto, dirigentur enim alii ad curam temperamenti, quam ratio victus immutabit». Si segnala che l'edizione di Kuhn riporta erroneamente *dicentus* al posto di *dicenti* e due volte la parola *virtus* al posto di *victus*.

<sup>257</sup> In effetti, nelle *Categoriae* Aristotele distingue tra forme di opposizione che ammettono un medio (i contrari) e quelle che non lo ammettono (contraddittori), ARISTOTELE, *Ca*, 11b, 38-12a, 19; 12b, 26-13b, 37.

massimo/minimo. La differenza tra queste due forme di opposizione consiste nel sussistere o meno di un termine medio: nel caso dei contrari questo è possibile (tra il massimo ed il minimo vi è in effetti un medio), mentre nel caso dei contraddittori non lo è, poiché per questi termini vige una norma di esclusione reciproca (assenza-presenza). Nel caso ora citato, dunque, il temperamento può essere distribuito in gradi suscettibili di minimo e massimo, i cui estremi saranno la massima o minima difficoltà ad agire o ad acquisire una determinata virtù, mentre non si potrà mai dare il caso in cui i gradi estremi coincidano con la presenza o l'assenza di una o più virtù morali, di una o più facoltà intellettive. Queste ultime, infatti, non sono propriamente qualità, o accidenti del corpo, ma attività proprie dell'anima. D'altra parte, se così non fosse, Cremonini non potrebbe considerare a tutti gli effetti la propria una soluzione della *quaestio* galenica. Determinando infatti i gradi facile-difficile, il temperamento determinerebbe anche l'acquisizione o la perdita delle relative disposizioni, pregiudicando la distinzione ontologica tra facoltà e temperamenti.

Tuttavia, anche volendo abbracciare l'ottica aristotelica di Cremonini, la soluzione offerta alla *quaestio* galenica non sembra essere del tutto soddisfacente. Come riconosciuto sia dai filosofi naturali, sia dai medici dell'epoca, infatti, in taluni casi il temperamento poteva essere realmente inteso come causa di privazione di una facoltà e le variazioni temperamentali erano ritenute capaci di determinare la distruzione o l'assenza delle facoltà intellettuali, nel quadro di patologie quali l'*insania*, l'*amentia* ed il *furor*, ricordate dallo stesso Cremonini. Particolarmente delicato si presentava poi il rapporto di consecuzione nel caso delle deviazioni teratogene, che presuppongono un nesso di causalità diretto e forte tra temperamenti e qualità morali o intellettuali<sup>258</sup>. La *quaestio* cremoniniana, dunque, pur riconoscendo

<sup>258</sup> Questo è anche uno dei motivi per cui alcuni autori, tra i quali sicuramente Ambroise Paré (1510-1590) nella sua opera sulle formazioni teratologiche, individuano la gloria di Dio, e conseguentemente la sua volontà soprannaturale, quale causa delle malformazioni fetali,

l'importanza dell'assunto galenico ed il ruolo non secondario dell'esempio in ambito morale, conclude con un'aporia che rappresenterà l'*impasse* logica e culturale cui sarà vincolata l'intera la riflessione di fine secolo.

5.4 LA «VELITATIO ADVERSUS GALENUM» DI NICHOLAS DE NANCEL (1587)

Quattro anni più tardi di quella di Piccolomini, nel 1587, viene pubblicata l'opera del medico francese Nicolas de Nancel (Nicolaus Nancelius, 1539-1610) dal titolo *De immortalitate animae, velitatio adversus Galenum*, che con la *quaestio* del Piccolomini mostra forti contiguità sia teoriche sia strutturali, sebbene si collochi entro un contesto e preveda finalità chiaramente differenti<sup>259</sup>. Tra i motivi di continuità vi sono indubbiamente quelli etici, ma ad essi si sovrappone la questione teologica dell'immortalità dell'anima. Questo è anche il motivo per cui presentiamo questa *velitatio* dopo le lezioni di Piccolomini e di Cremonini, che oltre alla prossimità di insegnamento, condividono anche l'impostazione del problema da un punto di vista filosofico. L'opera di Nancel è in realtà un estratto della più vasta *Analogia microcosmi ad macrocosmon*, scritta quattro anni prima,

cercando in tal modo di salvaguardare dalla determinazione della mera causa fisica l'assenza delle facoltà intellettuali, PARÉ [1573], lib. II, cap. 1, *Des causes des monstres*, p. 366.

<sup>259</sup> Scarse le notizie sulla vita di Nicholas de Nancel. Era nato a Tracy le Mont, un piccolo borgo tra Noyon e Soissons, nel 1539 ed aveva studiato al collegio Presles di Parigi, dove era stato anche allievo di Pietro Ramo. Dopo essere stato raccomandato da questi come docente di lingue classiche nel medesimo collegio, nel 1565 si era laureato in medicina, praticando a Soissons ma soprattutto a Tours. Christina Savino ricorda, inoltre, che era stato medico personale di Eleonora III di Bordone, SAVINO [2011], p. 57. In qualità di fisico, dal 1587 si stabilì presso l'abbazia di Fontevraud, dove morì nel 1610. Lasciò un figlio che si occupò dell'edizione postuma della sua opera maggiore, l'*Analogia microcosmi ad macrocosmon* pubblicata a Parigi nel 1611. Sulla biografia di Nancel, CHALMERS [1812], vol. 23, p. 2. Sul rapporto Nancel-Ramo, WADDINGTON [1855] e per uno sguardo sulla sua posizione di medico, brevemente, FRENCH [1994], pp. 221 e ssg.

nella quale egli stabiliva rapporti di analogia – o meglio, di *signatura* – tra parti del corpo umano e regioni del cosmo<sup>260</sup>, e consta in tutto di diciassette capitoli, divisi in due parti, di cui la seconda ha inizio al capitolo tredicesimo, con l'aggiunta di un epilogo (al capitolo quindicesimo) e di una conclusione (al diciassettesimo) cui si unisce un saggio biografico su Galeno, anch'esso polemico, posto a conclusione dell'opera. L'intento dichiarato da Nancel nella sua epistola dedicatoria del 1583, e ribadito peraltro nella conclusione, è quello di evitare che persone colte, medici e tirocinanti dei colleghi medici (*novitios medicinae Tyrones*), cui l'opera sembrerebbe quindi rivolta, possano condividere l'opinione di Galeno<sup>261</sup>, opinione che Nancel non esita a definire *impia* e comunque contraria alla religione cristiana<sup>262</sup>. Queste ragioni fanno sì che la *velitatio* si presenti anzitutto come un lungo *pamphlet* rivolto ai medici e, sebbene le citazioni dei *neotericos* tra cui Cardano e Bodin<sup>263</sup> depongano a favore di una conoscenza diretta della letteratura contemporanea, Nancel sembra prediligere soprattutto il confronto diretto con le autorità classiche, Platone, Cicerone e Lattanzio<sup>264</sup>.

Va sottolineato come, sebbene edita in forma sostanzialmente autonoma, la *velitatio* si trovi in una raccolta di altre opere dello stesso Nancel, pubblicate a Parigi presso l'editore Giovanni Richerio, tra cui

<sup>260</sup> NANCEL [1587<sup>a</sup>], *Praefatio*, c. 1r.

<sup>261</sup> Ivi, *Epistola*, [carte non numerate, c. 4r].

<sup>262</sup> Ivi, cap. 1, c. 1v: «At enimvero, ideone calore ascititium hunc, ego malum quendam Genium; illum vero nativum calorem, Angelum quendam, sive bonum Genium, vel Deum denique tutelarem aliquem atque ὑπεξίκακον, vel ipsam adeo cum Galeno medico (nam et Zeno, animam, esse ignem putavit) animam hominis esse dicam? Absit, inquam, ab homine Christiano tam impia cogitatio». Nancel usa per la tesi di Galeno che identificherebbe l'anima con il calore innato anche i termini *praecipitio*, *barathro* (*Epistola*, c. 4r) e *scandalo* (*Conclusio*, c. 51r).

<sup>263</sup> Ivi, cap. 13, c. 39r.

<sup>264</sup> Ivi, cap. 16, *Conclusio*, c. 51r.

un *Problema* sulla sede dell'anima, che tratteremo nel capitolo conclusivo<sup>265</sup>.

Lo stesso editore ricorda come l'occasione della *velitatio* fosse fornita dalla tesi galenica sulla coincidenza tra anima e calore innato – detto anche *calore naturale* o *nativo* (*calor innatus, naturalis seu natus*) – che Nancel affronta in ordine al proposito generale dell'*Analogia*, come corrispondenza tra calore innato e fuoco elementare.

Prima di entrare nel merito delle argomentazioni di Nancel, è opportuno sottolineare le motivazioni dell'opera. Sono infatti proprio le ragioni interne alla *velitatio* che pongono il medico francese nella condizione di enfatizzare posizioni che, come si è visto nel capitolo terzo, in Galeno si trovano comunque celate sotto il velo del dubbio, di un ricerca che trova in questa o quella tesi solo un momentaneo punto di appoggio e sembra consolidarsi, semmai, solo nelle riflessioni del *Quod animi mores*, mature ma non conclusive. A dispetto di questa dinamica biografica che investe la personalità del Galeno storico, l'atteggiamento tipico di tutti gli altri *velitatores* – Marcello Capra e Giovanni Battista Persona, tra tutti – sarà quello di radicalizzare la posizione galenica assumendola a modello dogmatico, in una operazione scientifica ma anche letteraria che, ravvivando i motivi della polemica, non fa che alimentare il mito tutto rinascimentale di un Galeno materialista e ateo, una veste in gran parte diversa da quella del teologo naturale con cui i secoli precedenti lo avevano conosciuto. In toni che sono dunque di aperta polemica, Nancel si riferisce alle questioni sopra accennate citando opere quali il *De placitis* e il *Quod animi mores* nelle quali il pergameno aveva

<sup>265</sup> NANCEL [1587<sup>b</sup>], cc. 58r-78r.

NIC. NANCE-

LII TRACHYENI NO-  
VIODVNENSIS, APVD TV-  
rones Medici, de Immorta-  
litate animæ, velitatio  
aduerfus Galenum.

*Desumpta ex eiusdem Nancelij opere, cuius  
titulum fecit,*

Analogia microcosmi ad ma-  
crocosmon.



P A R I S I I S,

Apud Ioannem Richerium, via D. Ioannis La-  
teranensis, sub signo Arboris virescantis.

1 5 8 7.

CVM PRIVILEGIO REGIS.

Figura 7

NICHOLAS DE NANCEL

*De immortalitate animae, velitatio adversus Galenum*

(Parigi 1587)

affermato l'anima essere il risultato del temperamento delle quattro qualità elementari<sup>266</sup>. Oltre che per la sua logica capziosa (darebbe luogo, secondo Nancel, all'argomento del *sorite*), la tesi galenica viene respinta in ordine ad alcuni assunti di tipo fisiologico, esposti in forma abbreviata nel capitolo iniziale e ripresi costantemente nei capitoli successivi, secondo i quali causa dei processi nutritivi e di trasformazione dell'alimento non sarebbe il calore innato ed i differenti temperamenti, ma l'anima-forma, che sovrintenderebbe così anche ai restanti. Anima e forma, aggiunge l'autore citando Platone ed Anassagora, equivalgono alla *mens*, da cui dunque tutto trae origine<sup>267</sup>. Non è dunque la *mens* ad avere origine dalla materia, ma è la *materia* ad essere organizzata attivamente dalla *mens*. La tesi di Galeno, che depone a favore della prima istanza, induce a pensare, invece, che l'anima perisca insieme al corpo e che si estingua come la fiamma di una lucerna<sup>268</sup>. Questa conclusione risulta necessaria, scrive Nancel, se si considera – come fa Galeno – che l'anima sia calore innato o temperamento cerebrale o, ancora, spirito animale. L'opinione comporta in ogni caso effetti nocivi, sia che la si intenda come mera teoria fisica, sia che la si intenda come dottrina morale e, per questa ragione, si presenta oggetto di una duplice *velitatio*.

Lasciando per il momento da parte la disputa prettamente fisica, su cui insistono i capitoli seguenti al primo, la concezione morale di Galeno è oggetto di un vero e proprio sfogo da parte di Nancel che, come Piccolomini prima di lui, ne denuncia anzitutto gli effetti sulla vita associata. La tesi di Galeno negherebbe, infatti, la natura stessa dell'essere umano, che non si limita come gli animali a prendersi cura del corpo, ma desidera la propria salvezza e quindi la vita eterna; negare questo significa per Nancel ridurre la distanza ontologica tra

<sup>266</sup> NANCEL [1587], cap. 1, c. 2v.

<sup>267</sup> Ivi, c. 3r.

<sup>268</sup> Ivi, v. 2v.



uomo e animale<sup>269</sup>, privando il genere umano di ogni visione consolatrice:

O misera condizione umana, se così stanno le cose! Può forse rimanere ancora qualche confine tra uomo ed animale se la morte ambedue li coglie e li estingue allo stesso modo? O vani e vuoti i nostri sforzi! O speranza effimera e incerta dei mortali!<sup>270</sup>

Le conseguenze di questa visione sono, dunque, le più funeste possibili: essa dichiara l'insensatezza del martirio cristiano, nega il libero arbitrio e costituisce il caposaldo delle insane dottrine di libertini ed epicurei<sup>271</sup>. Sebbene il tono di Nancel possa forse apparire eccessivo, è bene ricordare che Galeno stesso nella conclusione del *Quod animi mores* si era preoccupato dell'esito morale della propria dottrina. Negando che essa implicasse effetti negativi sulla vita associata, comunque garantita dalla naturale inclinazione al bene ed al male propria dell'uomo, Galeno ribadiva come tali inclinazioni fossero esse stesse il portato di una fisiologia elementare, ed in particolare di quelle facoltà, l'*attrattiva* e la *repulsiva*, che aveva individuato come le invarianti fondamentali dello sviluppo e della conservazione della vita animale; questo appare il punto decisivo e la ragione scatenante delle polemiche cinquecentesche.

<sup>269</sup> Ivi, cap. 8, c. 18r.

<sup>270</sup> Ivi, cap. 1, c. 3v: «O miseram hominum conditionem, si haec ita sunt! Ut nihil inter hominem et pecudem esse videatur: cum morte extingui utrumque totum et simul ac semel contingat? O vanos et inanes nostros conatus! O spes caduca et incerta mortalium!».

<sup>271</sup> Ivi, cc. 4r e ssg. Galeno è inoltre chiamato in causa da Nancel al cap. 13, dove il medico francese gli attribuisce un'opinione decisamente poco lusinghiera dei cristiani, v. Ivi, c. 34r: «E-nimvero quoniam res mihi cum iis est, qui Christianorum tormenta, fanaticorum deliramenta, iniqui rerum aestimatores, repentent: et hominum mente captorum, aut melancholicorum insomnia deputent (quorum in albo, Galenum mihi videor posse adscribere) redeo ad philosophos, quos illi pro summis Theologis habent [...]».

L'opera di Nancel non si concentra unicamente sull'immortalità dell'anima, ma sembra presentarsi come una discussione dal contenuto e dal tono morali; all'autore, infatti, è anzitutto chiara la massima secondo cui,

Uno è il bene sommo, l'immortalità, per conseguire la quale dal principio siamo stati formati, per la quale siamo nati ed alla quale aspiriamo. Ad essa guarda la natura umana, ad essa ci spinge la virtù.<sup>272</sup>

Tale massima poggia, come si è già detto, su due ordini di ragioni, naturali e morali.

Alle ragioni naturali – cui il medico francese dedica, nel complesso, minore attenzione – appartengono sicuramente il problema dell'animazione del feto e quello, conseguente, della divisibilità dell'anima. Ad entrambe Nancel replica da posizioni platoniche, affermando, come Toledo prima di lui, l'impossibilità per l'uomo di contribuire direttamente alla generazione dell'anima, come tale prerogativa esclusiva di Dio. Separata dal corpo per origine (*e caelo demissa*)<sup>273</sup> e da esso distinta per essenza, l'anima non può dunque scaturire dalla materia, né condividere con il corpo lo stesso nutrimento; a questo infatti, argomenta Nancel, giovano il sangue e l'alimento<sup>274</sup>, mentre all'anima la virtù ed i buoni costumi<sup>275</sup>. Semmai per l'anima esiste un nutrimento, questo consiste nella luce, che è incorporea<sup>276</sup>. L'anima,

<sup>272</sup> Ivi, cap. 15, c. 43r: «Unum est igitur summum bonum, immortalitas: ad quam capiendam, et formati a principio, et nati sumus. ad hanc tendimus: hanc spectat humana natura: ad hanc nos provehit virtus».

<sup>273</sup> Ivi, cap. 1, cc. 4v-5r.

<sup>274</sup> Ivi, cap. 8, c. 19r.

<sup>275</sup> Ivi, cap. 1, c. 5r.

<sup>276</sup> Ibidem.

infatti, non é composta – a differenza del corpo in cui risiede – di elementi materiali<sup>277</sup>.

Insieme all'immaterialità ed all'immortalità, l'indivisibilità dell'anima risulta un assunto in tutto coerente con quello della sua creazione divina: se, infatti, non condivide la stessa genesi delle parti materiali del feto, non potrà neppure condividere la divisione in strutture che ne caratterizzano lo sviluppo. Nancel non nasconde la derivazione platonica di questa tesi e proprio a Platone riconosce di essere *sine Christo Christianus*<sup>278</sup>.

Come ha notato Giancarlo Zanier, questa tendenza al platonismo non rappresenta affatto un'eccezione nel panorama medico rinascimentale. Essa aveva già caratterizzato le posizioni di Champier e Fernel<sup>279</sup>, ed un ricorso esplicito ad argomenti platonici, tratti

<sup>277</sup> Ivi, cap. 5, c. 14r: «Est autem simplex anima, neque de pluribus conflata et coagmentata partibus aut elementis».

<sup>278</sup> Ivi, cap. 2, c. 7v e cap. 3, c. 9v.

<sup>279</sup> Affrontando il tema delle alternative al galenismo e all'aristotelismo rinascimentali, Zanier sottolinea soprattutto le implicazioni scientifiche del platonismo, a partire dalle posizioni Symphorien Champier (1471-1538) e di Jean Fernel (1485-1557). A differenza di Champier, che intende il platonismo come un sostanziale concordismo tra le differenti posizioni in campo, Fernel – sottolinea Zanier – sembra concentrare i propri appunti critici sulla fisica ed, in particolare, sulla teoria galenico-alessandrista della *mixis* delle qualità elementari. Nei capitoli 1-7 del primo libro del *De abditis rerum causis* (Parigi 1548), del quale ci siamo già in parte occupati, Fernel ad esempio si oppone al modello che sembra implicare una progressiva generazione della forma dalle qualità elementari (modello che abbiamo definito consecutivo), ribadendo il primato della forma sia in sede fisica che psicologica. Scrive Zanier: «Fernel's first aim is to demonstrate that the formal principle of every compound is not the result of the forms of the composing bodies, wick were minimal material particles (*minima naturalia*). Such forms, an authoritative tradition taught, were the four qualities, on wick depended every form of the whole, lightness and weight included. Against this crypto-atomistic philosophy of nature, Fernel maintained that only a substantialistic conception of the compound (*compositum naturale*) made it possible to speak of *one* thing (*res*): one thing, he pointed out, signifies *one* form, not a gathering of forms that, being qualities, are accidental (wick was, of course, sound Aristotelianism)» ZAINER [1987], pp. 512-513. Il platonismo di Fernel diviene però più evidente e marcato soprattutto nel capitolo 10, dove

soprattutto dal *Fedone*, è riscontrabile in alcuni dei principali esponenti della medicina galenica rinascimentale, tra i quali Francisco Vallés e Giovanni Battista Persona<sup>280</sup>. Va inoltre sottolineato come il platonismo nella medicina rinascimentale fosse una conseguenza neppure troppo indiretta dell'impossibilità, fisica e metafisica, di ricondurre entro un medesimo ambito il nuovo corso degli studi anatomo-fisiologici, di chiara ascendenza materialistica, e le proprietà astratte della mente. Isolando la *mens* dalle parti materiali dell'organismo, analogamente all'averroismo, il platonismo sembrava garantire le prerogative dell'uno e dell'altro indirizzo, mantenendo ciascuno in un regime di reciproca autonomia. In ogni caso al *Fedone* di Platone, ed alla sua teoria sull'immortalità dell'anima, Nancel ricorre ampiamente sia per denunciare la mala fede dell'intento galenico di avocare alcune posizioni platoniche alla propria tesi, sia per rispondere alla polemica in gran parte retorico-letteraria che Galeno stesso anima nel *Quod animi mores*<sup>281</sup>. A quest'ultima, in

egli sostiene che la forma dei componenti materiali discende dal cielo, poiché la materia celeste (l'etere), è materia più elevata ma anche più prossima a quella dei quattro elementi. Questa posizione, che si apparenta all'astrobiologia di Ficino e Paracelso, ricorre anche in Nancel, laddove egli afferma che l'anima è una forma *e caelo demissa* che si nutre non di etere ma di luce, sostanza immateriale. A differenza di quella di Nancel, la critica di Fernel al riduzionismo galenico-alessandrino – costantemente ribadita, è il caso di ricordarlo, dal *De naturali parte medicinae* (1538) sino all'*Universa Medicina* (1580) – è volta ad una progressiva messa in luce dell'autonomia delle esigenze dell'anatomia patologica, le cui cause non sempre sono riconducibili allo schema fisiologico classico. L'approccio galenico-alessandrino, sottolinea Zanier, nega in definitiva l'essenzialismo (aristotelico) della scienza per affermare il primato, tutto empirico, della *historia*: «In other words, if every property of matter were reduced to the interrelation of the four qualities, science would be destroyed, since qualities are varying in degree (*intenduntur et remittuntur*) and there fore no subject could be defined on the basis of something unchangeable. Instead of science we should accept description (*historiae*) in short, empiricism» (Ivi, p. 513).

<sup>280</sup> VALLÉS [1600], cap. 4, pp. 68-77; PERSONA [1602], cap. 3, pp. 77-79.

<sup>281</sup> Oltre Platone, Nancel invoca contro Galeno lo stesso Ippocrate, NANCEL [1587<sup>a</sup>], cap. 5, c. 14r.

particolare, sembrano corrispondere i capitoli 10 e 11 della *velitatio*, un vero e proprio *de viris illustribus*, nel quale vengono citate tutte le personalità storiche e le testimonianze notevoli a favore dell'immortalità dell'anima<sup>282</sup>.

Oltre all'autorità di Platone, in ogni caso, Nancel utilizza contro Galeno anche quella di Aristotele, distinguendo attentamente non solo i significati di forma e atto, ma anche quelli di divisibilità e indivisibilità dell'anima.

Riprendendo un'argomentazione topica delle controversie rinascimentali *adversus Galenum*, Nancel ripropone la distinzione aristotelica delle anime *vegetativa*, *sensitiva* e *razionale*, per affermare non solo l'unicità ma anche l'univocità della psiche, che è, come in Toledo, *tota in toto corpore*. Essa, scrive Nancel, presiede alle differenti funzioni non come ritiene Galeno, dividendosi in atto in altrettanti organi, ma piuttosto articolando la propria attività, unica ed indivisibile, secondo facoltà che risultano distinte spazialmente come le membra in cui dette facoltà operano, e che possono essere quindi considerate temperamento della parte animata<sup>283</sup>. Non vi è dunque alcuna identificazione tra facoltà-temperamento ed anima, giacché quest'ultima si configura in tutto come un'attività originaria, irriducibile al corpo e indipendente.

Le conclusioni di Nancel sull'immortalità dell'anima sono raccolte in trentuno articoli, o note, sviluppate a margine del testo nella seconda parte della trattazione, dal capitolo 13 al capitolo 16. Tra di esse particolarmente interessante dal punto di vista della dottrina fisica è l'ottava, che Nancel tratta nel capitolo XIII e trae da Lattanzio: l'uomo sarebbe un essere divino, e dunque immortale, poiché unico capace di utilizzare il fuoco, elemento di derivazione celeste per

<sup>282</sup> A conferma del carattere eminentemente letterario e retorico della *velitatio* di Nancel si trova, nel cap. 17, un'apostrofe rivolta personalmente a Galeno che conclude l'intera trattazione, v. Ivi, c. 51v e ssg.

<sup>283</sup> NANCEL [1587<sup>a</sup>], cap. 8, c. 19r.

eccellenza. Da questo argomento, cui il medico francese non sembra in realtà accordare molto credito, si deduce però un'altra considerazione, che illustra la modalità platonica della generazione naturale e la conseguente immortalità dell'anima razionale. Se l'anima è unica, infatti, sarebbe lecito attendersi che le sue potenzialità siano identiche in tutte le età e in tutti gli stati: un bimbo (*puer*), un vecchio (*sene*) ed un malato (*aegrotus*) dovrebbero quindi presentare le stesse capacità intellettuali. Tuttavia, argomenta Nancel, l'anima si rapporta al corpo

come un lume o una lucerna molto ardente e luminosa costretta a risplendere attraverso il corpo opaco di una lanterna; come il sole che, sebbene sempre splendente, nel diffondere i suoi raggi verso di noi può essere impedito dall'interposizione di una nube densa, dalla luna o da un corpo terroso che provochi un'eclissi e la notte; o, ancora, come una luce che filtri da un oggetto colorato (sia esso verde, giallo, rosso, arancione, celeste o altri colori simili), come già prima ho dimostrato. Allo stesso modo, dunque, l'anima pur essendo capace di sapienza ed intelligenza, può essere racchiusa nel corpo di un bimbo, di un vecchio e di un malato; e, a causa di un non congruo temperamento degli organi – eccessivamente caldo, freddo, umido o secco – essa, pur restando sempre identica a se stessa, può talvolta manifestarsi o svolgere le proprie funzioni con maggiore difficoltà e in modo non perfetto o, anche, in modo difettoso e stravolto mostrandosi in tal modo simile ad un'<anima> ignorante, delirante insana e addirittura fuori di sé.<sup>284</sup>

<sup>284</sup> Ivi, cap. 13, c. 37: «Quemadmodum lumen aut lucerna ardentissima et lucidissima, opaco inclusa laternae corpore, suos radios execernere, lucemque effundere cohibetur. Aut sol semper clarissimus, suum splendorem nobis foenenari et expandere, tum nube densa interposita, tum luna interiecta, tum terrae opaco intermedio corpore, eclipsin noctemve faciente, prohibetur: aut sane concolorem obiecto corpori iaculatur lucem, viridem, luridam, rubram, flavam, caeruleam, et caetera id genus, ut iam antea coepi demonstrare. Sic anima haec et sapiens, et intelligens, puerili, senili, aegro in corpore conclusa; ob immoderatam organorum intemperiem, calidam, frigidam, humidam, siccam, sua munia exequi, aut saltem extrinsecus communicare atque expromere (licet ipsa sui semper similis) minus commode potest: sed interdum imperfecte, aut etiam vitiose et depravate; ignoranti, deliranti, desipienti, furenti denique similis».

Troviamo così nuovamente delineato, sia pure in forma alquanto diversa da quella di Piccolomini e Cremonini, il rapporto tra anima razionale e temperamento, ovvero tra *mens* e *materia*. Tale rapporto si presenta come mediato dalla presenza del temperamento, che tuttavia non risulta mai pregiudicare le funzioni psichiche, attivate dalla discesa nel corpo dell'anima razionale.

L'aspetto più importante dell'opera di Nancel resta in ogni caso quello polemico-letterario<sup>285</sup>. Il motivo polemico rivela il timore dell'autore per la sostanziale omogeneità e continuità di temi che si istituiva nel clima di fine secolo tra le tesi di Galeno e le 'empie' dottrine di libertini, atei e sadducei, denunciati tutti nell'epilogo della *velitatio*<sup>286</sup>. Un timore che, è possibile immaginare, doveva aver trovato già più di qualche conferma, almeno in ambito medico.

5.5 ASPETTI GENERALI E TEMATICHE VELITATIVE NEL «COMMENTARIUS SINGULARIS» AL 'QUOD ANIMI MORES' DI GIOVANNI BATTISTA PERSONA (1602)

In continuità con le motivazioni e le tematiche sin qui presentate, in particolar modo con quelle di ambiente padovano, si pone il testo di Giovanni Battista Persona (1575-1620), *In Galeni librum cui titulus est Quod animi mores corporis temperiem sequantur. Commentarius singularis* (Bergamo 1602)<sup>287</sup>.

<sup>285</sup> Questo carattere viene peraltro esplicitato dallo autore, che confessa candidamente di aver tratto molte delle proprie argomentazioni dagli autori classici. Ivi, *conclusio*, c. 51r.

<sup>286</sup> Ibidem.

<sup>287</sup> Giovanni Battista Persona, detto Personè (o Personeni), naque ad Albino nel territorio di Bergamo (da cui il titolo, esposto nel frontespizio, di Albinensis) nel 1575. Studiò filosofia a Milano con il gesuita Bernardino Salino e proseguì poi gli studi di teologia e medicina. Da Milano si volse a Padova dove, nel 1593, iniziò a studiare con il «prencipe de filosofi de suoi tempi» vale a dire Francesco Piccolomini, conseguendo tre anni dopo (1595) il titolo di dottore in medicina e filosofia nello *studium patavino*. Da un'annotazione marginale dell'*Allgemeines Gelehrten-Lexicon* di Gottlieb Christian Jöcher (ed. 1751) siamo informati, infine, del fatto che egli

Sebbene quello di Persona rappresenti l'unico commento riservato nella prima età moderna al testo di Galeno, è lo stesso giovane autore – appena ventisettenne alla stesura del testo – a dichiarare le motivazioni del suo interesse ed a prendere le distanze dalle posizioni galeniche. D'altra parte, se l'interesse manifestato dal Persona per Galeno è giustificato principalmente dall'esercizio della professione medica, la stesura del *Commentarius singularis* involge anche altro tipo di ragioni, ad iniziare da quelle di carattere specificamente filosofico. Lungo undici capitoli che puntualmente seguono e riassumono il testo galenico [Figg. 8-9], Persona tenta di correggere e allo stesso tempo di proporre una visione coerente della psicologia di Galeno, adottando le stesse armi della sua *auctoritas* o desumendole dalla scolastica.

Come Piccolomini, del resto, Persona mostra tendenze eclettiche al confine tra filosofia platonica e peripatetica<sup>288</sup>. Al di là della pur considerevole diffusione del testo galenico nel Rinascimento, è quindi

mori a Bergamo nel 1620. Un suo ritratto è conservato nella Biblioteca Angelo Mai di Bergamo. Della sua produzione, prevalentemente di carattere scientifico-letterario, si conoscono i titoli, confermati peraltro da almeno altre due fonti, l'*Allgemeines Gelehrten-Lexicon* di Gottlieb Christian Jöcher, nelle sue due edizioni rispettivamente 1751 e del 1816. Sulla vita, la formazione culturale e la diffusione delle opere di Giovanni Battista Persona si rimanda a BIGOTTI [2010], pp. 81-85.

<sup>288</sup> Di un simile interesse per il platonismo, infatti, documenta Donato Calvi nella *Scena letteraria degli scrittori bergamaschi* (1664): «Cosi sempre Gio.[van] Battista, hor con Galeno, hor con Platone ritrovato, perche di quello seguace, di questo amico, di quello commentatore, di questo immitatore, di quello per l'arte medica degno figlio, di questo per l'Accademia inviscerato discepolo», CALVI [1664], p. 228.



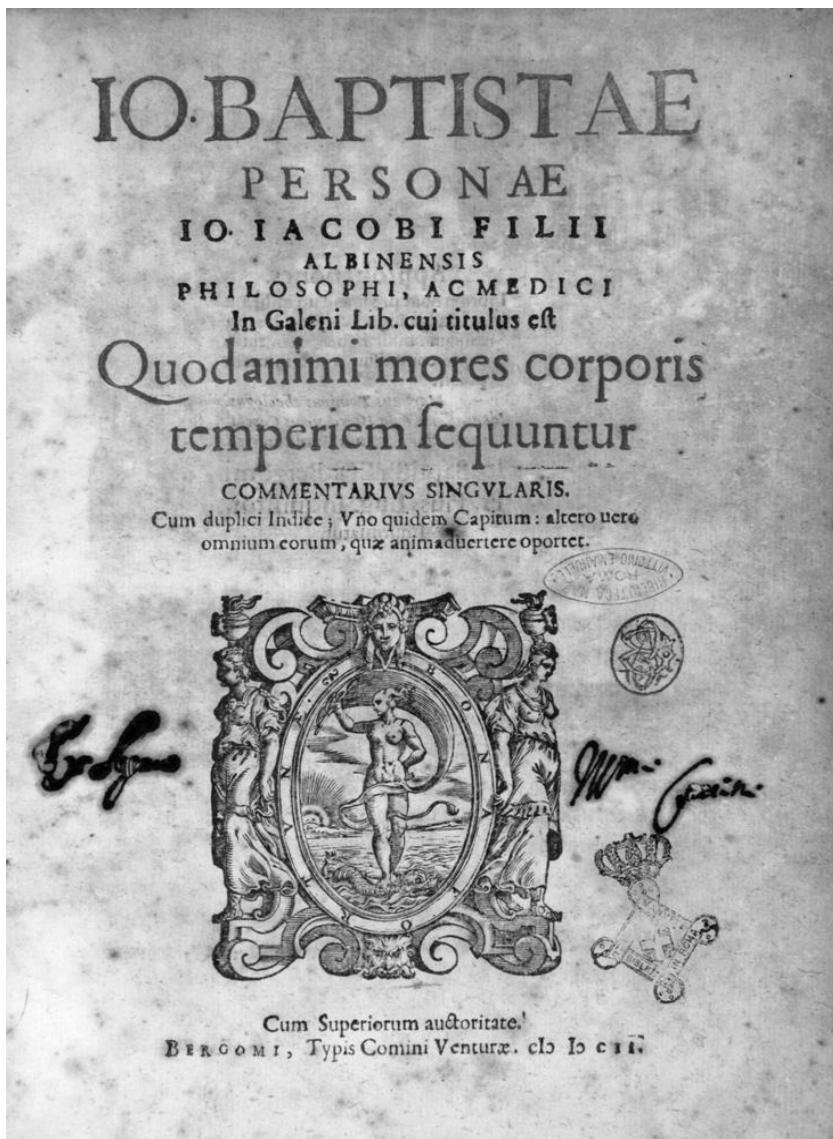


Figura 8

GIOVANNI BATTISTA PERSONA

*In Galeni librum cui titulus est*

*'Quod animi mores corporis temperiem sequuntur', Commentarius singularis*

(Bergamo 1602)

# Index Galeni Capitulorum.



Octrinae huius usus.	Caput primum.	
pag.		1
Differre inuicem animas, ex actionum differencia.	Cap. II.	11
De Animae offensa ex qualitarum actiuarum permutatione	Cap. III.	64
De Animae immutatione, ex qualitatibus passiuis.	Cap. IIII.	171
Qualitatibus quibusdam tum meliorem, tum deteriorem animam euadere.	Cap. V.	213
Mutari animam à corporis temperamento Platonis auctoritate.	Cap. VI.	264
Mutari animam à corporis temperamento Aristotelis auctoritate.	Cap. VII.	273
Mutari animam à corporis temperamento ex Hippocratis sententia.	Cap. VIII.	285
Aduersus quosdam animam mutari pro locorum uarietate.	Cap. IX.	307
Animam mutari alimentorum ratione.	Cap. X.	313
Occurritur rationibus aduersariorum, ac de ortu uirtutum, & uirtutum.	Cap. XI.	322

Figura 9

GIOVANNI BATTISTA PERSONA

*In Galeni librum (...), Commentarius singularis*

Indice dei capitoli

probabile che fosse stata la polemica ingaggiata da Galeno contro Platone a motivare gli interessi di Persona<sup>289</sup>.

Passando in rassegna il commentario, tuttavia, di questo significativo interesse per Platone non è dato scorgere traccia, e sono piuttosto Aristotele e la scolastica a fornire le armi per combattere le tesi di Galeno. A parte alcuni significativi distinguo che analizzeremo tra breve, il commentario si mantiene fedele al testo galenico; la conoscenza diretta del testo greco da parte di Persona, infatti, permette all'autore di seguire l'argomentazione della propria autorità in tutte le sue molteplici articolazioni<sup>290</sup>. Si tratta però di un'autorità tutt'altro che esente da critiche o contestazioni. Un primo significativo esempio delle molteplici tipologie in cui si esprime la polemica di Persona è offerto nella *Prefazione al lettore*, nella quale l'autore si difende dall'accusa di opporsi alle tesi di Galeno deliberatamente:

Un'altra calunnia veramente grave, rivolta contro questa nostra opera sarà quella di alcuni galenisti intransigenti, i quali riterranno sconveniente il fatto che talvolta, intenzionalmente, mi discosti dall'opinione di Galeno. L'opera, diranno, reca il titolo di Libro Commentario a Galeno, ma quanto al contenuto, non di un Commentario alla fine si tratta, ma del *contrario* [...]. Tuttavia, lungi da me il proposito di allontanarmi dal mio Cristo, piuttosto che da Galeno. D'altra parte, ritroverai, amico lettore, che io mai in questo libro avrò contrastato deliberatamente le tesi di Galeno, salvo laddove, perlopiù, l'argomento tratterà dell'anima razionale. D'altra parte, che Galeno (qualunque fosse, in definitiva, la sua opinione in merito alla sostanza dell'anima) la stimasse caduca e mortale, sebbene anche in altri luoghi, sembra sia possibile desumerlo sicuramente

<sup>289</sup> Occorre in questo senso ricordare come lo stesso Galeno aveva definito il *Quod animi mores* un testo riguardante la filosofia di Platone.

<sup>290</sup> L'attenzione di Persona per il testo greco del *Quod animi mores* era stata già da me segnalata in BIGOTTI [2010], p. 85. In ogni caso l'aspetto è stato ripreso ed ulteriormente sottolineato da SAVINO [2011], p. 60.

da questo stesso libro, che ora ci accingiamo a commentare. Certamente, chiunque approvi tale affermazione sarà manifestamente empio ed acerrimo nemico di Cristo. Dunque, con riguardo a questo aspetto, non mi è stato possibile non discostarmi dalle opinioni di Galeno.<sup>291</sup>

Prese di distanza anche importanti, come la precedente, sono frequenti nell'opera del bergamasco. Gli strumenti della polemica sono diversi, ad iniziare da quelli tratti chiaramente dalla psicologia aristotelica. Tuttavia, l'impiego di tali strumenti sembra talora voler supplire alle incongruenze interne alla dottrina di Galeno. In effetti, uno dei problemi più rilevanti che il commentatore tanto antico quanto moderno si trova a dover gestire dinanzi al *Corpus Galenicum* è il «criterio di coerenza».

L'applicazione di un simile criterio, nonostante la notevole sistematicità dei testi galenici, poteva in alcuni casi rivelarsi una forzatura. In effetti, non tutta l'opera di Galeno si presenta come un sistema unitario esposto alla luce di principi generali e, specie nel caso della psicologia e della morale, sussiste il problema oggettivo di comprendere quale effettivamente fosse l'opinione del pergameno. Tale incongruenza sul piano della ricostruzione teorica, del resto, può solo in parte essere ricondotta alla mancanza di testi anche importanti dell'autore o alla cronologia relativa delle opere. Esso informa di sé l'esegesi globale della medicina galenica, che si rivela così in più casi

<sup>291</sup> PERSONA [1602], *Praefatio ad lectorem*, pp. 4-5: «Alia valde gravis calumnia erit, in nostrum hoc opus, nonnullorum plusquam par est Galenistarum, qui illud indigne ferent, quod aliquando dedita opera a Galeni mente recedam. In scriptus quidem est, inquit, Liber Commentarius in Galenum, re ipsa tamen aliquando non Commentarius, sed contrarius est. [...]. Sed longe absit a me, ut potius a Christo meo, quam a Galeno deficiam. Inveniens autem, amice Lector, me numquam sponte hoc in libro adversari Galenum, nisi ubi de anima rationali inciderit sermo. Porro hanc Galenum extimasse (quaecunque tandem ipsius Galeni fuerit opinio, de animae substantia) caducam esse et mortalem, cum ex aliis locis, tum potissimum ex hoc eodem libro, quem explanandum suscepimus, videtur colligi posse; qui vero hanc sententiam sequantur plane impius sit, Christique hostis acerrimus. Non potui igitur hac in parte non a Galeno recedere».

aporetica. Anche il confronto, seppur necessario, tra più testi relativi a trattazioni affini ma sviluppate in ambiti differenti, rivela spesso oscillazioni e incongruenze difficilmente conciliabili<sup>292</sup>. A ciò le esposizioni di Persona e, più tardi del bellunese Rudio, ovviano presupponendo alla trattazione galenica un impianto esplicativo che tende a sistematizzarne il contenuto nel quadro della psicologia aristotelica, operazione che sconta talvolta l'inconveniente di stravolgere il senso delle affermazioni galeniche. Se è possibile definire tale atteggiamento come comunque avverso alle tesi di Galeno, occorre anche riconoscere che la polemica che ne scaturisce viene condotta in parte anche nell'intento di conciliare con se stesso il maggior numero possibile delle tesi di un autore.

Come Cremonini, Persona mostra in ogni caso di condividere l'affermazione galenica secondo cui il carattere segue il temperamento cerebrale; ciò che il commentatore contrasta è l'indebita riduzione della causa formale a causa materiale, vale a dire la riduzione della anima-forma a temperamento, oltre alla pregiudiziale convinzione galenica di conciliare con la propria posizione quella di Aristotele.

È così che, *adversus Galenum*, Persona torna a distinguere arte e natura, causa formale e causa materiale:

in primo luogo sembra che si debba ritenere che la causa efficiente, o (per dir meglio) la madre, dei costumi possa essere stabilita in modo duplice, come arte e come natura. Ciascuna proprietà della natura possiede certamente una sua caratteristica relativa ai costumi, in effetti uno è per natura dimesso, un altro superbo, uno mite, un altro irascibile, uno

<sup>292</sup> Per il problema della coerenza relativa ai testi di Galeno, TEMKIN [1974], p. 6: «His works are studded with propositions that are hard to reconcile, even where they do not contradict one another. This is not unusual; authors do express themselves unclearly, they think differently as they develop, and, generally, speaking, "were man but constant, he were perfect." It was noticed long ago that in this respect Galen was far from perfection, and examples of, and withness to, this many contradictions will be cited in due course».

gioioso, un altro triste e melanconico, e allo stesso modo alcuni sono audaci, altri in verità paurosi. D'altro canto, però, l'arte e l'educazione posseggono una tale forza ed efficacia, che colui che per natura era superbo, può tornare ad essere mite e così anche ogni altra proprietà relativa ai costumi può efficacemente mutare nell'opposto.<sup>293</sup>

Se l'educazione e l'arte posseggono la capacità di mutare le inclinazioni dell'individuo, allora, l'accusa che Persona rivolge 'contro' Galeno è soprattutto quella di servirsi molto delle *auctoritates* e poco, invece, della prova dei fatti, prova che lo avrebbe convinto della reciproca interazione di materia e forma, di educazione e carattere:

D'altro canto, poiché duplice si presenta la via attraverso la quale coloro che intendono insegnare qualcosa sono soliti imbattersi, vale a dire la ragione e l'autorità, sembra che Galeno in questo libro si sia servito soprattutto di questa, che non di quella; quello che infatti in questo passo si è accinto ad insegnare, sembra che lo abbia comprovato quasi esclusivamente mediante l'autorità di Ippocrate, Platone, Aristotele e degli altri antichi filosofi, salvo nel caso in cui si è avvalso di ragioni tratte dall'esperienza, cosa che, tuttavia, ha fatto di rado.<sup>294</sup>

<sup>293</sup> PERSONA [1602], *Praefatio ad lectorem*, p. 6: «[...] in primis animadvertendum esse, morum effectricem causam, seu (ut rectius dicam) matrem, duplicem statui posse, artem et naturam. Habet quidem unaquaeque naturae proprietates suam morum differentiam sequacem, alius enim est natura humilis, superbus alius, hic mitis, ille vero iracundus, hilaris unus, alter autem tristis, ac melancholicus, quaemadmodum etiam nonnulli audaces sunt, alii vero timidi. At vero ars, et educatio talem habet vim, et efficaciam, ut aliquando qui natura superbus erat, humilimum reddat sicuti et aliam quamcunque morum proprietatem in contrarium mutare valde potest».

<sup>294</sup> Ivi, p. 7: «Porro cum duplex sit via, per quam ii, qui aliquid docere instituunt, incidere soliti sunt, ratio, et auctoritas, Galenus hoc in libro videtur magis hac, quam illa docendi usus ratione, illud enim quod hoc loco docere aggressus est, fere solum Hippocratis, Platonis, Aristotelis, aliorumque veterum Philosophorum comprobasse videtur autoritatibus, nisi forte aliquando rationibus ab experientia desumptis sit usus, quod tamen raro fecit».

Dunque, quella che si pretendeva essere un'argomentazione basata su fenomeni empirici, è ridotta da Persona ad una mera collazione di ragioni tratte da autori diversi. Tuttavia, la *velitatio* potrà dirsi compiuta unicamente quando Persona sarà riuscito a capovolgere le argomentazioni galeniche, prendendo a prestito dall'*auctoritas* le sue stesse armi. Ciò è quanto puntualmente si verifica lungo tutto il trattato, ma un saggio importante è emblematicamente posto nel primo capitolo del commento, quasi ad ammonizione programmatica:

Certamente, se le capacità ed i costumi dell'animo sono effetto del temperamento corporeo, poiché con il beneficio dell'arte medica è possibile mutare i temperamenti (come ci insegna Galeno nel libro *De sanitate tuenda*), sarà in certo senso in nostro possesso plasmare i costumi degli uomini e costituirli, da malvagi che erano, buoni o almeno renderli migliori quanto a salute. Ho detto 'in certo senso', infatti a tutto quello che più avanti necessariamente sarà detto, deve sempre essere sottinteso questo, vale a dire che l'educazione può avere una grandissima forza nel mutare i costumi dell'animo. Ed in verità l'arte medica proprio questo può assicurare, che il temperamento del corpo, al quale gli stessi costumi naturalmente conseguono e dalla cui diversità si manifesta la diversità dei costumi, muti e si alteri. Dal momento, dunque, che di tanta utilità si dimostra questa dottrina, dovremo dedicarci ad essa con tutte le nostre forze, messa da parte ogni sua difficoltà.<sup>295</sup>

<sup>295</sup> Ivi, p. 10: «Equidem si vires, moresque animi corporis temperiem consequuntur, cum artis medicae beneficio possint temperamenta mutari, sicut nos docuit Galenus in libro de sanitate tuenda, erit propemodum in manu nostra hominum mores componere, eosque e malis bonos efficere, aut saltem meliores reddere. Dixi propemodum, nam hoc ad omnia ea, quae posterius dicenda sunt, semper est subintelligendum educationem maximam vim obtinere ad animi mores immutandos. Ars vero medica id praestare potest, ut corporis temperiem, ad quam mores ipsi naturaliter consequuntur, et ex cuius varietate, morum varietas emergit, mutet, et alteret. Cum igitur tam utilis sit haec doctrina, totis viribus ipsi nobis erit incumbendum, sprete huius difficultate».

Le tesi di Persona anticipano un ragionamento che si articolerà sempre identico a se stesso nei capitoli successivi; esso mira a salvaguardare l'identità del soggetto, pur senza negare il vincolo che lo lega al corpo ed alla materia.

Come Piccolomini, Cremonini e Nancel, dunque, anche Persona intende ribadire *adversus Galenum* l'identità di un soggetto che rischiava di essere diffratto tra le molteplici facoltà dell'organismo e che non avrebbe potuto ricomporsi se non alla luce di una *humanitas* medica e di un principio specificamente morale.



## CAPITOLO SESTO

### *Ingenio–Ingenito*

#### Carattere e costituzione prenatale

Dal momento che una simile perdita di capelli non deriva né da una malattia acuta, né dalla corruzione di qualche umore, ma dalla nascita e dal seme, difficilmente sembra ammettere qualche cura. In effetti, è difficile che vi sia un'arte in grado di correggere malattie che derivano dal seme e dalla natura.<sup>296</sup>

Con questo *responsum* che sigla l'apertura della quarta edizione del *Consiliorum medicinalium liber* (1607), Jean Fernel dichiarava il proprio parere in merito ad un problema di alopecia giovanile. I *consilia*, il cui esempio maggiore è forse quello del senese Ugo Benzi (1376-1439), rappresentano un genere del tutto particolare della letteratura medica che coinvolge in prima persona la figura del medico e la sua perizia nel curare e prescrivere rimedi. Proprio in quanto

<sup>296</sup> FERNEL [1607<sup>a</sup>], *Consilium I*, p. 5: «Hae capitis areae cum nec ex acuto morbo, nec ex humoris cuiusquam vitio, sed ab ortu et semine contractae sint, vix ullam sanae curationem admittunt. Seminis quippe et naturae vitia, vix ars ulla possit corrigere».

caratterizzato da un così esplicito ricorso all'esperienza pratica, dunque, si tratta di un genere che meno di altri fa riferimento all'autorità. È a questa esperienza che Fernel si appella per spiegare come la stessa medicina non possa che arretrare dinanzi alle disposizioni ereditarie, disposizioni che il medico può certamente riconoscere, ma che non è in grado di curare, se non con l'ausilio di palliativi<sup>297</sup>. L'esatta cognizione dell'ereditarietà di alcune disposizioni morbose è comunque di per sé importante e, nel caso descritto da Fernel, permette alla diagnosi del medico di essere, pure a distanza di così lungo tempo, sostanzialmente corretta. Conformemente ai precetti della fisiologia galenica, essa procede dallo studio dell'embriologia e, più in generale, da una conoscenza complessiva delle condizioni della generazione umana e animale<sup>298</sup>.

A partire dagli studi di Ulisse Aldrovandi sullo sviluppo dell'uovo di pollo, l'approccio sperimentale all'embriologia aveva ricominciato a destare interesse in molti filosofi e naturalisti del XVI secolo. Al *De formatione pulli in ovo* (Bologna 1565, manoscritto) di Aldrovandi, infatti, fecero seguito nel giro di pochi anni le opere di Volcher Coiter, *De ovorum gallinaceorum generationis* (in *Externarum et internarum principalium humani corporis partium tabulae*, Norimberga 1573) e di Girolamo Fabrici d'Acquapendente, *De formato foetu* (Venezia 1600), *De formatione ovi et pulli* (Padova 1625), che è considerato unanimemente il padre di tale disciplina in epoca

<sup>297</sup> In effetti, dopo aver formulato la diagnosi di non curabilità della disposizione ereditaria, Fernel prescrive alcuni impacchi emollienti ed unguenti da applicarsi sulla parte secca della cute, per favorire un' eventuale ricrescita dei capelli; si tratta in ogni caso di rimedi sulla cui efficacia egli si dimostra tutt'altro che convinto, FERNEL [1607<sup>a</sup>], p. 6.

<sup>298</sup> Per questo aspetto della medicina galenica, DONINI [2008], p. 197: «Moreover, the scandalous proposal of the later text, to entrust to the doctor the treatment both of moral deviancy and intellectual incapacity, is simply a coherent development of the recommendation already contained in *PHP* that doctor should take care of the human embryo right from its very conception by controlling the diet, exercise, sleep, walking life and desires of its parents». Il riferimento è a GALENO, *PHP*, lib. V, cap. 5; K V; 465, 16 e ssg..

moderna. L'embriologia umana, inoltre, poteva contare sugli studi dello svizzero Jakob Rueff, *De conceptu et generatione hominis, et iis quae circa haec potissimum consyderantur, libri sex* (Zurigo 1554) e del bolognese Giulio Cesare Aranzi, *De humano foetu libellus* (Bologna 1564).

Come gran parte della scienza naturale, la formazione dell'embrione è ancora una competenza medica e la medicina ne indaga le condizioni fisiche per comprendere lo sviluppo sia fisiologico sia teratologico dell'individuo. Ma l'embriogenesi è anche un processo complesso, stratificato, dinamico che porta l'essere a manifestarsi in tutti i suoi stadi, da quello primitivo ed interno a quello più evoluto ed esterno o manifesto. È il laboratorio della forma, dove il tempo gioca il ruolo di mediatore paziente tra essenza ed apparenza in un lento, progressivo venire alla luce. Non si tratta, tuttavia, di una semplice successione temporale. La formazione del feto sembra dimostrare il presupposto galenico della consecuzione delle forme; è infatti dalle forme semplici che emergono le forme complesse, così come dalla materia procede la forma, dall'anima vegetale quella sensibile, dalla combinazione dei temperamenti le inclinazioni caratteriali e, in ultima analisi, dalla *physis* la *gnōme*.

Nell'ambito del rapporto fisiognomico tra natura e costume, che Galeno vuole inaugurato da Ippocrate e che, come visto, sviluppa in parte anche nel *Quod animi mores*, l'embriologia occupa un grado iniziale, «interno», in cui la forma deve ancora apparire e manifestarsi come «esterno», struttura visibile.

Per comprendere quell'individuo stratificato che è l'uomo la medicina, secondo i galenisti e anche secondo i filosofi, è costretta a seguire un percorso di analisi apparentemente opposto, *esterno-interno*, guadagnando dall'«esterno», palmo a palmo, le condizioni dell'«interno». Questo metodo, *il metodo degli opposti*, non si limita però solo alla scelta dell'esterno quale criterio di indagine, ma deve integrare anche il patologico ed il mostruoso, poiché l'igiene del soggetto – ed ancor più l'igiene psicologica – può rivelarsi efficace solo se il medico avrà saputo studiare e comprendere preventivamente

la patologia e le devianze cui la natura è soggetta. Il metodo degli opposti è dunque secondo i galenisti il metodo proprio della medicina (*contraria contrariis curantur*) ed è lo stesso che, come argomento principale, Galeno adopera nel *Quod animi mores* per indicare che le inclinazioni caratteriali procedono dagli stati temperamentali; in effetti è l'opposizione reciproca delle passioni manifestate dai bimbi in tenera età a costituire il punto di partenza del trattato, ed esso, scrive ancora Galeno nella conclusione al capitolo XI, procede dalla costituzione prenatale.

#### 6.1 IL RAPPORTO TRA «VIS COGITATIVA» E «VIS SEMINALIS»

In gran parte dei trattati rinascimentali la descrizione dei processi embriogenetici è preceduta da un'analisi delle caratteristiche della *vis seminalis*<sup>299</sup>, con un'attenzione per lo più rivolta, secondo l'opinione ippocratico-galenica, ad entrambi i genitori. Benché l'idea aristotelica di un apporto esclusivamente maschile alla generazione naturale fosse difesa strenuamente da Cremonini, e dallo stesso Harvey, ancora a metà del '600, essa cedeva il passo ad alcune evidenze anatomiche che, da Falloppia in poi divennero ideologicamente irrefutabili<sup>300</sup>.

<sup>299</sup> Così, ad esempio, RUEFF [1580], lib. I, capp. 1 e 2, cc. 1r-4r.

<sup>300</sup> FALLOPPIA [1561<sup>r</sup>], cc. 193-196. Ippocrate e Galeno sostenevano la presenza nelle femmine di organi sessuali analoghi a quelli maschili ed atti, come questi, alla produzione del seme. L'interpretazione si presenta forse un po' ideologica, poiché nella specie umana le femmine non emettono seme, ma obbediva ad un criterio generalmente condiviso per cui ad analoga struttura corrispondeva analoga funzione. In linea con questo indirizzo di pensiero, Huarte sottolinea come l'anatomia femminile non differisca da quella maschile se non per la presenza dei genitali esterni, essendo quelli interni in tutto simili, HUARTE [1575], cap. 15, art. 1, f. 287v: «Y es que el hombre, aunque nos parece de la compostura que vemos, no difiere de la mujer, según dice Galeno, más que en tener los miembros genitales fuera el corpo. Porque si acemos anatomia de una doncella, hallaremos que tiene dentro de sí dos testículos, dos vasos seminarios, y el útero con la mesma compostura que el miembro viril sin faltarle ninguna deligneación».

Quanto alle sue modalità e condizioni, la generazione umana non si presenta diversa da quella delle altre specie sessuate, almeno in linea di principio. Essa è paragonata in particolare a quella delle piante, dal momento che nei primi mesi di vita il feto sembra manifestare quali funzioni esclusive quelle del nutrimento e della crescita, caratteristiche che rientrano, appunto, nelle proprietà dell'anima vegetativa<sup>301</sup>. Scrive Jakob Rueff:

La generazione naturale dell'uomo non è diversa da quella delle piante. Come quelle, infatti, una volta poste nel terreno germinano, si accrescono e giungono alla loro forma definitiva, ciascuna secondo il genere del seme di appartenenza, allo stesso modo anche l'uomo, creatura razionale, trae, per quanto riguarda il suo corpo, il proprio principio naturale dal seme dell'uomo, sparso, come un campo, nell'utero femminile.<sup>302</sup>

<sup>301</sup> RUDIO [1611], cap. 10, p. 98: «Vegetalis porro potentiae tres sunt operationes praecipue, nimirum nutritio, accretio, generatio, et causa nutritionis aliae nonnullae famulantes ab omnibus dictae, ut attractio, retentio, concoctio, expulsio, appositio, agglutinatio, assimilatio».

<sup>302</sup> RUEFF [1580], lib. I, cap. 1, cc. 1r-v: «Procreationem naturalem hominis, talem omnino observamus, qualis omnis generis stirpium generationem animadvertimus. Ut enim illae ex semine sui quaeque generis telluri comisso, germinant, augentur, et ad perfectam suae naturae formam naturaliter exscreunt: ita homo quoque rationalis creatura, sui corporis ratione, ex viri genitura in uterum foeminae, tanquam agrum, proiecta, naturaliter suum trahit principium». L'esempio, derivato da Galeno, è ripreso a Padova anche da Girolamo Fabrici d'Acquapendente, che sottolinea l'analogia anatomica e funzionale tra le radici delle piante, il cui uso è quello di nutrire le stesse con gli umori sottratti dal terreno, ed i vasi ombelicali del feto, AQUAPENDENTE [1625], *De formato foetu*, pars II, cap. 2, p. 112: «Neque ulla alia inter vasorum umbelicalium, et plantarum radices conspicitur differentia, nisi quod vasa duum sunt generum, venae scilicet, et arteriae, plantarum autem radices unius sunt naturae et substantiae. Plantae enim, ut quae propter suae naturae crassamentum, corde, et hepate distinctis membris destitutae unum duntaxat alimenti genus e terra forent suscepturae, idcirco unius generis radices undique sibi ipsis similes fuerant habiturae. At animalia stirpibus longe sane perfectiora, duo sortita sunt praecipua, ac distincta membra, hepar scilicet, et cor, a quibus omnis in animali nutritio dispensatur, et vita cunctis servatur, et custoditur».

La metafora del campo seminato è tratta direttamente da Galeno<sup>303</sup>, come pure lo sviluppo delle argomentazioni successive, dalla definizione del seme sino al numero ed alle specie delle *concoctiones* interne<sup>304</sup>. Il seme – continua Rueff – è il residuo (*superfluous humor*) di una digestione dell'alimento (*concoctio*)<sup>305</sup>.

Secondo la fisiologia galenica le digestioni (*πέψεις, concoctiones*) sono alterazioni della sostanza conseguenti all'azione del calore, in tutto quattro. La prima di esse si verifica nello stomaco il quale, depurato il cibo della sua parte propriamente secca, lo invia attraverso la vena meseraica al fegato. Nel fegato, a sua volta, depurato ulteriormente l'alimento dalla bile e da altri umori acquosi emessi attraverso i reni, avviene la *secunda concoctio* che genera il sangue e lo spirito naturale (*spiritus naturalis*) trasmessi entrambi al cuore, dove ha luogo la *tertia concoctio*. Nel cuore, fonte ed origine del *calore vitale* o *innato*, lo spirito naturale si trasforma in spirito vitale (*spiritus vitalis*) che, insieme al sangue, è infuso dal cuore ad ogni singolo organo sino a raggiungere le membrane spugnose dei testicoli, dove, attraverso un'ulteriore digestione (*ulterior concoctio*), il sangue viene separato dallo spirito in esso contenuto, trasformandosi in *seme spumoso*, o sperma<sup>306</sup>. Sempre dal cuore, inoltre, attraverso l'aorta sangue e spirito naturale giungono alla *rete mirabile* ed al *plesso coroideo*, dove avviene l'ultima e più importante delle digestioni fisiologiche. Essa è propriamente un'*assimilatio*<sup>307</sup>, ovvero una raffi-

<sup>303</sup> GALENO, *HA*, lib. V, comm. 62, K XVII; pt. II, 864.

<sup>304</sup> Un approfondimento della metafora del campo seminato in epoca medioevale, ed in particolar modo in Dante, si può leggere nell'articolo di Giorgio Stabile, che definisce magistralmente anche il rapporto tra generazione naturale e vizio, ovvero tra generazione naturale ed innatismo delle inclinazioni caratteriali, STABILE [2010], pp. 35-45.

<sup>305</sup> Così anche Cremonini, CREMONINI [1634], *De semine*, p. 141, che afferma essere il seme: «excrementum concoctum et utile, alimenti ultimi, quod quidem est sanguis [...]».

<sup>306</sup> *Ivi*, pp. 156-157.

<sup>307</sup> «Assimilatio» – riporta il lessico del Castelli – «et assimilatrix facultas est, quae ab actione ipsa generaliter alteratrix, membratim assimilatrix dicitur, qua id quod nutritur alteretur et ei

nazione, attraverso cui lo *spiritus vitalis* si trasforma, per depurazione, in *spiritus animalis*, lo spirito che rappresenta la base fisiologica delle operazioni mentali che si compiono nel cervello [TABELLA 11]<sup>308</sup>.

Il modello della *concoctiones* è un processo di raffinazione progressiva, formalmente assimilabile a quello della distillazione<sup>309</sup>. Tale processo, distribuito lungo l'asse di simmetria del corpo umano, intercetta quelli che nell'*Ars Medica* Galeno definisce organi principali (o *dominanti*, κυριέβοι): fegato, cuore, cervello e testicoli [TABELLA 12]<sup>310</sup>.

Delle diverse *concoctiones*, tuttavia, alcune mostrano analogie più evidenti di altre e, tra gli organi principali, tali sono appunto quelle che avvengono nel cervello e nei testicoli. Tra *vis cogitativa* e *vis seminalis* si istituisce, così, una *sympathia*, ovvero un'affinità sia in

quod nutritur simile fit, 3 de naturalibus facultatibus cap. I.», CASTELLI [1598], p. 43. In generale l'*assimilatio* è una specie di nutrizione che, a sua volta, non è altro che una forma di alterazione. In tal senso, prosegue Castelli, *assimilatio* è solo un nome dato ad una delle quattro *concoctiones* che avvengono nell'organismo, Ibidem: «post quam quarta est quam assimilationem vocant, nomine quidem a nutritione dissidens, re autem non dissidens, 3. De causis symptomatum cap. 2.». Sulla distinzione tra *concoctio* e *assimilatio* si veda, invece, RUDIO [1611], cap. 4, p. 37: «Non esse autem huiusmodi concoctionem illam quam assimilationem vocant, apertissimum est, quia cerebrum ex sanguinem sibi a iecore per venas numerosissimas demandato, arteriosi sanguinis calore mediante, nutritur; non autem ex spiritu animali dicto, qui in cerebri substantiam nullatenus assimilatur».

<sup>308</sup> RUEFF [1580], cc. 1v-2r.

<sup>309</sup> *Distillatio* è, in effetti, il termine usato per tradurre il greco *κατάρρως*, GALENO [1549], lib. III, cap. 7, p. 139 (GALENO, K VIII; 165, 2 e ssg): «Praeterea considerandum est, utrum excernant quippiam, vel ex naribus, vel ab ore, quod a capite defluat, an aridae huiusmodi partes sint quippe ex iis dispositionem ipsam coniecturam consequi poterimus. Quemadmodum in *distillatione* et *gravedine* usu venit: siquidem in iis, et qualitas et quantitas excrementorum, atque causarum quae praecesserunt contemplatione, capitis dispositionem declarat: sive calida fuerit, ut in ustione: sive frigida, ut in refrigeratione» [corsivo mio]. Sullo stesso modello distillatorio insisterà anchora Thomas Willis, nel *De cerebri anatome*, WILLIS [1664], pp. 109-111.

<sup>310</sup> GALENO, *AM*, cap. 5, K I; 319, 2-3.

✠ PRAEANTISSIMO CLARISSIMOQUE VIRO DOMINO  
D. NARCISO PARTHENOPOE, CAESARIAE MAIESTATIS MEDICO PRIMARIO.

*Donato suo et patris, Andreae VV. filius Brasiliensis. S. D.*



ONia priorem, Narcisi doctrinam, quam Patavii ad refulcentem chirurgiae lectionem delectus, inflammationis curacionem perturbarem etiam Hippocrati & Galeni de resolutione ac derivatione ferentiam explicaturus, venas obiter in clara delineavi, sic utrasque per verum Hippocratem intellexisse facile posse demonstrari. Noti namque quantum hac tempestate, ea dictio de emulsionem acque containentem, etiam inter eruditos, de una secunda coccinatu, dum si vibratum contentum ac reclusum, alio aliud modo quid indicat, et Hippocratem affirmat. Verum si a naturam delectum tanto per medicum praefiguratum studio sique omnibus aruit, ut arteriarum quoque & oratorum descriptorem, a me obesse commendat. Quis vero ad mentem pertinetur, profitentem A naturae administratione, quod non debet, pessimum quum scirem etiammodi lineamenta, his qui ferenti adfuerunt non modeste commodum alitura. Alia siquidem aut partium corporis, aut simplicium pharmacorum cognitionem ex sola pictura, seu formulae velle atque, ut ardentem, sic quocumque usum ac impossibile omnino arbitror. Sed ad memoriam rerum confirmandam appetere condiderat, merito negavit. Ceterum cum plerumque frustra imitari conentur, rem praeo cunctis, acque magno facie usitatorum, qui non modo honestum, aut potiturum, sed etiam velle ac necessarium indicant famosi opificis laboribus, contrarij et delectum huius generis, ut Plinio ac Dioscoride. Pergeat singulis partibus, quatenus id in presenti negotio non admodum ex ferentia cunctis potuit, sua nomina ad scripturam, vix baris, quae etiam peritios in pluri morum libro labinde rememorari solent, misisse praetermittis. Quod non ad rei incertam auctor, nullum hic apicem ductum pura, quum Patavii studio in huius omni confectione, a me demonstratum non instabam, ut incertum de Patavii per experientibus meo longe doctissimus & Locomotibus medicis, apud quos non fuit Anatomen publice administrari. Porro ut notius hic nosse conatus, aliquis patrocinio commendat, in lacum suspirato prodeat, ac acceptum huiusmodi aliter securus experiant, celebrant filium nominis tui natusque re ulium elipsum quod pter incomparabilem raritatem cognicionem, eximia quidam singularemque Anato, nec fuit, etiam medicos & philosophos, Genetiam adeptus fit, i ad re merito apud nationes omnes, tanquam praecipuum peritissimorum medicorum & literatorum hominum, dicitur ac ornamentum ab eruditissimis quibusque praeficiet, delecte quod hinc clarissimis viros ac potius animi praedantem, investigat, cura erga omnes naturae insensibilium & gratia ut CAROLVS QVINTVS Inachillimus Romanorum Imperator semper. Angustus, acerrimis ingloriosum glimae, non fuit delectum a famiano tuendi, aut amfide recuperari: praecipuum tibi locum concediderat etiam re iunctio Regni Hispaniae Neapolitanis medicis pharmacopolarumque officini, in florentem etiam usque, cum sed firmam confirmat praeficiet, comphedique honoribus & muneribus, inter tot praefatos aliquis viros, amplissime illustrat. Suscipe itaque Vir ornatissime hoc characem monuicalem, ea hauriantur, quae mor quantum capere, dum non exigui benevolentis, erga me, autem erga me tuum peculiariter declarabit, quod si gratiam tibi ac studiose fore intellexero, aliquando maiora adiciam. Vale Patavii Calc. Apris. An. Salutaris. M. D. XXXVIII.

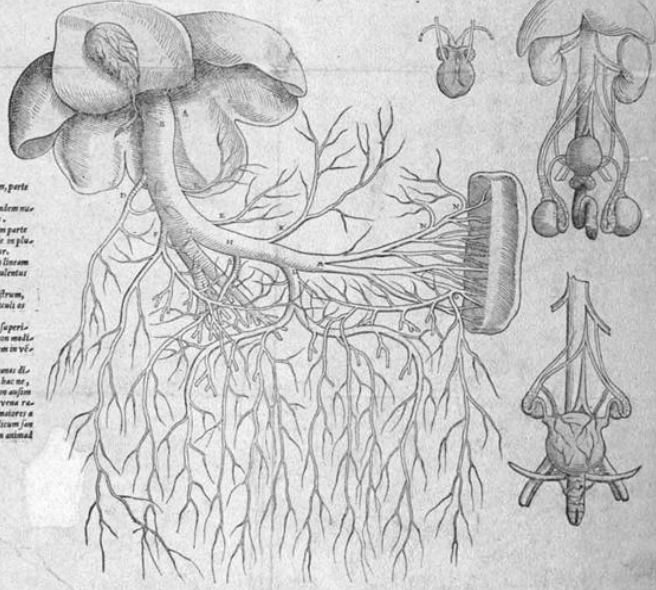
✠ IECVR SANGVIFICATIONIS  
OFFICINA, PERVENAM PORTAM, QVAE GRAECIS

ϰοιλια. Aethiobis vena porta appellatur, ac ventilica et inferius dicitur in  
sunt, et in lacum melancholicum lacum exoritur.

GENERATIONIS ORGANA, SUPERVIS VIRI, INFERVIS MULIERIS.

*Tertia figura venae de foribus virosam impleretis inferis.*

- A Cavae, seu summi hepatis.
- B Venae portae, seu mani.
- C Ramuli in sinu bili vesicula.
- D Ad pancreas, et cysticam, seu dactylom carotidem.
- E Ad dextram gibbi ventriculi.
- F Ad dextram finis ventriculi, et superioris omni membram.
- G Pars inferioris maxillae.
- H Per omni inferioris membram et generis delata, vena inferioris.
- I In omni membram inferioris, parte dextera.
- K Per ventriculi cavum, seu in tandem membram propugnabilem amplifera.
- L In membram omni inferioris parte media, seu primum in dno, deinde in glomerata exigua vena dissoluta.
- M Malloforum dactyl, per rectam lineam huius imi impiantur, et hoc fuculentus sanguis in lacum transfunditur.
- N Vires ad ventriculi gibbi superioris, et cauda sibi obfata ad ventriculi es praecidit.
- O In sinistram finis ventriculi, et superioris omni membram, seu non molle, curam exoritur lineis portum in ventriculam exoritur partem.
- P In corpore inter inferiori membram de fructu in sinistram curam, ob hanc, seu in vena, haurit etiam sunt non ansum certe affirmat. Nam ex vena, vena rami in non parte generis, et tunc natura parte, seu per portam melancholicam in quocumque exoritur vena alienam animal venteris, apparuit.



GALENI VENAE PORTAE RAMOS GRAECI VOC SEPTEM ENVMERAT.

Figura 10.

ANDREA VESALIO

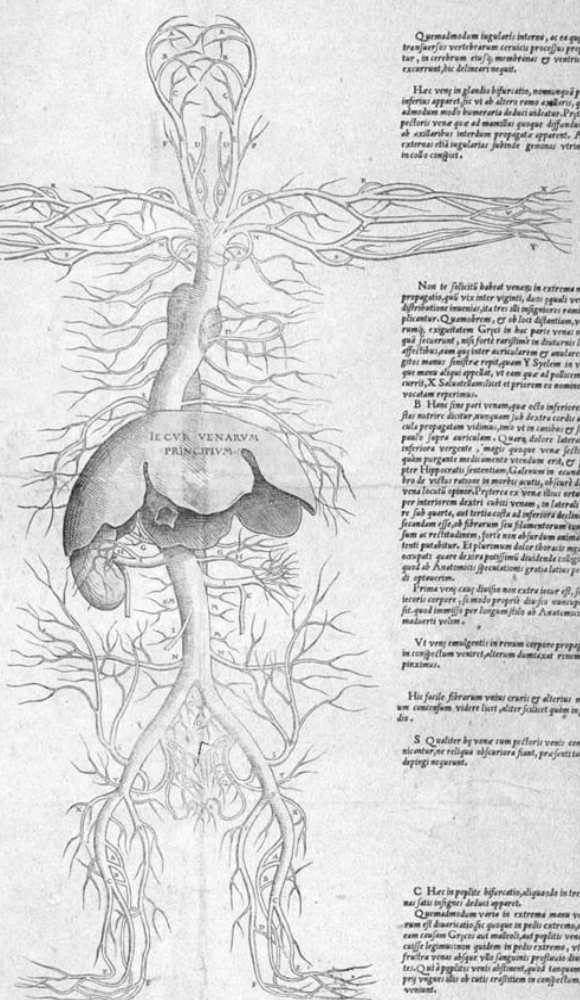
Tabulae anatomicae sex (Venezia 1538)

Descrizione del fegato, della vena porta e degli organi genitali secondo i precetti dell'anatomia galenica



VENÆ CAVÆ, IECORARIÆ, KOIΛHΣ, הַדּוּרֵי הַחַי  
NABVB DESCRIPTIO, QVA SANGVIS OMNIUM PARTIUM NUTRIMENTVM PER  
UNIVERSA CORPVS DISPERDITVR.

- A Venæ p̄i arteri, et ad tempora.
- B Ad nares, frontem, et superiorem maxillam.
- C Ad linguam, laryngem, fauces, et palatum.
- D Intermj irregulari, Arypopitine, Profunde.
- E Irregulari rotunde, Caudice, quæ etiam Arypopitina vocant.
- F Ad collum, iugulum, p̄foratoris.
- G Per tracheam, vertebrales, carotidis, p̄foratoris, in ipsam medullam, et cerebrum excavant.
- K Ad jugularum gibbum, et loca contigua.
- L Humerali, cubiti exteriori, Cephalico, Capiti.
- M Ad arterias p̄foratis, et manibus.
- N Ad musculi thoracis, superiorem.



Quædamdam irregulari interna, ac eæ quæ per  
tracheam, vertebrales, carotidis, p̄foratoris, propaga-  
tur, in cerebrum, cuius membranas, et ventriculos  
excavant, et delinunt vagis.

Hæc venæ in glandis, hiferatis, omnique in pulli  
infans, apparet, sic ut ab aliis, vasa colligit, quæ  
admodum modis humerari debati videtur. Inferior  
pectoris venæ, quæ ad manubria quæque diffunditur,  
et axillæ, intermum propage apparet. Adde  
exteriori, etiã irregulari, subniti, gremio, vitæque  
incoho conijti.

- O Axillaris, cubiti interiori, dextra, secus, fini  
tra lineæ dextra, Basilicæ.
- P Romæ, ad humerum, ad medium.
- Q Romæ, ad axillam, ad medium.
- R Ad cubiti, articularum, et humerari.
- S Ad cubiti, articularum, et axillæ.
- T Mater, communis, Mediana, Nigra, Fanti bra-  
chy, Mater. Hæc interdum ad cubiti, articularum  
impit, et aliquando pulsi, inferas, et
- V Versa in extrema manu, venarum propage.
- A Ad superiorem, quæque colla, vena, omnemque tres.
- B Ad collo, inferiori, colla, Cervicæ, alijque loca, est  
pari, expari, dista. Cætera ex dextra parte, vena  
cuius, hanc præstat.
- C Peritæ, in dextram, cordis, finem, præstat.
- D Coronaria, vena, usque, vena, quæ, interdum  
gemma, in modum, coronæ, arterie, apparet.
- E Spiritali, vena, quæ, aliquando, tres, vi-  
santur.

- G Ad finem, musculi, et loca, hinc vicina.
- H Ad remum, aliqum, membrorum.
- I Sanguinem, ferentem, in venas, deferentis, Emal-  
gones, epiploicæ.
- K Seminali, sinistra, quæ, interdum, ramulum, à ca-  
na, sumit, qui, vna, cum, ipsa, cent.
- L Seminali, vena, dextra.
- M Ad singula, lumborum, vertebra.

- N Ad lumborum, musculi, et, transversis, obli-  
quis, obducenti.
- O Ad ossi, fieri, foramina.
- P Ad rectum, intestinum, et, loca, circumiacentia.
- Q Ad vesicam, et, uterum.
- R Ad præm, seu, volvas, collum, et, foramen.
- S Ad pubi, et, tracheam, obducenti, musculi, et  
magis, hinc, par, ad, recti, musculi, præ-  
stat, cum, pectore, veni, cut.
- T Ad coxas, et, inferiores, musculi.
- V Per, jam, in, extremum, vix, pedem.
- X Ad coxas, et, articularum, et, exteriora, femoris.
- Y Per, interiora, femoris, hinc, cut, in, extremum, vix,  
pedem, excavat.

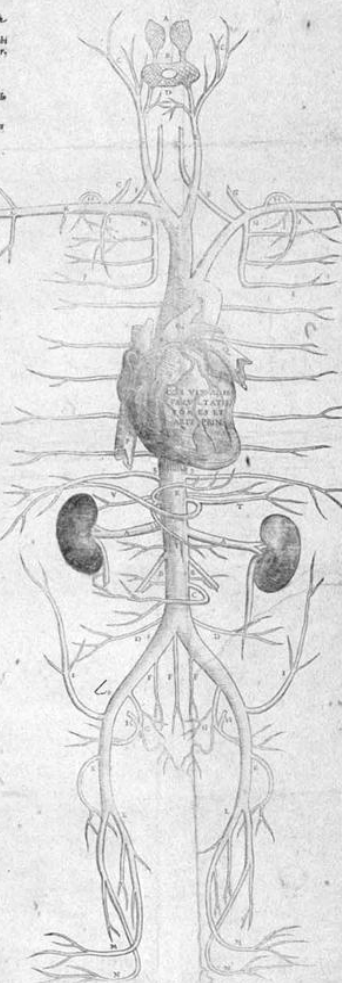
- A Hinc, rami, à, manibus, vena, ad, femoris, medium,  
cutis, papillæ, venam, ostendunt.
- B A papillæ, vena, in, exteriora, femoris, cutem.
- C In, papillæ, laterali, ductio.
- D Ad, lora, cutem, in, qua, vena, et, in, palati, venis, ve-  
nici, obveni, solent.
- E Exteriorum, musculum, præstat, et, in, exteriori,  
ramo, palati, ductio, sic, Schæffer, quæ, exco-  
dit, medietate, epiploicæ.
- F Interiorum, musculum, præstat, et, hinc, palati,  
interna, hinc, vena, quæ, vix, modo, ab, igni,  
in, facti, ductio, supina.

ALIQVI VENÆ CAVÆ RAMOS INSIGNIORES CENTVM ET SEXAGINTA OCTO POSVERVNT.

Figura 11.  
ANDREA VESALIO  
Tabulæ anatomicae sex  
Descrizione del sistema venoso

ARTERIA MAGNA, AOPHTH, הנביק HAORTI EX SINISTRO CORDIS SINV ORIENS, ET VITALEM SPIRITVM TOTI CORPORI DFERENS, NATV. KALM&VX CALOREM PER CONTRACTIONEM ET DILATATIONEM TEMPERARI.

- A Plexus chyliferus in cerebri arteriis venterialis ex arteriis et venis conflatus.
- B Plexus reticularis ad cerebri basin, h. e. mirabilis in quo videtur fluxus ad omnia: propagatus.
- C Plexus arteriis et temporibus arteriis.
- D Ad linguam, laryngem et fauces.
- E Arteriovascularis ad oculos, supraciliis, Appletis, Subtilis, et in hauridam.
- F Ad transitum venteralem cervicis profusus ad cerebrum vixque excurrentis.



Sinistra carotidem, aliquando et ex qua in sinistram brachiam fertur, delectum videmus, fuit etiam antea: pectus, ab ea quoque in dextram manam propagata et in tota corpore repetitur.

- G Ad pectus et ex manibus quoque ad omnia in rectis musculis sunt communiter.
- H Ad humeri majusculi et gibbae Juxta-articularis.
- I Ad Juxta-articularis majusculi et omnia.
- K Sub axillari vena in tracheam excurrentis.
- L Ad colli articulari venteris vena.
- M In interiora parie manuum et pedum, ad partem externam pulvis.
- N Ad Juxta-articulari thoracis venteris.
- O Ductio maxime, cum manuum et inferiorum corporis partem diffusam, et quomodo in fingulis venteris propagatae dicitur.

Arterio magis iniquis dicitur, aliquando etiam videtur venteris, aliquando vero venteris et corde palati remota, germinalem hic dicitur, etiam.

- P Venae cavae in dextram cordis sunt aperta.
- Q Arteria venalis in sinistram suam arteriam ex pulmonibus dicitur.
- R Venae arteriales ex dextro sine Juxta-articulari communiter.
- S Septem transitus arteriis, Juxta-articulari.
- I In Juxta-articulari Juxta-articulari ratione maxime.
- J Ad interiora caecum et Juxta-articulari.
- K Ad venteralem et venteralem.
- Y In interiora parie superioris.
- A Ad venteralem, emergentes dicitur, venteris Juxta-articulari.

Coronaria arteria, in Juxta-articulari dicitur, aliquando etiam videtur venteris, aliquando vero venteris et corde palati remota, germinalem hic dicitur, etiam.

- B Arterio Juxta-articulari venteris vena.
- C Per Juxta-articulari ad Juxta-articulari venteris dicitur.
- D Ad Juxta-articulari venteris, Juxta-articulari abdominis et Juxta-articulari venteris dicitur.
- F Ad Juxta-articulari venteris, Juxta-articulari abdominis et Juxta-articulari venteris dicitur.
- G Ad Juxta-articulari venteris, Juxta-articulari abdominis et Juxta-articulari venteris dicitur.
- H Arterio Juxta-articulari venteris, Juxta-articulari abdominis et Juxta-articulari venteris dicitur.
- I Ad Juxta-articulari venteris, Juxta-articulari abdominis et Juxta-articulari venteris dicitur.

Arterio Juxta-articulari venteris, Juxta-articulari abdominis et Juxta-articulari venteris dicitur, aliquando etiam videtur venteris, aliquando vero venteris et corde palati remota, germinalem hic dicitur, etiam.

- K Ad Juxta-articulari venteris, Juxta-articulari abdominis et Juxta-articulari venteris dicitur.
- L In Juxta-articulari venteris, Juxta-articulari abdominis et Juxta-articulari venteris dicitur.

Sinistra arteria venteris, Juxta-articulari abdominis et Juxta-articulari venteris dicitur, aliquando etiam videtur venteris, aliquando vero venteris et corde palati remota, germinalem hic dicitur, etiam.

- M Ad Juxta-articulari venteris, Juxta-articulari abdominis et Juxta-articulari venteris dicitur.
- N Exteriora parie venteris, Juxta-articulari abdominis et Juxta-articulari venteris dicitur.

Hae arteria ad Juxta-articulari venteris, Juxta-articulari abdominis et Juxta-articulari venteris dicitur, aliquando etiam videtur venteris, aliquando vero venteris et corde palati remota, germinalem hic dicitur, etiam.

- M Ad Juxta-articulari venteris, Juxta-articulari abdominis et Juxta-articulari venteris dicitur.
- N Exteriora parie venteris, Juxta-articulari abdominis et Juxta-articulari venteris dicitur.

Hae arteria ad Juxta-articulari venteris, Juxta-articulari abdominis et Juxta-articulari venteris dicitur, aliquando etiam videtur venteris, aliquando vero venteris et corde palati remota, germinalem hic dicitur, etiam.

NOTA TV DIGNAE ARTERIAE MAGNAE SOBLES CENTVM ET QUADRAGINTA SEPTEM APPARENT.

Figura 12.

ANDREA VESALIO

Tabulae anatomicae sex

Descrizione di reni, cuore, cervello, rete mirabile e percorso ascendente e discendente dell'aorta

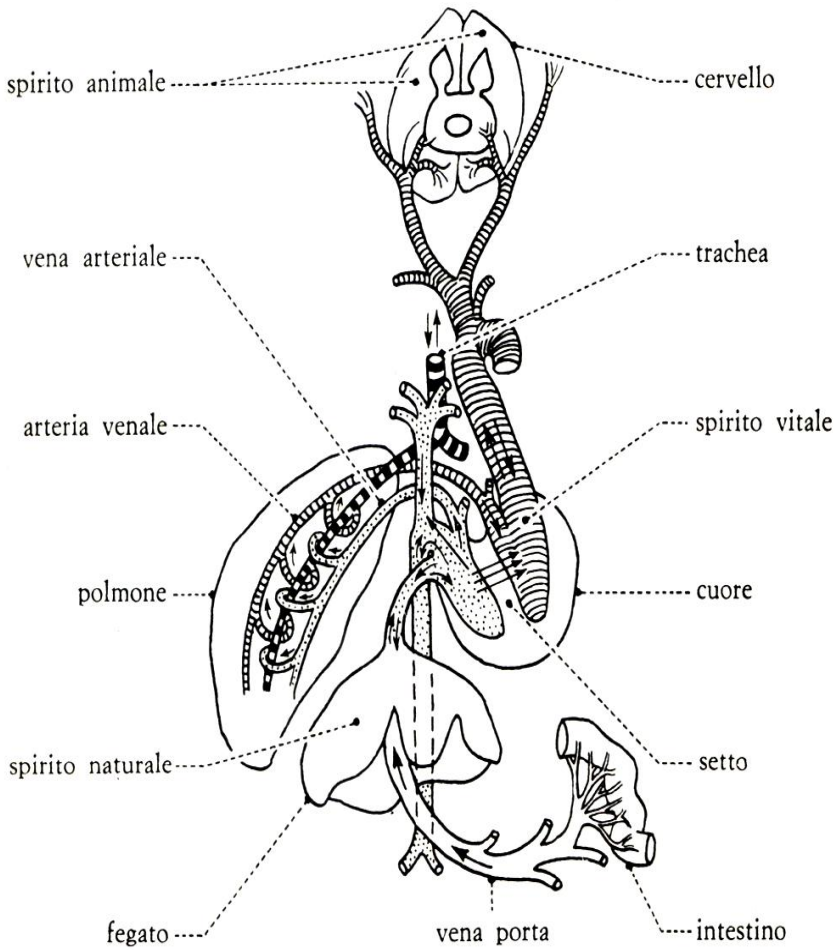


TABELLA 11.

Diagramma della fisiologia galenica

Si notano in particolare, dall'alto verso il basso, il cervello con l'innesto delle due carotidi a formare la rete mirabile posta alla base della testa, dove ha luogo la trasformazione del sangue in spirito animale (*spiritus animalis*); il passaggio intraventricolare nel cuore, origine delle arterie e sede sia del calore innato (*calidus innatus*) sia dello spirito vitale (*spiritus vitalis*) ed, infine, il fegato, a cinque lobi come nei cani, origine delle vene e sede dello spirito naturale (*spiritus naturalis*). Lungo l'asse tracciato dall'aorta discendente, lo stomaco (*ventriculus*, non visibile nello schema), dove ha luogo la prima trasformazione del cibo in nutrimento e, proseguendo, i testicoli (*testes*, maschili e femminili) dove ha luogo l'ultima digestione (*ulterior concoctio*) che trasforma il sangue in sostanza spumosa. Illustrazione tratta da SINGER [1989], p. 100.

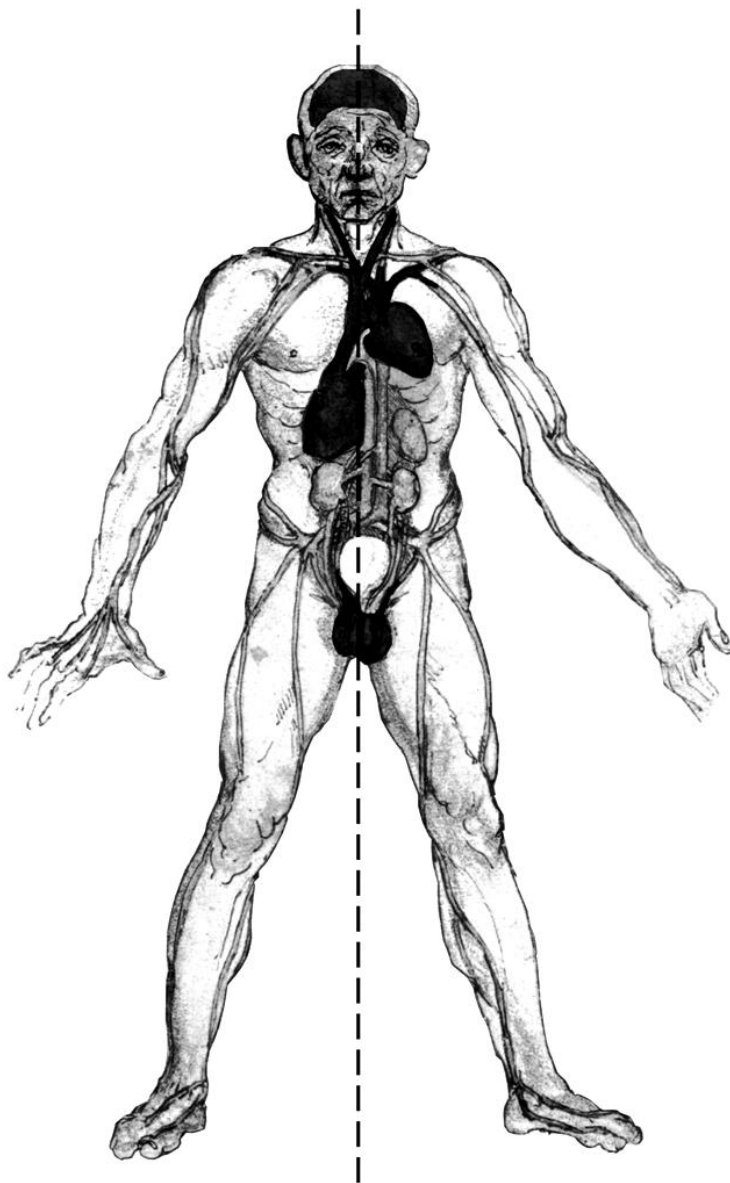


TABELLA 12.

Diagramma della posizione degli organi principali  
secondo GALENO, *AM*, cap. 5, K I; 319, 2-3.

Lo schema evidenzia come gli organi appaiono distribuiti lungo l'asse di simmetria del corpo umano ed orientati in quattro delle direzioni spaziali della fisica aristotelica.

termini fisiologici che di sviluppo<sup>311</sup>.

Scrive Oddo Oddi, nel suo commento all'*Ars Medica* di Galeno, che la ragione indiscutibile (*firma ratio*) del fatto che le passioni dell'anima influiscano direttamente sull'equilibrio fisiologico dell'organismo, alterandolo, si evince dagli effetti che provocano nelle sembianze degli infanti. La causa di dette sembianze, risiede infatti direttamente nella forza dell'immaginazione femminile, che – secondo una dottrina risalente almeno ad Avicenna ed agli effetti dell'*imaginatio fortis* – avrebbe la capacità di imprimere un movimento al sangue mestruale tale da far assumere al fanciullo una sembianza corrispondente a quella dell'immagine raffigurata.

Questa capacità, del resto, non sarebbe che un caso particolare del principio generalmente valido di connessione psicosomatica tra interno ed esterno, lo stesso – scrive Oddi – che produce uno 'shock' ai denti (*dentes obstupescent*) al solo immaginare qualcuno che degusti un sapore acre<sup>312</sup>. Ma le passioni dell'anima sarebbero responsabili

<sup>311</sup> Sulla reciproca influenza di utero-testicoli e cervello, su cui si tornerà ancora più avanti, HUARTE [1575], cap. 15, art. 1, ff. 292r-v e art. 2, ff. 298r e ssg.. Per il concetto di *sympathia* in Galeno, le sue forme e peculiarità, si veda, invece, SIEGEL [1968], *Sympathy as a diagnostic concept*, pp. 360-370. Siegel dedica grande attenzione anche al concetto di *sympathia* nel Medioevo e nel Rinascimento, dove egli però sottolinea solo i casi di *sympathia* come affezione simultanea di organi connessi tramite terminazioni nervose o per contatto, come ad esempio nei casi di ischemia o shock, tra cervello e cuore, o tra aree diverse del cervello.

<sup>312</sup> L'esempio si trova nel capitolo nono del *De humoribus* di Ippocrate. La discussione di Oddi, come ricordato nel capitolo secondo, è posta nell'ambito più generale della trattazione delle cosiddette *sex res non naturales*, ODDI [1574], pp. 433-434: «[...] cum spiritus, et sanguis aut interius aut exterius, idque aut paulatim, aut subito agitantur, atque moventur, quod si exterius dimoventur, frigidae quidem corporis interiores partes evadunt, nonnunquam vero et exteriores simul, cum et vehemens, et repentina spirituum fit agitatio, resolutioque, ex qua sincopi et mors ut plurimum consequuntur: at si spiritus interius concentrantur, exteriores corporis partes frigent, interiores vero calent: et si vehemens adsit angustia, tunc temporis interiores, ac exteriores partes frigent sincopi, aut morte concomitante: movetur igitur subito extrinsecus sanguis et spiritus in ira, leviter autem ac paulatim in deliriis, ac moderato gaudio, sicut interius, atque re-

anche di altri caratteri della prole, non solo somatici, quali lineamenti e malattie ereditarie, bensì anche caratteriali, sebbene questi ultimi siano per Oddi in connessione con l'influsso astrale<sup>313</sup>.

Una simile opinione in materia di generazione naturale si spiega in parte con l'idea che l'anima si comporti come principio attivo rispetto alla materia e che, dunque, sia essa ad imprimere un movimento, piuttosto che subirlo. Certo, la teoria ha anche lo scopo di spiegare l'insorgere del desiderio sessuale ed i meccanismi fisiologici ad esso connessi, tuttavia sembra avere anche un'altra giustificazione, più generale, che risiede con tutta probabilità nella già anticipata concezione dell'embriogenesi come laboratorio della forma. Ciò che la generazione trasmette al nascituro è quindi soprattutto una forma, intesa come organizzazione delle parti interne ed esterne, ma anche come aspetto, ovvero come immagine (*imago*), un'immagine il cui

pente in timore, ac leviter, et paulatim in ipso dolore, sive tristitia: at nisi in his animi affectibus spiritus subito moveantur, numquam animal suffucatur, atque resolvitur: qui vero tales affectus leviter, ac sensim occurrunt, ordinate etiam, ac sensum suffocant, aut corpus dissolvunt; praeterea contingit nonnunquam ut eodem tempore duo motus contrariis spirituum ac sanguis efficiantur, ut in tristitia, seu fastidio de imminente periculo, quod quidem ex timore, ac spe compositus est affectus; sicut et in verecondia cum primum spiritus ad interna moventur, mox vero ratione praepollente iidem exterius egrediuntur, ac dilatantur corpori, ac faciei potissimum rubicundiores, quam prius colorem reddentes: adhaec quam corpus ab animalibus illis imaginationibus afficiatur, firma ratio ex infantium productione afferri potest, quandoquidem si tempore coitus quispiam formam alicuius mente concipiat, puer, qui ex eo produceretur ei, quem in mentem habebat, similis erit, sanguis enim qui movetur, obiecti, quod in mente est generatis, impressionem suscipiet: atque ob eandem rationem cuiuspiam dentes obstupescunt, propterea quod cum id alteri acrem saporem degustante contigisse intelligat, sic et sibi accidisse mente concipiet, partier alteri realium est concoctum membri cuiuspiam dolore affici, is utique tale quid; quale ipsum, se perpeti imaginatur, quemadmodum et accidit ei, qui cum de re quapiam qua timorem inducat, excogitet, ac si ei impresentiarum occurrat, mirum in modum expavescit; in hoc etenim temperies immutatur, ac spiritus non modicum exagitantur. Manifestum igitur ex dictis est, quomodo ex animae affectibus corpus nunc quidem calefieri contingit, nunc vero frigeferi, aut subito, aut sensim, aut interius, aut exterius, aut utroque modo iuxta varios spirituum, ac sanguinis motiones [...].»

<sup>313</sup> Ivi, pp. 434-435.

principio ultimo risiede appunto nell'intelletto in quanto sede della *phantasia*. Come tale, la teoria coinvolge due tipi di problematiche, la prima relativa alla possibilità di ereditare i caratteri somatici dai genitori, la seconda a quella di ereditarne le inclinazioni caratteriali.

6.2 EREDITARIETÀ FISICA ED EREDITARIETÀ MORALE NEL 'COLLOQUIUM III'  
DELLE «NOCTES SOLITARIAE» DI GIOVANNI BATTISTA PERSONA (1613)

Posta in questi termini, la questione è affrontata direttamente da Giovanni Battista Persona nel *Colloquium III* delle sue *Noctes solitariae* (Venezia 1613) un'opera singolare articolata in settanta colloqui dei quali ciascuno porpone un approfondimento di tematiche filosofiche, scientifiche, morali e fisiognomiche suscitate dalla lettura dell'*Odissea* di Omero<sup>314</sup>. Il colloquio terzo, in particolare, tratta della *caussa physica propter quam filii sunt parentibus similes*, introdu-

<sup>314</sup> Per l'impostazione generale delle *Noctes solitariae*, Giovanni Battista Persona sembra prendere a modello il *De sacra philosophia* di Francisco Vallés (Torino 1587). La filiazione tra i due autori si individua con una certa facilità dal confronto dei sottotitoli delle rispettive opere: quella di Vallés reca la dicitura *sive de iis quae physice scripta sunt in libris sacris*; quella di Persona recita invece *sive de iis quae scientifice scripta sunt ab Homero in Odyssaea*. Nella direzione di una filiazione diretta depongono, inoltre, le costanti e reiterate attestazioni di stima rivolte da Persona a Vallés, nonché la discussione di tesi attribuite allo spagnolo all'interno sia del *Commentarius* sia delle *Noctes solitariae*. Per quanto riguarda la ricezione dell'opera di Persona, sembra che alle *Noctes solitariae* arridesse una discreta fortuna; una copia dell'opera infatti – assieme ad una del *Commentarius* – era in possesso di Gabriel Naudé, BOEUF [2007], pp. 217; 250, come noto allievo di Cremona a Padova, quindi medico personale di Luigi XIII e bibliotecario dei cardinali Richelieu e Mazzarino. Le *Noctes solitariae* costituirono, inoltre, una pagina importante dello studio omerico nel Seicento come testo di riferimento dell'*Homerus ebraizon, sive, comparatio Homeri cum Scriptoribus Sacris* (1658) di Zachary Bogan, NELSON [2008], p. L: «Bogan's work followed in the path of earlier texts by Giovanni Battista Persona, Jacques Cappel, and Jacques Huguel [...]». Oltre che nella biblioteca parigina di Naudé, copie delle *Noctes solitariae* e del *Commentarius* di Persona vennero recensite nel quinto volume del *Librorum impressorum qui in Museo Britannico adversantur Catalogus*, Londini, 1817, p. 149.

cendo il concetto di similitudine (*similitudo*) – concetto ambiguo di dichiarata ascendenza fisiognomica – che permette a Persona di declinare unitariamente gli ambiti del fisico e del morale. Ma, più ancora che in questo senso, il colloquio dimostra la sua importanza in relazione alle posizioni filosofiche che, a partire dalla seconda metà del Cinquecento, vi vengono riassunte soprattutto in materia di generazione naturale ed ereditarietà fisica. Persona tenta, infatti, una sintesi tra alcune teorie classiche, quali ad esempio quella che attribuisce all'immaginazione la possibilità di plasmare l'aspetto del nascituro; teoria il cui nesso di causalità è stabilito in base alla *sympathia* tra pensare e generare (ovvero sulla corrispondenza, lungo l'asse di simmetria verticale del corpo umano, di cervello e testicoli), con l'ereditarietà fisica delle malattie, cui si associa l'idea galenica del condizionamento operato dal temperamento del seme sul carattere del nascituro.

La discussione inizia con la citazione del verso CVI del primo libro dell'Odissea. Il dialogo si svolge tra alcuni personaggi fittizi, l'*Inclusus*, il *Siticolosus*, il *Providus*, l'*Anonymus*, l'*Ingeniosus* ed il *Tutus*<sup>315</sup>, e prende spunto dall'idea che l'aspetto del nascituro tragga origine dalla forza impressa dall'*imaginatio* del cervello sulla materia mestruale, opinione questa difesa strenuamente dallo spagnolo Francisco Vallés (*Vallesius*) ed attraverso la quale Persona intende riassumere emblematicamente tutte le posizioni tematicamente affini, dalle sacre scritture a Fernel<sup>316</sup>. L'opinione sembra però introdotta solo per destituirne, volta a volta, le motivazioni di fondo; è però proprio dalla critica rivolta a Vallés che l'*Anonymus* è costretto ad esporre in

<sup>315</sup> La corrispondenza dei nomi accademici con figure storiche è resa nota all'inizio dell'opera: l'*Inclusus* è Odoardo Micheli, teologo; il *Siticolosus* Bernardino Pietrogallo, filosofo e teologo; il *Providus*, Orazio Patinio, filosofo peripatetico esperto delle dottrine di Ippocrate e Galeno; l'*Anonymus* corrisponde a Giovanni Licinio, uomo versato nelle lettere; l'*Ingeniosus* a Giovanni Antonio Moroni ed il *Tutus* a Gabriele Rotini, PERSONA [1613], [p. 7, non numerata].

<sup>316</sup> Sulla concezione della generazione naturale di Vallés, BARONA [1993], p. 208 e ssg..



dettaglio il modo in cui il genitore trasmette al nascituro la duplice informazione somatica e caratteriale contenuta nel seme.

La posizione di Vallés è quindi brevemente riassunta dal *Siticolosus*:

SITICOLOSUS: Vallesio ribadisce, in effetti, le stesse argomentazioni (*De sacra Philosophia*, c. 21). Certo, una simile opinione sembra ardua <da sostenere>, poiché il generare ed il pensare appartengono a differenti facoltà dell'anima, e sono collocate in parti diverse del corpo. La facoltà di conoscere, infatti, ha sede nel cervello, quella di generare nei testicoli; tali parti sono <poi> tanto distanti, che in alcun modo appare possibile che l'immagine, concepita nel cervello dalla <facoltà> cogitatrice, possa trasmettersi al seme. Ma, dicevo, Vallesio risolve agevolmente tutte queste <difficoltà>. Infatti, quanto alla facoltà, egli sostiene che, come immaginazione e generazione sono entrambe attività dello stesso animale, così anche le facoltà relative a tali azioni riguardano un medesimo sostrato. Perciò tra quelle facoltà esiste una *sympathia* tale che esse si sostengono reciprocamente sia nel determinare l'azione, sia nelle passioni. È per questo motivo che, quando gli organi genitali si riempiono di seme, l'immaginazione dei libidinosi produce rappresentazioni <erotiche> e che, quando l'immaginazione si rivolge a cose libidinose, gli organi genitali, anche se non sono gonfi di seme, si gonfiano e si eccitano<sup>317</sup>. Attraverso, dunque, la *sympathia* che riguarda tali facoltà avviene che l'immagine che la facoltà cogitatrice si è rappresentata durante il tempo del concepimento, il concepito stesso la trattiene. Egli aggiunge, inoltre, che l'anima sensitiva e vegetativa, sin tanto almeno che nel corpo fungono da forma, non possono compiere nulla senza di esso. Perciò è più giusto dire che il cavallo pensa, piuttosto che l'anima pensa. Il pensare è, poi, una forma di patire, ed il patire altro non è se non il conoscente che diviene simile alla cosa conosciuta. Per tale ragione, l'uomo, mentre si rappresenta qualche pensiero, diviene in un certo senso simile alla cosa conosciuta anche rispetto alle parti corporee, sin tanto almeno che tali parti fungono da strumenti dei sensi.

<sup>317</sup> Sulla fisiologia dei vasi semiferi, PERSONA [1602], cap. 2, pp. 62-63.

TUTUS: Cosa c'entra questo discorso con quanto sostenuto prima?

SITICOLOSUS: Ascolta. Da quanto assunto si può trarre la seguente conclusione: ciò che genera rende simile a sé; ciò che conosce diviene simile alla cosa conosciuta; *ergo*, se mediante un atto colui che conosce può anche generare, genera allora qualcosa che è simile alla cosa conosciuta.

TUTUS: Bel ragionamento!<sup>318</sup>

Ma il ragionamento di Vallés è ben presto criticato nella sua unilateralità dall'Anonimo, cui pare impossibile che l'immaginazione sia l'unica causa per cui i figli somiglino ai genitori. Questa teoria, inoltre, risulta del tutto oscura perché non spiega in che modo un agente immateriale, le immagini, possa operare sulla complessione

<sup>318</sup> PERSONA [1613], *Colloquium* III, pp. 22-23: «Haec enim reppetit Vallesius [*De Sacr. Phil. c. 21*]. Ardua certe videtur haec opinio, quia generare, et cogitare ad diversas animae facultates pertinent, et diversas corporis partes. Facultas enim cognoscendi collocatur in cerebro, gignendi in testibus; quae partes adeo dissitae sunt, ut imago, quae cogitatrix in cerebro concipit nullo modo transmitti in semen, et testes posse videatur. Haec inquam omnia facile Vallesius solvit. Nam quod ad facultas attinet, inquit, imaginationem, et generationem eiusdem esse animantis actiones, earumque facultates ad idem suppositum pertinere. Unde tanta est earundem facultatum sympathia, ut mutuo se ad actionem permoveant, et passiones. Hinc sit, ut cum genitales partes semine redundat, imaginatio libidinis scateat phantasmatis; et cum imaginatio in rebus libidinis volutatur, genitales partes et si alioqui non redundarent, turgeant, et irritentur. Unde per hanc facultatum sympathiam evenit, ut quam cogitatrix facultas finxit imaginem conceptus tempore, hanc ipsam ipse conceptus retineat. Addit animam sensitivam, et vegetativam, cum sit in corporis forma, nihil agere sine corpore. Unde rectius dici equum cogitare, quam animam cogitare. Cogitare autem ipsum esse quoddam pati; pati autem hoc nihil aliud esse, quam ipsum cognoscens simile fieri rei cognitae. Quare homo dum aliquid cogitatione fingit, fit rei illi cognitae similis etiam secundum corporeas partes quammodo, quatenus scilicet hae partes sunt instrumenta sensuum. TUTUS. Quid confert hoc ad hanc sententiam? SITICOLOSUS. Audias. Hoc assumpto sic arguitur. Quod gignit facit sibi simile. Quod cognoscit fit simile rei cognitae. Ergo actu cognoscens si etiam gignat, gignet simili rei cognitae. TUTUS. Pulcherrimum argumentum».

seminale<sup>319</sup>. Vengono così messe in luce le questioni nodali su cui verte l'argomentazione di Vallés: anzitutto l'influenza delle passioni dell'anima sul corpo e la possibilità delle stesse di mutare la costituzione temperamentale del seme, quindi la corporeità degli organi con i quali opera l'intelletto. Oltre che un'ereditarietà biologica delle inclinazioni morali, sotto il concetto di *similitudo* (sostenuto da Vallés e dai suoi esegeti nel dialogo, come il *Siticolosus*), si profila anche una concezione materialistica dell'intelletto, sulla falsariga di quella già accolta da Huarte. Nel colloquio si ribadisce, infatti, come le *formae spiritales* siano immesse nel seme ad opera della *vis cogitatrix* del genitore, a sua volta subordinata alle immagini materiali di cui si serve.<sup>320</sup>

Il colloquio, condotto con magistrale acutezza dall'*Anonymus*, si sposta allora a considerare i rapporti di similitudine tra genitori e figli, che riguardano talvolta anche dettagli insignificanti, come mani, piedi, unghie e cicatrici, dettagli che pare impossibile siano oggetto di considerazione da parte della fantasia del genitore durante l'atto sessuale. Che dire, poi, del caso in cui i genitori del nascituro siano ambedue ciechi dalla nascita? Quale aspetto dovrebbero mai comunicare, in assenza di *imagines*? Come, dunque – sottolinea l'*Anonimo* – l'immaginazione da sola non può spiegare il modo in cui i cosiddetti *morbi haereditarii* siano trasmessi ai figli, allo stesso modo non può spiegare le ragioni della somiglianza, ed è per tale motivo che l'*imaginatio parentuum* risulta del tutto ininfluenza sul concepimento. Il temperamento – continua l'*Anonymus* – non può essere mutato che

<sup>319</sup> Ivi, p. 24: «ANONYMUS. Quia [a lato, *Galenii librum Quod animi mores, Francisci Piccolomini. Gradus I. cap. 30*] propensiones ad virtutes, aut vitia sunt suboles temperamentis, illudque sequuntur, oportet ergo imaginationem illam generantium vim habere immutandi seminis, foetusque temperamentum. At mihi quaeso ostendas modum, o Siticulose, quo id fieri per imaginationem potest: SITICOLOSUS. Certe non aliud succurrit mihi, nisi fortasse dicam id fieri vi quadam occulta, et indicibili».

<sup>320</sup> Ivi, SITICOLOSUS, p. 27.

da cause di tipo materiale. Perciò occorre distinguere, come fanno gli scolastici, tra *principium quod* e *principium quo*, tra ‘principio che’ agisce e ‘principio da cui’ proviene l’azione: il primo è il composto, ovvero il seme, il secondo è l’anima<sup>321</sup>. Vengono quindi esposte le teorie della generazione di Aristotele e Galeno e le motivazioni da essi addotte per giustificare la somiglianza genitori-figli, ma entrambe sembrano prestare il fianco a critiche di vario genere, in quanto non sufficienti, da sole, a giustificare la *similitudo* morale e fisica.

Raccolte, quindi, tutte le obiezioni mosse alle teorie classiche della generazione, l’*Anonymus* perviene alla formulazione di una sua dottrina, che riassume per massima parte quella di Galeno e la integra con il concetto di ereditarietà di Aristotele e con la tesi dell’immaginazione generatrice sostenuta da Vallés.

In primo luogo si sofferma a considerare i caratteri della generazione sessuata, e le cause per cui, pur essendo il seme maschile più forte (*validius*) di quello femminile nel plasmare la prole, possano nascere figlie che somigliano al padre, o – come in questo caso – figli che somigliano alla madre:

SITICOLOSUS. Come avviene, dunque, che talvolta la prole somigli alla madre, se il seme del padre ha maggiore capacità plasmante?

ANONYMUS. Ciò avviene – credo – in conseguenza di quella causa che espone Galeno. Restando, infatti, per nove mesi nel corpo della madre, il seme femminile, o meglio l’intera miscela del seme, riceve in sé un grande impulso nel produrre una prole simile alla madre; nel feto si riversano continuamente, infatti, le *species* femminili, ed in virtù del continuo afflusso <esse> divengono tanto più forti e superano in proporzione le immagini (*imagines*) maschili di quanto, all’inizio, ne erano superate. Questa è la mia opinione circa la causa che è all’origine della similitudine <che si riscontra tra> figli e genitori, <opinione> che ritengo più vera delle altre, dal momento che attraverso di essa si possono

<sup>321</sup> Ibidem.

NOCTES SOLITARIÆ  
SIVE DE IIS.

Quæ scientificè scripta sunt ab Homero in Odyssæa.

LIBER SINGVLARIS

In LXX. Colloquia distributus.

*In quo præter non pauca Theologica, multa etiam Physica, multa  
Metaphysica, Ethica, Medica, Geometrica, Astronomica,  
demum & Physiognomonica tractantur,*

Quæ omnibus bonarum Artium studiosis, non iucunditatem modo,  
verum & vtilitatem maximam sint allatura.

AUCTORE

IO. BAPTISTA PERSONA

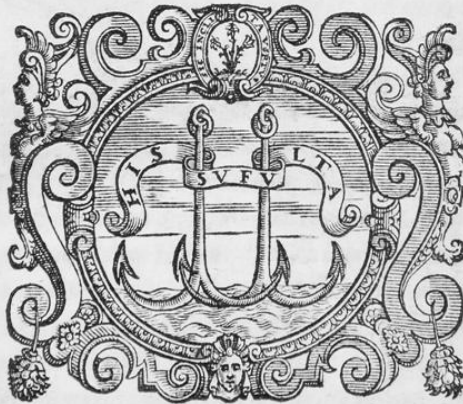
Philosopho, ac Medico Io. Iacobi filio, Bergomense.

AD ILLVSTRISSIMVM DOMINVM

LAURENTIVM IVSTINIANVM

Senatorem Amplissimum.

SVPERIORVM PERMISSV, ET PRIVILEGIIS.



VENETIIS, Apud Euangelistam Deuchinum. 1613.

Figura 13  
GIOVANNI BATTISTA PERSONA  
*Noctes Solitariae*  
(Venezia 1613)

risolvere brillantemente tutte le difficoltà di cui soffriva ognuna delle tesi precedentemente esposte, ed attraverso la quale noi abbiamo soddisfatto tutte le questioni cui non sembrava possibile offrire soluzione mediante le opinioni che abbiamo riportato.<sup>322</sup>

Dopo aver accennato solo cursoriamente alla materialità delle *species* e delle *imagines* genitoriali, l'Anonimo tratta più nel dettaglio le cause della somiglianza dal punto di vista dei *signa* fisiognomici e delle *imagines* materiali racchiusi nel feto, alla luce dei principi caldo-freddo:

ANONYMUS. Nell'ambito della generazione, è infatti proprio del calore estendere le membra, dilatare e, soprattutto, modellare ciò che sporge; del freddo, al contrario, è proprio costringere, ridurre, e ritrarre in sé<sup>323</sup>. Se accade, dunque, che una donna con caratteristiche (*signa*) maschiline – ad esempio occhi grandi, o volto ampio – si congiunga ad un uomo dal volto minuto e dagli occhi piccoli, vi è forse motivo di stupore se viene dato alla luce un maschio che reca sul volto e negli occhi le caratteristiche della madre? Il seme maschile è, in effetti, caldo ed anche molto potente e, poiché è proprio del calore estendere e dilatare, anche nel caso in cui dal corpo dell'uomo siano assenti ulteriori immagini (*imagines*), <si genera comunque una prole di sesso maschile>; ma nella costituzione delle parti suddette (*ovvero* occhi e volto) <la prole> segue l'aspetto

<sup>322</sup> Ivi, p. 37: «SITICOLOSUS. Unde ergo fiet, ut aliquando partus similis matri fiat, si patris semen validius est, in effingendo? ANONYMUS. Id ea de causa provenire puto, quam Galenus reddit. Foeminea enim genitura, immo tota seminis commixtio novem mensium spacio in corpore matris consistens magnam vim sibi asciscit effingendi partum similem matri; influunt enim perpetuo in foetum species muliebres, et diuturno influxu tanto invalescunt, et superant, quanto in primo congressu a masculis imaginibus superabantur. Haec est mea sententia de causa similitudinis natorum cum parentibus; quam ea de causa veriolem caeteris esse puto, quia per eam optime solvuntur difficultates omnes, quas superiores omnes patiebantur; nosque per eandem quaestionibus omnibus satisfaciemus: quibus per relatas opiniones satisfieri nullo modo posse videbatur».

<sup>323</sup> Allo stesso modo, HUARTE [1575], cap. 15, f. 289r.

femminile, poiché <in questo caso> questo è più affine alla natura ed all'attività che le sono proprie.<sup>324</sup>

Alla luce di quanto esposto, conclude dunque l'*Anonymus*, è quindi possibile rendere ragione della *similitudo*, intesa come ereditarietà dei caratteri somatici e morali:

ANONYMUS. Attraverso gli stessi principi si può spiegare facilmente anche la causa per cui i figli somigliano ai padri in virtù, vizi, e malattie ereditarie, cosa che non era possibile fare secondo le dottrine precedentemente esposte, per il fatto che <da esse> non emergeva il modo in cui, rispetto al temperamento, la prole potesse risultare simile in ciascuna delle sue membra ai genitori. Secondo la nostra dottrina, invece, la soluzione appare scontata. Le immagini delle parti che vengono trasferite al seme, infatti, possono determinare in esso il medesimo temperamento di quelle da cui sono derivate. Chiaramente, non attraverso un'azione immediata o un'alterazione diretta, ma in base ad un certo altro ragionamento.

INCLUSUS. Quale sarebbe questo ragionamento?

ANONYMUS. Non sappiamo forse che un cuore caldo si appaga di una grande quantità di spiriti e di sangue, mentre un <cuore> freddo tutto il contrario, e che ciascuna parte attrae l'alimento che gli è simile?

INCLUSUS. Certo.

ANONYMUS. Ebbene, occorre attribuire la medesima capacità anche a quelle *species* che il seme riceve dalle parti stesse.

<sup>324</sup> PERSONA [1613], p. 38: «Nam caloris proprium est in generatione extendere membra, dilatate, magisque efficere prominentia; frigoris et contra constringere, imminuere, et intus retrahere. Si ergo contigat foeminam aliquod ex masculis signis habentem puta magnos oculos, aut vultum latum rem habere cum viro angusti vultus, et parvorum oculorum, quid mirum si masculus generetur matrem in vultu, et oculis referens? Calidum enim maris semen, atque praepollens, et si alias imagines ex corpore maris deferat, quia tamen caloris proprium est extendere et dilatate; ideo in dictis partibus formandis magis sequetur foemineam imaginem, ut pote sibi, suaeque activitati consentaneam magis».

INCLUSUS. Questo sembra un paradosso.

ANONYMUS. Il paradosso è di Galeno e dell'esperienza. Nel primo libro de *Le facoltà naturali* [cap. 14] Galeno scrive di aver visto cinque stili di ferro appesi l'uno all'altro, dei quali il primo toccava, in parte, un magnete. Quale credi ne fosse la causa?

INCLUSUS. Senz'altro si deve dire che questo si verificò in virtù di quella facoltà che dal magnete si trasferiva al ferro, ed attraverso cui il ferro poteva attrarre e trattenerne a sé un altro, così come il magnete stesso.

ANONYMUS. Così, dunque, si deve dire anche riguardo alle stesse *species* ed immagini che sono contenute nel seme. Infatti, quella facoltà che trae la sua origine dal calore di un membro del corpo, imitandone il temperamento proprio con l'attrarre a se medesima gli spiriti ed il sangue più caldo, ne produce nel feto uno analogo. Seguendo il medesimo ragionamento, la stessa cosa si deve dire poi anche degli altri temperamenti. Non c'è da stupirsi, dunque, se chi soffre di podagra genera un figlio soggetto alla stessa malattia e simile a lui tanto nei vizi quanto nelle virtù o inclinazioni. Questa è la mia opinione, che io ritengo debba essere anteposta a tutte le altre, benché, tuttavia, quelle posizioni che pongono nell'immaginazione tutta la capacità di plasmare il feto, non siano – come ho già detto – del tutto da condannare. Infatti, non si tratta di negare la capacità dell'immaginazione di plasmare il feto, ma i fautori di questa opinione sbagliano nel voler fare dell'immaginazione l'unica causa. Io, ad ogni modo, sostengo che l'immaginazione non può essere l'unica causa, ma che è necessario ricercarne anche un'altra e, per quanto mi riguarda, ne ho addotta un'altra che consiste nell'afflusso di immagini da ciascuna delle parti dei genitori al seme stesso.<sup>325</sup>

<sup>325</sup> Ivi, pp. 39-40: «ANONYMUS. Per eadem principia etiam facile redditur caussa, cur filii partibus sint similes in virtutibus, in vitiis, in morbis partium, quod iuxta superiores sententias minime ostendi poterat; eo quod non apparebat quomodo partus posset in singulis partibus assimilari parentibus in temperamento. At secundum nostram sententiam facile apparet solutio. Imagines enim partium in semen transmissae possunt idem temperamentum caussare in semine, quod inerat et partibus a quibus flexerunt [*recte fluxerunt*], non quidem immediate agendo, aut directe alterando, sed alia quadam ratione. INCLUSUS. Quae est haec ratio? ANONYMUS. Nonne scimus calidum cor gaudere multa copia spirituum, et sanguinis, frigidum e contra; et unamquamque partem sibi simile alimentum attrahere? INCLUSUS. Scimus. ANONYMUS. Eandem prorsus vim



Si tratta, come si vede, di una causalità che, in ossequio al titolo del colloquio, è di carattere strettamente materiale. La facoltà magnetica per spiegare la formazione del feto era stata già invocata da Galeno, non solo nel *De naturalibus facultatibus* ma anche nel *De theriaca ad Pisonem*<sup>326</sup>, ma ad essa si aggiunge ora la possibilità che le immagini stesse prodotte dall'intelletto e trasferite per attrazione, possano informare il nascituro di caratteri somatici e inclinazioni morali, in una circolarità tra pensiero e generazione che risulta così rafforzata sul piano fisico, ben oltre i limiti previsti dalla semplice *sympathia* evocata da Vallés. Il seme accoglie, dunque, in sé le *formarum species* e queste, a loro volta, agiscono su di esso anche dopo che si è distaccato dal corpo del genitore che lo ha prodotto, come fa il magnete che conferisce la propria virtù a ciò che ha attratto. La teoria conferma quindi, alla luce del concetto fisiognomico di *similitudo*, la possibilità di una genesi unitaria delle caratteristiche somatiche e delle

tribuere oportet et speciebus illis, quas semen recipit ab ipsis partibus. INCLUSUS. Paradoxum hoc videtur. ANONYMUS. Paradoxum est Galeni, et experientiae. Refert Galenus in primo de naturalibus facultatibus [a lato, *Cap. 14*] se vidisse quinque stilos ferreos sibi continenter appensos, quorum primus partem tangebatur magnetis. Quam putas esse huius rei causam? INCLUSUS. Non aliud dicendum est, nisi id factum fuisse in virtute illius facultatis, quae in ferrum a magnete influebat, per quam ferrum ita poterat aliud ferrum trahere, et retinere, sicut et magnes ipse. ANONYMUS. Sic ergo dicendum et de speciebus, et imaginibus ipsis, quae in semine continentur. Illa enim, quae a calido membro profluit suum temperamentum imitata calidum in foetu membrum faciet attractione spirituum, et sanguinis calidioris ad se ipsam. Atque idem quoque et de caeteris temperamentis dicendum venit simili ratione. Nil itaque mirum si qui podagram patitur filium generet eidem subiectum morbo, sibi que tam in vitiis, quam in virtutibus seu propensionibus similem. Haec est mea sententia, quam ego caeteris aliis anteponendam esse censeo, ita tamen ut opinio illae, quae vim totam effingendi foetum ponit in imaginatione non omnino damnetur, ut antea dixi. Non enim omnino est vis adimenda imaginationi pro foetu conformando; sed in eo errant huius opinionis fautores, quod solam imaginationem huius rei causam faciunt. Ego vero dico solam esse non posse; sed alias quoque necessario quaerendas esse. Ego utique aliam attuli, quae est imaginum influxus a singulis parentum partibus ad semen ipsum».

<sup>326</sup> GALENO, *NF*, lib. 1, cap. 14, K II; 44, 12 e ssg., *ThP*, cap. 3, K XIV; 224, 17-225, 7.

inclinazioni morali, che sembrano originare entambe dalle immagini materiali racchiuse nel seme del nascituro. Ne segue un rafforzamento dell'idea galenica di consecuzione delle forme e della possibilità di trasmettere al nascituro inclinazioni caratteriali che, in ossequio al dettato del *Quod animi mores*, si configurano sempre più come ereditarie.

Riassumendo brevemente le argomentazioni sinora presentate, è possibile affermare che nonostante le critiche esposte da Persona nel *Commentarius*, il *colloquium* III delle *Noctes solitariae* dimostra notevole dipendenza dal dettato galenico, sebbene non si spinga sino alle conseguenze cui era giunto un quarto di secolo prima Huarte. Non è escluso tuttavia che il *kophon prosopon* del dialogo sia lo spagnolo: del resto lo stesso Persona – come visto nel capitolo terzo – mostra nel suo commentario di conoscerne le posizioni, sebbene riservi ad esse alcune critiche, non del tutto irragionevoli. L'esposizione di Giovanni Battista Persona ha comunque il merito di riassumere il quadro culturale e scientifico della fine del XVI secolo intorno alla generazione naturale e di introdurre un problema, quello dell'innatismo biologico delle inclinazioni caratteriali che, possiamo inferire, se presente in un colloquio di genere letterario ed in un autore che ha mostrato di rifiutare sin dalle origini i capisaldi dell'impostazione galenica del *Quod animi mores*, indica come la questione fosse avvertita con particolare urgenza.

Tale urgenza, come l'attenzione specifica incentrata sulla problematica di carattere psicofisiologico dell'ereditarietà dei costumi – evidenziata da Persona ancora nel *Colloquium* VI delle *Noctes solitariae*<sup>327</sup> – sembra ancora una volta manifestarsi come concomitanza e forse anche come conseguenza della lettura materialistica di Galeno fornita da Huarte.

<sup>327</sup> PERSONA [1613], *Libro secundo Odysseae versu CLXXVII - Filios ut plurimum esse peiores patribus, et redditur ratio unde et illud quaeritur an homo naturaliter sit ad virtutes, an vitia proclivior. Colloquium VI*, pp. 50-58.

È in effetti Huarte che imposta per la prima volta in modo unitario il problema dell'ereditarietà delle inclinazioni morali come contiguo a quello della teoria degli ingegni. Egli lamenta, in effetti, l'insufficienza delle letterature antiche su questo argomento, un'insufficienza che tenta di colmare, ancora una volta, radicalizzando l'esempio di Galeno.

### 6.3 ESPERIMENTI ED ANALOGIE: HUARTE LETTORE DI GALENO

Come anticipato nel capitolo terzo, Huarte interviene sul dettato del *Quod animi mores* confortando le assunzioni di Galeno con esempi più spesso tratti dalla filosofia naturale di Aristotele e dalla medicina ippocratica (anche se non mancano citazioni della sacra scrittura e di altre *auctoritates*), conferendo in ogni caso alla portata del messaggio galenico maggiore positività e coerenza. Ciò vale anche nel caso dell'ereditarietà delle inclinazioni morali, concezione della quale Huarte stesso rivendica l'originalità d'impianto all'interno del più vasto programma eugenetico dell'*Examen*<sup>328</sup>.

Soggiace a questo programma una consapevole equivalenza, concettuale e terminologica, tra *ingenium*, natura e *ingenitae vires*, o meglio, facoltà presenti nell'anima sin dalla nascita<sup>329</sup>. Il naturalismo

<sup>328</sup> HUARTE [1575], capp. 15, ff. 287r-v.

<sup>329</sup> Gli aspetti etimologici della radice 'ingenium' in relazione a 'genius' sono raccolti ed attentamente analizzati da Cristina Vallini. Dall'analisi di queste due radici emerge chiaramente il riferimento alle caratteristiche innate della conoscenza, legate da un lato alla natura (*ingenium*) dall'altro, sia pure nello stesso ambito naturale e 'congenito', più specificamente all'individuo (*genius*). È inoltre attestata una continuità tra il generare come seme ed il conoscere come caratteristica innata, ascrivibile alla radice bisillabica *gen*, VALLINI [2002], pp. 11-14. 17-23. Di là della pur chiara radice latina del termine (*ingenium* \*> *in gignere*), che la problematica dell' 'ingegno' fosse chiaramente legata all'aspetto della naturalità lo testimonia efficacemente il galenista Pompeo Caimo (1568-1631). Caimo, pur da posizioni antitetiche a quelle di Huarte ed affini invece a quelle di Persio, esamina la questione *che cosa sia ingegno e come si debba definire* all'inizio del suo trattato, determinandone così le coordinate: «a qui conviene avvertire, che

di Huarte si rivela tutto nella possibilità di tracciare una storia naturale dell'anima, dal concepimento alla riproduzione, in una circolarità e corrispondenza sempre più chiare tra *conceptus* come embrione e *conceptus* come contenuto mentale, che si rivela attraverso la duplice valenza del termine *ingenium*, inteso come facoltà mentale e costituzione innata del carattere<sup>330</sup>. È qui però che la teoria di Huarte trova anche il suo limite, metodologico e programmatico ad un tempo; dall'*Examen* restano escluse infatti – come già nell'*Ars medica* – una trattazione strettamente morale delle passioni ed una considerazione metafisica dell'ordine degli eventi naturali; si consolida invece la possibilità di un intervento terapeutico sulla società, nella forma dell'eugenetica, che rappresenta il coronamento dell'indirizzo assunto da Galeno nell'ultima parte del *Quod animi mores*. Si tratta di un indirizzo pratico, rivolto non tanto (o non solo) a dichiarare la costituzione tipologica dell'individuo esaminato, quanto soprattutto ad inquadrarne la natura quale parte del corpo dello Stato, restituendo in questo modo un'anatomia ed una fisiologia dei rapporti di forza

questo nome d'ingegno può prendersi in due maniere, in una più commune, e larga, e in un'altra più particolare, e ristretta, nella prima significa ogni potenza intelletiva, o buona, et acuta, o cattiva e roza che sia; peroche non è alcuno che non habbia il suo ingegno qualunque egli si sia, ma per una certa eccellenza, e più propriamente a quello si attribuisce, che l'ha sottile, et acuto; anzi questo medesimo avviene del nome dell'intelletto, c' hora significa ogni potenza d'intendere, hora la sola potenza di bene intendere, [...]. [...] l'ingegno non è acquisto di propria industria, ma libero dono di natura, il che ci addita anco il nome medesimo, chiamandosi da' Latini *ingenium quasi ingenitum*. [...] Dalle cose sin hora da noi racconte si può raccogliere la definitione dell'ingegno e nominale; che riguarda l'impositione, e significato del nome, et essenziale, che imprende a spiegare la sua natura, et essenza. Che quanto alla prima potemo chiamarlo virtù naturalmente ingenerata nella mente, quanto alla seconda, definirlo virtù naturale della mente posta in docilità, acutezza, e memoria, che tanto è a dire, quanto una virtù naturale dell'intelletto, atta ad intendere, giudicare e ricordare. Ha tanto del naturale questa virtù dell'ingegno, che si veste sovente anche del nome della natura», CAIMO [1629], capp. 1 e 2, pp. 6-8.

<sup>330</sup> Con riferimento alla teoria della generazione di Harvey, l'analogia è stata sviluppata dallo studioso italiano Guido Giglioli, GIGLIOLI [1993].

espressi dalla società civile all'interno di in uno Stato monarchico quale quello spagnolo.

Ciò premesso, l'assunzione dell'innatismo delle inclinazioni caratteriali trova la sua più chiara definizione nel capitolo quarto dell'edizione del 1575 dell'*Examen* – settimo in quella del 1594 – dal titolo quantomai paradigmatico, *Dove si dimostra che l'anima vegetativa, sensitiva e razionale, disponendo del temperamento adatto a svolgere le loro operazioni, sono sapienti senza che nessun insegni loro nulla*. In questo capitolo Huarte definisce natura la proporzione reciproca dei temperamenti, e tale assunzione funge da riferimento per quanto esposto in seguito. Se la natura si identifica con il temperamento, e le facoltà dell'anima sono per natura sapienti, è allora possibile concludere che il temperamento ne sia l'origine e che dal buon temperamento abbiano origine le buone attitudini dei singoli individui. È su questo punto che Huarte si dimostra un lettore quantomai attento ed originale di Galeno:

La sapienza dell'anima sensitiva ha la sua dipendenza anchor ella dal temperamento del cervello: perché, s'egli è tale, quale lo ricercano l'opere sue, et hanno bisogno, che sia: le sa fare molto bene: altramente erra anchor ella, come l'anima vegetativa. Il modo, che tenne Galeno, per contemplare, et conoscere per la vista de gli occhi la sapienza dell'anima sensitiva, fù il prendere un capretto subito nato, il quale, posto in terra, cominciò a camminare (come se gli havessero insegnato, et detto, che le gambe erano fatte per quello) et dopo questo, si scrollò da dosso l'humidità superflua, ch'egli haveva portata dal ventre della madre, et alzando un piede, si grattò dietro un' orecchia, et ponendogli innanzi molte scudelle con vino, acqua, aceto, olio, et latte, (dopo che l'hebbe odorate tutte) si cibò solamente a quella del latte. Il che essendo stato veduto da molti Filosofi, quali al'hora si trovarono presenti, tutti a una voce gridarono, che Hippocrate hebbe gran ragione a dire, che l'anime erano savie senza haver havuto maestro. Ma non si contentò Galeno di quella prova sola: perché, passati due mesi, lo fece condurre alla

campagna molto affamato, et odorando molte herbe, mangiò solamente di quelle, che sogliono pascer le capre.<sup>331</sup>

Nelle intenzioni di Huarte, l'esperimento – la cui fonte è il *De locis affectis*<sup>332</sup> – dimostra non solo che gran parte degli atteggiamenti in cui sembra essere presupposta una scelta soggettiva ed un giudizio consapevole da parte dell'individuo è in realtà innata, ma che tali atteggiamenti 'moralì' sono comuni anche agli animali. In questo modo si rivela come la comparazione uomo-animale faccia costantemente da riferimento al programma del medico spagnolo, soprattutto dal punto di vista antropologico: basandosi ancora sul paradigma della compatibilità anatomico-fisiologica tra uomo ed animale, il medico è autorizzato a trasferire le caratteristiche peculiari dell'animale all'uomo, in una continuità di approssimazione che si manifesta anche come ambiguità di confine e dominio<sup>333</sup>.

<sup>331</sup> HUARTE [1582], cap. 4, p. 40.

<sup>332</sup> GALENO, *LA*, lib. VI, cap. 6, K VIII; 443-444. L'esperimento ha in Galeno valore didascalico ed è volto a dimostrare le potenzialità ingenite degli animali, in particolar modo, le facoltà di selezionare il cibo e di ruminare. È evidente, in ogni caso, come Huarte rafforzi il valore dell'esperimento interpretandolo alla luce delle assunzioni del *Quod animi mores*.

<sup>333</sup> Si tratta di un'ambiguità che, come ha opportunamente chiarito Giuseppe Ongaro, percorre dall'interno l'intero paradigma della conoscenza anatomica, sino a tempi relativamente recenti, ONGARO [2003]. Ongaro nota anche come nel Rinascimento fosse ancora attribuita a Galeno, sebbene in forma spuria, un'*Anatomia parva*, o *Anatomia porci*, di origine salernitana, la cui presenza dichiara da sola tutta la reciproca contaminazione tra anatomia umana e animale, ivi incluse le derivazioni morali, Ivi, p. 128. Per quest'ultimo aspetto, l'analisi è approfondita da HARRISON [1998] che presenta e discute il quadro di riferimento delle 'animal virtues' nell'antropologia e nell'etica tardo-rinascimentale e poi seicentesca ad iniziare da Montaigne e passando attraverso le opere di Wolfgang Franzius (*Historia animalium*, 1612), Geodfrey Godman (*The fall of man*, 1616), Jacob Boehme (*Mysterium magnum*, 1623), sino a Descartes ed alla tradizione illuministica. Ne emerge un riferimento sostanzialmente coerente e continuativo all'antropologia delle passioni animali e delle loro virtù innate, anche successivamente all'assunzione del modello cartesiano corpo-macchina, un paradigma che, dichiara esplicitamente l'autore, si pone in continuità diretta con la tradizione rinascimentale dell'*analogia macroco-*

6.4 ABITO MORALE E FACOLTÀ INGENITE

In questo senso, tuttavia, l'esperimento di Galeno restituisce solo un'analogia sommaria, analogia che Huarte si affretta a suffragare con casi clinici di cui può documentare direttamente il decorso. La premessa sotto cui il medico spagnolo pone le sue diagnosi è la seguente:

Ma noi abbiamo a trattare adesso una difficoltà dell'anima rationale, cioè, in che modo, ella ancora habbia questo istinto naturale per l'opere della sua specie, (che sono sapienza, et prudenza) et come in un subito per cagione del buon temperamento l'huomo può saper le scienze, senza averle udite da alcuno: poiche l'esperienza ci mostra, che, se non s'apprendono, nessuno nasce con esse.<sup>334</sup>

Per sviluppare la premessa, o meglio, per dimostrare il proprio assunto Huarte fa riferimento alla complessione cerebrale, sottolineando come la prole non sia subito in grado di comprendere e ragionare in modo adeguato, perché la complessione cerebrale non ha raggiunto il temperamento adatto. Ad ogni età, infatti, si accompagna il proprio temperamento e la diversa temperie cerebrale ha lo scopo di favorire le attività necessarie all'uomo nel suo sviluppo; così, se sin dall'inizio il cervello godesse della temperie caldo-umida, i fanciulli nascerebbero naturalmente sapienti, ma incapaci di suggere il latte dal seno materno<sup>335</sup>. Tale argomentazione rappresenta solo un passaggio

*smi-microcosmi*, «The signs of the passions, and this resemblance serves in turn to reinforce the principle of the human being as a microcosm. If we ask, then, what is the signification of the the behaviors of animals prior to the modern period, one important answer is that animal behaviors are so many different representations of human passions, virtues, and vices, presented in a living pageant, accessible to the meanest minds, to the end that we might all learn moral rectitude», Ivi, p. 468. Sullo stesso argomento, ma con un'attenzione centrata essenzialmente sulle fonti antiche, VEGETTI [1996], p. 127 e ssg.

<sup>334</sup> HUARTE [1582], pp. 42-43.

<sup>335</sup> HUARTE [1575], ff. 49v-51r.

di una strategia più ampia che mira a dimostrare come il solo temperamento determini l'insieme delle facoltà intellettive. Egli esibisce così casi clinici, alcuni dei quali riscontrati direttamente nell'esercizio della professione medica. In generale gli esempi che Huarte fornisce sono quelli di malattie acute, la cui incidenza si manifesta nelle alterate capacità conoscitive dei pazienti, ma la differenza rilevante con Galeno è che tali alterazioni vanno in senso migliorativo favorendo l'emergere di capacità latenti o del tutto assenti. Racconta così di un pazzo che immaginandosi re, in preda al *furor*, consiglia i potenti sui più scaltriti segreti della politica; di contadini che, in preda alla frenesia, sono capaci di usare luoghi retorici, comporre poemi e parlare addirittura in latino, sebbene non in modo elegante, chiosa Huarte<sup>336</sup>.

Su questi argomenti, come pure in generale sulla tematica della naturalità dell'inclinazioni caratteriali, si nota una convergenza, apparentemente straordinaria, tra le tematiche di Huarte e quelle dell'italiano Bernardino Telesio, senza che peraltro sia necessario ipotizzare una frequentazione reciproca tra i due autori. Una convergenza che si può forse spiegare in termini di fonti ed interessi comuni, se è vero che Telesio sin dal testo del *Quod animal*

<sup>336</sup> I casi clinici citati da Huarte nel capitolo quarto sono discussi in PESET [2010], pp. 85-89. Già a questo livello di analisi si registra una prima, significativa, convergenza tra Huarte e Telesio. Si tratta di *exempla* medici noti soprattutto attraverso la tradizione galenica, che hanno in Telesio lo stesso valore positivo che in Huarte e mirano a connotare la naturale sapienza dell'anima così come questa si manifesta negli accessi febbrili e nelle fasi acute di alcune malattie, TELESIO [1587], lib. VIII, cap. 29, p. 350: «In calido siquidem corpore promptior perspicaciorque usquequaque spiritus, et calidis in morbis excitari exacuique intelligentia, et iis qui vexantur maxime mente celeres atque adeo praecipites fieri videntur; in frigido contra corpore hebes torpidusque spiritus, et cerebro perfrigerato, Galeni testimonio, letargo nomine afficiuntur, et memoriae intelligentiaque iactum fit».



*universum*, ebbe a confrontarsi con Galeno e le tematiche della psicologia galenica<sup>337</sup>.

Telesio, in effetti, affronta il tema della naturalità delle inclinazioni caratteriali nel IX libro del *De rerum natura iuxta propria principia* (Napoli 1586), in particolare nei capitoli XIX-XXIV. Il problema analizzato è simile a quello proposto da Huarte nel capitolo IV dell'*Examen*, anche se Telesio vi giunge attraverso un cammino differente legato alla dinamica dello *spiritus*, dinamica che, sebbene oggetto di una più approfondita analisi da parte nostra nell'ultimo capitolo, è forse qui il caso di compendiare brevemente.

A differenza di Huarte, ad esempio, il filosofo cosentino rifiuta la fisiologia del temperamento come qualcosa di dato ed irriducibile, convertendola invece nella dinamica degli opposti caldo-freddo origine supposta di tutti i fenomeni fisici, tanto elementari quanto complessi. Telesio respinge, inoltre, la tradizionale tripartizione dell'anima in vegetativa, sensitiva e razionale, come pure la rispettiva dislocazione nei vari organi, affermando per contro l'identità di senso e intendimento, alla luce dell'unicità dello *spiritus* materiale, non più inteso quale strumento primo dell'anima ma come anima dell'uomo esso stesso. Egli definisce perciò quest'anima, materiale, e *semine educta*, per contrapporla a quella immateriale, a *Deo immissa*, che fungerebbe da forma della prima<sup>338</sup>.

<sup>337</sup> Sugli interessi di Telesio per la medicina, GIGLIONI [2011], in particolare, pp. 155-158. Sulla datazione del *Quod animal universum*, TELESIO [1981], p. XXI e, BONDÌ [1993], p. 406, n. 8 e, più recentemente, PUPO [1999], p. 17. L'elaborazione coeva del *Quod animal universum* e del *De rerum natura* è attestata dal riferimento che lo stesso Telesio fa alla prima edizione della sua opera maggiore, *De natura iuxta propria principia*, 1565, lib. II, cap. 49.

<sup>338</sup> Sulla storia dell'interpretazioni della distinzione telesiana tra *e semine educta* e *anima a Deo immissa*, specie nel *De somno libellus*, PUPO [1999], p. 23 e ssg.. Una presentazione critica della distinzione telesiana è invece quella offerta da Roberto Bondì, BONDÌ [1993], in merito alla quale avremmo occasione di tornare anche più avanti. Bondì sostiene, in effetti, che la distinzione tra anima *e semine educta* e anima *a Deo immissa*, sia successiva all'elaborazione della seconda versione del *De rerum natura* di Telesio (1570). Tuttavia lo studioso non riesce a giustifi-

Sebbene con un accento diverso rispetto alle altre personalità sinora affrontate, anche in Telesio è dato scorgere una significativa eco dell'influenza esercitata dalla psicologia galenica, che si manifesta in un'attenzione esclusiva o comunque principale nei confronti delle funzioni organiche svolte dall'anima, mentre ruolo e destino ultraterreno dell'*anima a Deo creata*, sono relegati in secondo piano, esclusi da qualsiasi intervento significativo nell'ordine naturale<sup>339</sup>. In ossequio a questa tradizione, dunque, Telesio incentra il suo *De rerum natura* principalmente sull'idea che oggetto di studio debbano essere le caratteristiche e funzioni dell'anima *e semine educta*, esplicitando la contrapposizione tra trattazione fisica e metafisica dell'anima ed insistendo sulle sue caratteristiche *ingenitae*. Come tali esse traggono origine dalla costituzione prenatale del feto (*e semine*) e contraddistinguono anche l'approccio telesiano alla teoria della conoscenza, che si qualifica come *conoscenza incorporata*<sup>340</sup>.

La conoscenza è per Telesio null'altro che una modificazione delle condizioni di senso con le quali l'anima avverte se stessa e l'ambiente, caratteristica comune, in gradi diversi, a tutti gli enti naturali. Più ancora che in Huarte, emerge quindi il carattere di vicinanza e di comparazione diretta tra uomo ed animale, che condividono per natura la medesima genesi e il medesimo sviluppo. L'intelletto stesso si pre-

care pienamente la presenza di una distinzione metodologica e sostanziale tra i due ambiti, attestata già dalla stesura del *Quod animal universum*, Ivi, pp. 408-409.

<sup>339</sup> BONDÌ [1993], p. 413: «La semplice affermazione dell'esistenza di un'anima divina acquista il sapore di una concessione, dato che tale anima rimane un elemento estraneo, difficilmente collocabile con coerenza nel contesto generale». Sullo stesso tema si veda ancora BONDÌ [1997], p. 81.

<sup>340</sup> Nota Guido Giglioni, GIGLIONI [2011], p. 161, come lo spirito «compie tutte le operazioni necessarie al mantenimento della vita e della salute del corpo, dalle più umili alle più elevate, e nello stesso tempo ne è perfettamente consapevole, decidendo cosa fare per raggiungere i migliori risultati. [...] lo spirito possiede una conoscenza d'ampio respiro che gli consente di sospendere reazioni immediate istigate dalla percezione del dolore e piacere. In più di un'occasione, Telesio considera lo spirito come un artigiano, e si capisce che non sta parlando per metafore».

sentita per Telesio come un senso potenziato, capace di ricordare e comparare impressioni diverse per ricavarne concetti astratti, ma non di mutare la propria condizione<sup>341</sup>. Ne consegue una morale fondata direttamente sui caratteri fisici dell'*anima-spiritus*, la cui conservazione rappresenta l'appetito primario degli esseri viventi ed il sommo bene in tutta la natura<sup>342</sup>.

Ciò premesso, Telesio proprio nel libro IX si prefigge l'obiettivo di indagare il rapporto tra passioni e virtù e l'*anima e semine educta* postulando per questa via che la morale, non diversamente dalla dinamica dello *spiritus*, segua un corso fisico costituendosi come propensione ingenerata. Non si tratta, dunque – come vuole Aristotele –

<sup>341</sup> INGEGNO [1989], p. 58.

<sup>342</sup> TELESIO [1587], lib. IX, cap. 2, pp. 360-362. Tra i non frequenti contributi recati all'approfondimento della teoria della generazione naturale in Telesio, si segnala qui quello di Nicola Badaloni, BADALONI [1989], che insiste particolarmente sulle dinamiche della conservazione dello *spiritus*. Badaloni pone l'accento in particolare sulle differenze tra la biologia aristotelica e quella telesiana e lo fa esplicitando i presupposti di quest'ultima in termini di costruzione e conservazione della vita: «Per Telesio sia il processo di formazione, sia quello di conservazione dell'animale portano alla costruzione di una macchina autoregolantesi carica d'incertezza, perché soggetta a possibili guasti. È continuo lo spostamento delle forze dell'anima-spirito ora in questa ora in quella parte del corpo, per rafforzarne le capacità di resistenza o semplicemente per congiungere tra loro la capacità conservatrice e riceverne utile e diletto. Nel processo di formazione l'anima, che deriva dal seme, non è forma del corpo, ma lo governa e agisce attraverso il sistema (*genus*) nervoso che deriva 'tutto dal cervello al quale è interamente simile'. L'anima è separata dal corpo in quanto è spirito corporeo. Il principio costruttivo è basato sulla funzione primaria del calore che volatizza e attenua le forze che gli resistono; in progresso di tempo, però, esso, perdendo la sua veemenza, dà luogo a corpi fluidi, vischiosi o solidi, ciò permette la formazione di organi e tessuti che lo trattengono, che sono vene e arterie, fegato, cuore, reni, polmoni complesso carneo, osseo e legamenti, oltre che sistema nervoso centrale e periferico. La conservazione è il risultato di un processo di costruzione che dura finché i vari sistemi rispondono alle sollecitazioni dello spirito e a condizione che la funzione conservativa sia garantita dall'ambiente esterno che procura il cibo. Lo spirito, avvertendo molesti o sotto forma di fame e di sete, dispone che elementi esterni al sistema debbano essere assorbiti e ingeriti 'con quei moti coi quali ciò deve essere fatto'», Ivi, p. 32.

di attività acquisite mediante pratica o esercizio, di abiti o disposizioni (*habitus, dispositiones*) dei quali facilmente ci si spoglia o ci si riveste; i costumi sono invece facoltà ingenite e rappresentano un'oggettiva attitudine innata (*ingenium*) dello spirito, che si qualifica come virtù, se coopera alla sua conservazione, come vizio, se la ostacola diminuendone l'efficiacia. Come Huarte – la cui conclusione è analoga, sebbene meno eplicita e, come visto, attenta soprattutto all'aspetto eugenetico – Telesio afferma che la sapienza, come le virtù ed vizi, sono patrimonio naturale dell'anima e in ciò è evidente la potente influenza della tradizione medica<sup>343</sup>.

Benché secondo il suo costume Telesio non avverta la necessità di citare alcuna autorità per suffragare questo assunto, ma faccia appello unicamente al senso, il riferimento a Galeno appare evidente:

E così, dal momento che quando ci sembra di agire secondo consuetudine, agiamo secondo l'arbitrio della <facoltà> intelligente e che – come è stato detto – le azioni che compiamo sotto il comando della <facoltà> intelligente, siano esse virtù oppure vizi, le compiamo sotto il comando della natura, ebbene, sembra che si debba ritenere che anche le virtù ed i vizi non si acquisiscono mediante consuetudine, ma esistono per natura. Volendo illustrare maggiormente questo aspetto, la cosa risulta palese <se si considerano> le diverse inclinazioni morali dei fanciulli e i mutamenti che in molti <di loro> avvengono con il mutare dell'età; a ciò si aggiungono inoltre le virtù ed i vizi propri di ciascuna nazione e di ciascun genere di animali. Non è infatti possibile che alcuni dei fanciulli appaiano mansueti, vergognosi, verietieri, liberali e forti ed altri al contrario suscettibili all'ira, impudenti, mendaci, avari e timidi per aver agito con continuità in base alle dette virtù o vizi, così da acquisire in fine l'*habitus* di agire in base agli uni o agli altri, come virtuosi o viziosi. Ancor meno poi, se virtù e vizi si acquisiscono mediante consuetudine, sarebbe possibile vedere che in quasi tutti <gli uomini> i mutamenti di virtù in vizio, o nel modo contrario, accompagnandosi ai mutamenti di età

<sup>343</sup> Ivi, lib. VIII, cap. 36, pp. 357-358; lib. IX, cap. 4, pp. 363-364 e cap. 30, pp. 391-392.

avvengono allo stesso modo, o come le singole nazioni siano pressoché sempre dotate delle stesse virtù e degli stessi vizi, o come gli animali dello stesso genere possono differire tanto tra di loro in virtù e vizi, che sembrano quasi dotati di virtù o vizi contrari. Se si assume, invece, <che virtù e vizi> esistono per natura, ciò diventa evidente. È per questo, dunque, che i costumi dei fanciulli differiscono, perché anche gli spiriti sono diversi, ed in tutti <gli uomini> i costumi mutano pressoché allo stesso modo al mutare dell'età per il fatto che <muta> anche la sostanza dello spirito, e ciascuna nazione ed ogni genere di animali presenta una sua virtù o vizio distintivo per il fatto che, come ne sono simili ed affini i corpi, ugualmente lo sono gli spiriti, e questi più di quelli, perché il medesimo cielo ed i medesimi cibi che rendono simili i corpi formano simili anche gli spiriti. [...] E così – come sembra – non è possibile dubitare oltre del fatto che anche la virtù ed il vizio della <facoltà> appetitiva esistono per natura.<sup>344</sup>

<sup>344</sup> Ivi, lib. IX, cap. 31, pp. 394-395: «Itaque, quoniam vel ubi iuxta consuetudinem operari videmur, iuxta intelligentis arbitrium operamur et, ut dictum est, quas intelligentis imperio operamur operationes, seu virtutum eae sint seu vitiorum, naturae omnino eas operamur imperio; utique et virtutes vitiaque non consuetudine comparari sed natura inesse existimandum videtur. Quod si amplius id declarari placeat, diversi id infantum mores eorumque immutationes, quae iuxta aetatum immutationes in plerisque fiunt, praeterea et nationum singularum singularumque animalium generum propriae virtutes propriaque vitia apertissime declarant. Neque enim infantum alii mansueti, verecundi, veraces, liberales, fortes, alii contra iracundi, impudentes, mendaces, avari, timidi videri possunt, quod iuxta dictas virtutes vitia diu operari, habitum tandem iuxta haec illasve operandi, et haec omnino illasve sibi compararint. Minus etiam, si virtutes vitiaque consuetudine comparantur, qui eodem in omnibus propemodum modo iuxta aetatis immutationes hae in illas et e contra immutentur, aut nationes singulae iisdem universae propemodum virtutibus vitiisque perpetuo donentur, aut qui iuxta proprias virtutes propriaque vitia adeo inter se eiusdem generis quae sunt animalia differant, quin contrariis quaedam virtutibus vitiisque donata sint, intueri prorsus non licet. At si natura inesse statuatur, manifestissimum id sit. Propterea scilicet diversi sunt mores infantum, quod et spiritus diversi sunt; et propterea iuxta aetatum mutatione in omnibus propemodum mores immutantur, quod et spiritus substantia; et singulae nationes singulaque animalium genera propriis virtutibus propriisque vitiis universa propemodum donata sunt, quod veluti illorum horumque corpora sibi ipsis similia cognataque sunt, sic et spiritibus; et illorum amplius, quod eodem a caelo iisdemque e cibis, similibus praesertim in corpori-

Coerentemente con il piano generale del *De rerum natura*, le passioni si qualificano per Telesio come effetti del moto di dilatazione e compressione dello *spiritus* materiale, cui conseguono altrettante gradazioni di calore<sup>345</sup>. Analogie importanti tra Huarte e Telesio continuano a sussistere in merito alla sviluppo della tematica del calore innato (o naturale), tematica che rappresenta l'oggetto privilegiato delle indagini del filosofo cosentino nei libri V e VI della sua opera maggiore, sulle quali torneremo nuovamente tra breve, discutendo la teoria del calore innato alla luce dei principi della generazione.

In assenza di una visione politica generale entro cui confluire, con le trattazioni dei libri VII-IX la trattazione telesiana si conclude, senza pretesa di intervenire sul piano dell'etica sociale, ben diversamente dall'approccio terapeutico ed eugenetico professato da Huarte, le cui convergenze con Telesio non vanno oltre lo sviluppo teorico, comunque importante, della teoria galenica intorno alla naturalità delle passioni. Certo, a differenza tanto di Galeno quanto di Huarte, il filosofo cosentino è esplicito: non si tratta più di stabilire un rapporto di consecuzione tra *temperamenta* e *mores*, per quanto stretto, ma di ammettere l'esistenza di un unico *spiritus* materiale capace di sentire, pensare e agire mediante il corpo; ogni rapporto di mediazione indiretta è dunque abolito. Questa conclusione, sarebbe difficile

bus, similes conficiuntur spiritus. [...] Itaque et appetentis virtutem, vitiumque natura inesse, nihil amplius (ut videtur) ambigere licet».

<sup>345</sup> La dilatazione e la compressione dello *spiritus* materiale contenuto nei ventricoli cerebrali sono da mettersi in relazione con i moti generali che animano l'intero cosmo telesiano, articolato in azioni (*motiones*) e retroazioni (*commotiones*). La loro contrapposizione definisce, come ha opportunamente segnalato Guido Giglioli, GIGLIOLI [2011], p. 158, un movimento di *antiperistasis* che dal centro del corpo (*commotio*) si diffonde alla periferia (*motio*) e permette così la distribuzione regolare e costante dello spirito dai ventricoli ad ogni parte dell'animale. Sul principio dell'*antiperistasis* si veda anche MULSOW [2002], pp. 424-425.

negarlo, conduce ad esiti deterministici e si può definire con ogni evidenza di stampo materialistico<sup>346</sup>.

Quanto poi alla presenza di un'*anima a Deo creata* – la cui stessa possibilità, volendo, potrebbe innestarsi nel solco di quel 'dubbio' che la tradizione galenica del *De placitis Hippocratis et Platonis* e del *De formatu foetu* aveva lasciato aperto – occorre ammettere che non riveste alcun ruolo nel piano generale dell'esposizione telesiana e che sembra, anzi, contraddire letteralmente le prerogative di uno studio della natura condotto *iuxta propria principia*<sup>347</sup>.

Tuttavia, nella comune adesione alla prospettiva medico-naturalistica l'ammissione di un'anima immortale rappresenta un'ulteriore analogia che si può istituire tra Telesio e Huarte. In entrambi i casi, infatti, la presenza di un principio psichico incorporeo ed eterno, estraneo al piano della realtà naturale e del tutto privo di efficacia sulla vita dell'uomo, se da un lato appare come una concessione volta a salvaguardarsi da censure ecclesiastiche (inutile, dato che que-

<sup>346</sup> Così, ad esempio, BONDÌ [1993], p. 408, che si spinge sino a porre il materialismo telesiano sullo stesso piano di quello epicureo. Dal punto di vista etico, inoltre, il materialismo di Telesio è stato sottolineato da uno dei maggiori studiosi moderni del filosofo cosentino, Luigi de Franco, il quale, tuttavia, propone una possibile conciliazione tra i piani contrapposti cui muovono da un lato l'anima *e semine educta*, dall'altro l'essenza trascendente dell'anima *a Deo creata*. Scrive De Franco, «Una simile conclusione, diciamolo pure, materialistica non è in contrasto secondo Telesio, con la fede, in quanto la vita morale naturale non contraddice la vita morale religiosa [...]». Benché, dunque, De Franco si esprima a favore di una non contraddittorietà della posizione espressa dal cosentino, lo studioso è costretto ad ammettere che, se pure è possibile conciliare una morale naturalistica con una fideistica, quest'ultima non importa alcuna incidenza nel piano generale del *De rerum natura*: «con ciò, però, non si vuole dire affatto che questo bene morale divino, chiamiamolo così, o soprannaturale, se si preferisce, possa influire minimamente sulla determinazione della misura o «regola», a cui vanno commisurate le azioni, affinché queste possano essere giudicate buone o cattive. Questa regola viene ricavata soltanto in base ad un'indagine prettamente naturalistica», TELESIO [1976], *Premessa*, pp. XXV-XXVI. Sul determinismo delle passioni in Telesio, INGEGNO [1989], pp. 69-70.

<sup>347</sup> INGEGNO [1989], p. 63. Eugenio Garin parla invece di «un compromesso faticosamente accettato», GARIN [1957], p. 57.

ste vi sarebbero comunque state) dall'altro, costitui forse una cautela, volta a delimitare il confine tra le competenze del medico o del filosofo naturale, e quelle del teologo.

#### 6.5 PRINCIPI GENERALI DELL'EUGENETICA DI HUARTE

A differenza di Telesio, la dimensione sociale dell'intervento terapeutico è ciò che esplicitamente tematizza Huarte a conclusione dell'*Examen*<sup>348</sup>. In questo senso, la casistica tipologica compiuta dal medico spagnolo nella prima parte dell'opera trova il suo compimento nel capitolo XV della prima edizione, col passaggio dalla filosofia naturale alla medicina vera e propria e dall'approccio teorico a quello pratico, ovvero l'eugenetica. Si tratta così, come dichiara il titolo generale del capitolo, di *suggerire ai padri attenzioni particolari e regole da seguire per generare figli di ingegno adatto agli studi*.

Per giustificare la liceità del progetto stesso, Huarte si affida non a vaghe ed incerte analogie tra *vis cogitativa* e *vis seminalis* – che anzi rifiuta con un certo vigore – ma all'indagine anatomica, ed agli effetti derivanti dalla castrazione dei genitali che dall'animale vengono trasferiti prima alla donna e poi all'uomo:

Ma il membro, il quale è più partecipe delle alterazioni dell'utero, dicono tutti i medici esser il cervello, se bene non trovano ragione, in cui fondino tanta corrispondenza. È ben vero, che Galeno prova con l'esperienza, che, castrando una porca, ella diviene mansueta, et grassa, et la sua carne diventa molto saporosa: et, s'ella ha i testicoli, parrà mangiar carne di cane. Per il che s'intende che l'utero, et i testicoli sono di grande efficacia, per comunicare a tutte l'altre parti del corpo il suo temperamento:

<sup>348</sup> HUARTE [1582], p. 290: «Perché per la medesima ragione, per la quale in qual si voglia regione temperata, o stemperata, nascerà un' huomo molto ingegnoso ne riusciranno cento mille e più di poco ingegno: (risguardando sempre l'ordine medesimo delle cagioni) et se noi con l'arte potessimo rimediare a questo, haveremmo fatto alla Repubblica il maggior beneficio che se le possa fare».



maggiormente al cervello, per esser freddo, et humido come sono essi, fra i quali per la somiglianza è facile il transito.<sup>349</sup> [...] Et, perché noi dicemmo, che dall'ingegno, et costumi dell'huomo si raccoglie il temperamento de i testicoli, fà di mestiero avvertire una cosa notabile che dice Galeno, et è, che, per dare ad intendere la gran virtù, che hanno i testicoli dell'huomo, nel dar fermezza, e temperamento a tutte le parti del corpo, afferma, che sono più importanti, che il core. Et ne rende la ragione, dicendo, che questo membro è principio di vivere: et non altro: ma i testicoli sono principio di ben vivere, et senza infermità. Quanto danno faccia all'huomo il privarlo di queste parti, benché piccole, non faranno di mestiero molte ragioni, per provarlo: poiché noi vediamo per esperienza che subito gli cade il pelo, et la barba: che la voce grossa, et aspra diventa sottile: et con questo perde le forze, e'l calor naturale et resta di peggior condicione et più misera, che se fosse donna. Ma quel, che più si dee notare è, che, se inanzi che castrassero l'huomo, egli haveva molto ingegno, et abilità, dopo che gli hanno tagliato i testicoli, viene a perderlo, come s'egli avesse ricevuto qualche notabile offesa nel cervello istesso. Et questo è segno evidente, che i testicoli danno, et tolgono il temperamento a tutte le parti del corpo. [...] Adunque è cosa certa, che dall'ingegno, et abilità noi caveremo il temperamento de i testicoli. Per il che l'uomo, che si mostrerà acuto nell'opere della imaginativa, sarà caldo, et secco nel terzo grado.<sup>350</sup>

La presenza dei testicoli determina dunque la presenza non solo dei caratteri sessuali secondari (peli, barba, tono della voce e simili), ma anche il carattere e l'ingegno proprio di ciascun individuo. Più esattamente, la presenza dei testicoli permette l'evacuazione del seme, e rappresenta così un meccanismo che regola, attraverso la *concoctio seminalis*, la quantità del calore innato presente nell'organismo; un fenomeno che è responsabile nella sua generalità di tutta la catena dei processi fisiologici dell'organismo e dei diversi temperamenti presenti

<sup>349</sup> Ivi, pp. 300-301.

<sup>350</sup> Ivi, pp. 307-308.

in ciascuna parte del corpo. La scala dei temperamenti è responsabile, poi, delle caratteristiche morali e fisiche dei due sessi, caratteristiche che Huarte aveva poco prima classificato in sette gradi di umidità, contraddistinti da altrettanti segni indicativi [TABELLA 13]. Ciascuna delle temperie individuate dai segni è ulteriormente divisa in tre gradi di intensità, che corrispondono alle distinzioni qualitative poco, medio, molto. È interessante notare come per Huarte le caratteristiche estetiche si rivelino in realtà indice di salute fisica e quindi di appetibilità sessuale, dal momento che indicano un soggetto adatto per complessione fisica alla procreazione. L'intento di Huarte è quindi quello di disciplinare la vita sessuale della coppia in base a principi eugenetici prefissati che definiscono l'atto sessuale come nient'altro che un'impegno utile alla società.

Nella sua totalità il progetto si articola intorno all'analisi di quattro tematiche fondamentali:

- 1) Qualità e temperamento naturali che ambo i sessi debbono possedere per generare la prole;
- 2) Accorgimenti necessari ai genitori per procreare più maschi e meno femmine;
- 3) Accorgimenti per generare figli intelligenti anziché sciocchi;
- 4) Attenzioni da riservare ai bambini dopo la nascita per incrementarne l'ingegno.

A ciascuno dei punti indicati Huarte dedica nel capitolo XV un attento esame, sebbene le indicazioni terapeutiche suggerite non si discostino in nulla dai tradizionali accorgimenti dietetici ed igienici della medicina ippocratico-galenica.

TABELLA 13. Gradi di umidità umorale e caratteristiche psicosomatiche dell'uomo e della donna in HUARTE [1575], cap. 15, ff. 291v-292r

<i>Grado</i>	<i>Segno</i>
I	Ingegno e capacità conoscitive
II	Abitudini e condizione
III	Timbro della voce (forte/delicato)
IV	Costituzione fisica (magra/grassa)
V	Quantità di calore
VI	Presenza (e quantità) di peli
VII	Aspetto fisico (bellezza/bruttezza)

Trattando l'articolo quarto del suo programma eugentico il medico spagnolo avverte, però, come sia necessario conoscere la causa per cui si costituisce il corpo del bambino, altrimenti l'arte stessa fallirà nel determinare il corso migliore della vita e dell'ingegno dell'uomo. Più che dall'influsso astrale, però, egli ritiene che il corso della vita sia influenzato dalla composizione naturale degli elementi all'atto del concepimento e, più di ogni altro, dal fuoco. È questo elemento la vera origine di quel calore naturale che, regolando la proporzione dei temperamenti, mantiene a lungo il corso della vita e da cui hanno realmente origine il seme ed il sangue mestruale. Nell'edizione *expurgata*, pubblicata dal figlio Luis nel 1594, il medico spagnolo si addentra così in una trattazione puramente fisica sull'origine della generazione naturale a partire dal calore e dal fuoco terrestre, assente nell'edizione del 1575<sup>351</sup>.

<sup>351</sup> L'opinione di Huarte sull'origine del calore naturale è introdotta da una polemica rivolta contro Aristotele e Galeno sulla presenza del fuoco nell'incavo della luna. Tale polemica serve a

Questa ulteriore rielaborazione, che rappresenta a tutti gli effetti una digressione dal piano generale dell'*Examen*, risente con ogni probabilità dell'avvenuta conoscenza, sulla scorta del *De rerum natura* di Telesio, di questioni nel frattempo discusse in Italia e che saranno oggetto della nostra analisi nel capitolo seguente.

Huarte per indicare l'origine del fuoco nel centro della terra e dichiararne la pesantezza. Tali caratteristiche permetterebbero a questo elemento di entrare a far parte della composizione del corpo misto, diversamente impossibile. Ma la questione fondamentale che Huarte intende dimostrare nella seconda edizione dell'*Examen*, e da cui è possibile arguire una convergenza non occasionale con le tematiche sollevate da Telesio in Italia qualche decennio prima, è la coincidenza di fuoco e calore naturale, in ragione della quale deriva all'uomo la necessità di alimentarsi per sopravvivere. Per questa via Huarte conclude, come Telesio prima e Rudio poi, che il calore naturale non può essere considerato una caratteristica accidentale, HUARTE [1594], ff. 364r-v: «El cuarto punto principal era que el fuego se halla en la generación y conservación del hombre sin bajar de cóncavo de la Luna, ni subir del centro de la Tierra, ni entrar por el pulso y la respiración como dijo Galeno. Para lo cual es de saber que el calor natural del hombre no es accidente de los que se ponen en el prediamento *qualitatis*; sino una alma de fuego formal de la mesma suerte y manera que es la llama de un candil o de una hacha o vela encendida».

## CAPITOLO SETTIMO

### *Sostanza, calore e vita*

A metà del Cinquecento Bernardino Telesio è forse l'autore che meglio inquadra in una cornice unitaria il problema lasciato aperto da Fernel circa natura, proprietà e funzioni del calore animale<sup>352</sup>. In linea di principio, come visto, egli sarebbe stato ben presto seguito da Huarte.

<sup>352</sup> Fu in gran parte Fernel, con la sua sintesi, a fornire nuovo materiale per la discussione della teoria del calore innato: di origine stellare, il calore innato non avrebbe avuto nulla in comune con il prodotto della combustione; si trattava, perciò, di una qualità eterna, specifica dei processi vitali e tale che, invece di dissolversi, avrebbe semplicemente fatto ritorno alla sua sede celeste, FERNEL [1593], lib. I, cap. 6-8; lib. II, cap. 7; per una discussione della teoria si vedano SHERRINGTON [1974], p. 39 e MENDELSON [1968], p. 24. Il tema dell'immigrazione e della emigrazione del calore ricalcava, in Fernel, un problema comunque più antico, che già il Galeno del *De foetuum formatione* aveva affrontato senza giungere ad una soluzione: quello dell'immissione dell'anima esterna, o *anima mundi*, all'interno dell'embrione, evento che si verificherebbe per Fernel intorno al quarantesimo giorno dal concepimento.

Sia Telesio sia Huarte, tuttavia, appaiono in polemica con la tradizione ferneliana. Entrambi ne contestano il fondamento originario che risiede tutto nella distinzione aristotelica tra sostanzialità ed accidentalità dei processi vitali, in ordine alla quale il calore costituirebbe un accidente necessario ma non sufficiente a determinare la genesi degli esseri viventi, e – in opposizione ad essa – ambedue intendono le proprietà del calore animale in modo simile a quelle del fuoco. L'unica differenza tra i due orientamenti si rivela, semmai, nel fatto che, mentre per Telesio il fuoco appartiene per sua natura alla regione celeste – come del resto affermato da Fernel – Huarte insiste sulla sua natura di elemento pesante, sito al centro della terra ed in grado, come tale, di condizionare il sorgere ed il manifestarsi autonomo dei fenomeni vitali.

É dunque in continuità con i temi sollevati dalla tradizione ferneliana, ma in antitesi alle soluzioni da essi promosse, che Telesio si accinge ad affrontare il tema della funzione specifica del calore nei libri V e VI della sua opera maggiore.

#### 7.1 CALORE INNATO E SVILUPPO EMBRIONALE IN BERNARDINO TELESIO

Riportando la questione relativa al calore a più saldi parametri empirici, Telesio argomentò l'influenza del freddo e del caldo quali agenti necessari e sufficienti al determinarsi della vita, la cui causa ultima risiederebbe nella naturale opposizione tra la regione calda, celeste, e quella fredda, terrestre. Il filosofo cosentino fonda le proprie deduzioni in buona parte sullo studio dei fenomeni indotti dalla luce nella produzione del calore – come peraltro dimostrato dall'intera trattazione del IV libro del *De rerum natura* – fenomeno indispen-

sabile all'attivazione dei processi metabolici più semplici, quali la decomposizione e la *generatio ex putri*<sup>353</sup>.

Nell'economia generale dell'opera di Telesio – come sottolineato da Guido Gigliani – la medicina gioca un ruolo importante; di essa, sin dalle pagine dell'opuscolo *Quod animal universum*, il filosofo cosentino intende essere, ad un tempo, interprete attento e critico rigoroso<sup>354</sup>. È in effetti dal confronto, sia pure polemico, con le tesi galeniche che Telesio mutua i principali strumenti della sua indagine naturalistica. Un'ulteriore conferma a questa tesi la fornisce il riscontro degli opuscoli tardi, quali *Quae et quomodo febres faciunt* e *De rigoris aestusque, quae rigorem excipit, causis*, nei quali ricorre pressoché costante una discussione degli effetti e della natura propria del calore, sia esso innato, febbrile o legato alla fisiologia del polso, opposta a quella della tradizione galenica. In queste opere, più che al metodo in generale, la critica del filosofo cosentino mira a ricondurre il senso delle nozioni della medicina galenica, e degli esperimenti di fisiologia animale, nell'ambito proprio della spiegazione fornita dallo *spiritus* materiale contenuto nei ventricoli cerebrali, che sovrintenderebbe così alla totalità (*universitas*) delle manifestazioni biologiche in quanto naturalmente fornito di sensibilità. È in questo senso che Telesio contesta il costante appello galenico alle facoltà delle singole parti anatomiche ed alla loro relativa indipendenza, per affermare l'unicità dello spirito e la presenza, ad esso connaturata, del calore. Il calore appare quindi al filosofo cosentino – per dirla con un'espressione del suo allievo Antonio Persio – il vero e proprio *genus formarum*

<sup>353</sup> TELESIO [1587], lib. I, cap. 3 e ssg; una discussione generale della cosmologia telesiana si trova in GARIN [1966], p. 648 e ssg. e in BONDÌ [1997], p. 26, mentre i rapporti di Telesio con l'ottica cinquecentesca di Federico Delfino e Geronimo Amaltheo presso lo *studium* di Padova sono analizzati da MULSOW [2002], pp. 423-424.

<sup>354</sup> Sul rapporto Telesio-Galeno, TEMKIN [1974], pp. 145-148 e GIGLIANI [2011], pp. 160-163.

alla cui variazione di grado corrisponderebbero le varietà riscontrabili nelle singole specie<sup>355</sup>.

Questo duplice atteggiamento di Telesio nei confronti della dottrina galenica appare evidente nei libri centrali del *De rerum natura*, laddove il filosofo tematizza l'importanza del calore nei processi vitali, analizzando lo sviluppo embrionale alla luce degli effetti indotti dal calore sull'utero materno. Nell'ambito di una simile discussione vengono messe in luce due caratteristiche fondamentali della concezione fisiologica di Telesio che influenzeranno profondamente il dibattito successivo: l'unitarietà dei processi biologici, legati e diretti dallo *spiritus in cerebri ventriculis contentus* e la possibilità da parte del calore di distribuirsi nell'organismo sino a formare e attivare tutte le sue parti. Con Telesio il problema della sostanza dell'anima, che Galeno aveva deliberatamente lasciato insoluto, viene risolto in senso sistemico e unitario, anche se la soluzione offerta lascia intravedere l'influenza delle formulazioni galeniche sul calore innato, ad esempio quelle del *De tremore, palpitatione, convulsione et rigore liber*<sup>356</sup>. In particolare, due problemi posti da Telesio nei libri V e VI del *De rerum natura* saranno importanti per le formulazioni successive, ed in special modo per quella di Rudio: la possibilità di ricondurre tutti i movimenti e le funzioni dell'animale entro il genere della motilità propria del calore (lib. V, cap. 21) e la possibilità di con-

<sup>355</sup> «Calor itaque velut genus formarum, eius gradus species sunt singulae [...]» cc. 5-6; la testimonianza è tratta dal Manoscritto magliabechiano di Antonio Persio citato in FIORENTINO [1874], Vol. II, p. 8. Sullo stesso tema, GARIN [1966], p. 712.

<sup>356</sup> TELESIO [1590], *De rigors aestusque, qui rigorem excipit, causis*, cap. 3, c. 40r, nel quale il filosofo cosentino cita il capitolo sesto dell'opera galenica *De tremore, palpitatione, convulsione et rigore liber* discutendone, ed in seguito criticandone, le conclusioni. Sulla serietà dell'opera, che doveva formare un *unicum* insieme al *Quae et quomodo febres faciunt* si è autorevolmente espresso Luigi de Franco, DE FRANCO [1981], p. XXVIII.



ferire all'animale una struttura compiutamente organizzata (lib. VI, capp. 16-17).

La trattazione sugli effetti del calore nell'animale – che nelle versioni precedenti quella del 1586 riguardava unicamente il capitolo XXIV del I libro – inizia descrivendo lo sviluppo dell'embrione nell'uovo, con la differenziazione tra tuorlo ed albume, dal quale ultimo ha origine il sistema nervoso che contiene lo *spiritus*<sup>357</sup>. Telesio insiste su questo elemento di novità che lo separa dalla tradizione epatocentrica di stampo galenico, poiché il calore che nell'utero conferisce la forma al feto trova nello spirito contenuto nei nervi il suo principio guida. Hanno quindi origine, dapprima, i nervi ed il cervello, il quale deriva dalla miscela dei semi maschile e femminile e, simile ad una bolla che si produce nell'acqua bollente, scaturisce dal basso lentamente e, verso l'alto (la testa), tende sempre più ad ampliarsi<sup>358</sup>. Seguono poi il fegato e quindi il cuore, organo che, sottolinea Telesio, si mantiene in vita sin tanto che lo spirito lo consente. L'embriogenesi è quindi illustrata nel dettaglio, allo scopo di dimostrare come l'attività del calore modelli ottimamente tutte le parti del corpo. Nel tentativo di generalizzare le proprietà fondamentali del calore, il filosofo cosentino affronta nel corso del libro VI anche la costituzione delle piante, la cui formazione presuppone l'azione diretta dei raggi solari sulla terra, il che gli permette così di chiarire un nodo fondamentale della sua teoria della generazione naturale, vale a dire l'equivalenza tra calore animale, fuoco e calore solare<sup>359</sup>. Sancita

<sup>357</sup> TELESIO [1587], lib. VI, cap. 1, p. 229.

<sup>358</sup> Ivi, lib. VI, cap. 3, p. 232.

<sup>359</sup> Ivi, lib. VI, cap. 20, p. 253: «Quoniam igitur igneus etiam, ubi moderatus est, animalia et ipse, veluti solis, animaliumque calor, generat, et quae ab hoc constituta sunt servat ille, fovetque, ac vivificat; et immoderatus animalium, solisque calor ad animalium generationem nihilo minus, quam igneus, ineptus apparet: quia hic illi cognatus, similisque, et idem omnino sit, et quin propterea, ut ille, animalia non generet, quod e proximo agens vehementius agit, quam ut

questa equivalenza, Telesio può finalmente affermare che, nell'ambito di quell'anima che definisce *e semine educta*, le diversità che si riscontrano nella totalità degli esseri viventi si manifestano ad opera del calore e delle sue proprietà, un calore che, pur presentandosi come materia, non solo costituisce gli organismi nel modo migliore, ma attraverso la mappa costituita dal sistema nervoso opera sotto la direzione dello *spiritus*, impedendo l'eccessiva dilatazione delle strutture plasmate e la conservazione della loro forma nel corso del tempo<sup>360</sup>. Il tentativo di Telesio appare quindi quello di ricondurre ad unità tutta quella serie di processi che nella tradizione galenica apparivano frazionati in molteplici facoltà e principi psichici. L'operazione fu condotta tenendo presente la tematica classica del *calor innatus*, ma soprattutto quella dello *spiritus*, entrambe di stampo medico.

Dopo la condanna della filosofia telesiana ad opera di Clemente VIII (1596), tuttavia, la disputa sulle proprietà dell'anima veicolate dal calore innato non si placò, e la più nota in tal senso sarebbe stata quella sorta a Padova intorno al 1626, che avrebbe contrapposto Cesare Cremonini a Pompeo Caimo<sup>361</sup>. In questo arco di tempo si colloca però un'opera di non minore importanza – sebbene sino ad ora

animal constituatur, agendum solet, et quin, si qua oportet ratione ipsius actio moderetur, animalia et ipse, plantasque, et alia, quae a sole fiunt, generet omnia [...]».

<sup>360</sup> Ivi, lib. VI, capp. 16-17, pp. 246-250. Scrive in tal senso Nicola Badaloni che «Il meccanismo della tenuità e densità, applicandosi anche al seme, dà luogo alla formazione di entità che, in termini più moderni, non diremmo né integralmente preformistiche né puramente epigenetiche. Infatti, se una parte del seme si volatilizza ed altre viceversa se ne aggiungono, l'azione del seme non può ridursi a una capacità di mera dilatazione fino a aggiungere la 'mole' che corrisponda esattamente all'essere completo; d'altro canto niente si forma *ex novo* entro la struttura, sì da far pensare ad un vero processo epigenetico. [...] Per quanto non se ne possa e, secondo lo stesso filosofo cosentino, non ci si debba neppure provare ad intenderne le motivazioni più profonde che ci restano ignote, il meccanismo formativo e conservativo fa scaturire dallo spirito, cioè dal calore, somiglianze e regolarità», BADALONI [1989], pp. 34-35.

<sup>361</sup> Sulla controversia Cremonini-Caimo, ONGARO [2000].

completamente ignorata –; il *Liber de anima* (Padova 1611) di Eustachio Rudio, che traccia una limpida sintesi della teoria del calore innato alla luce delle evidenze anatomiche, fisiologiche e psicologiche all'epoca disponibili.

7.2 LA FISIOLOGIA DEL CALORE INNATO  
NEL «LIBER DE ANIMA» DI EUSTACHIO RUDIO (1611)

Eustachio Rudio (1548-1612), medico e filosofo di origini bellunesi, fu docente di medicina pratica presso il Ginnasio di Padova ad iniziare dal 1599, subentrando ad Alessandro Massaria; fervente galeamista, sin da quando nel 1587 aveva dato alle stampe il *De virtutibus et viciis cordis* si era costantemente interessato alla fisiologia del cuore, influenzando gli studi di Harvey sullo stesso argomento<sup>362</sup>. Dati gli

<sup>362</sup> Su Rudio non si hanno a disposizione studi recenti, né una biografia di riferimento. Eustachio Rudio era nato a Cividale di Belluno intorno al 1540. Negli inventari bibliotecari viene spesso indicato l'anno 1551 quale data di nascita, ma sembra che – in base a quanto sostenuto da Jacopo Facen, FACEN [1862] – questa possa retrodatarsi almeno al 1548. Sicura è invece la data di morte – fissata erroneamente dal Facciolati nel 1611, FACCIOLATI [1757], pp. 332-333 – che è invece da collocarsi presso Udine l'anno successivo, come attesta Giuseppe Liruti, esplicitando le proprie fonti, LIRUTI [1830], pp. 493-494: «[...] logoro da tante letterarie fatiche e dagli anni, andò all'altro mondo, essendo in Udine il primo settembre 1612 alle dieci ore come siamo assicurati da questa memoria ms. di carattere del lodato nobile Udinese Fabio della Forza, in fronte di un libro stato suo, ch'io possedo; *Die Sabbati 1612 prima septembris hora decima, Obiit in Domino in civitate Utini Illustris nominis Physicus, et Eques D. Eustachius Rudius concivis noster Medicus Primarius in Gymnasio Patavino, cujus anima pie quiescat*». Da alcuni documenti a suo tempo rinvenuti da Augusto Buzzati, BUZZATI [1890], p. 775, sappiamo inoltre che Rudio, pur essendo nativo di Belluno, fu aggregato alla nobiltà della città di Udine, insieme a tutta la sua discendenza, il 31 Luglio 1609, con il titolo di *Eques*. Già prima della nomina a cavaliere, però, il legame di Rudio con la città di Udine lo aveva motivato a cambiare titolo di provenienza nei frontespizi delle sue opere, così, se nel *De virtutibus et viciis cordibus* del 1587 egli è ancora 'Bellunensis', dal 1602 inizia a fregiarsi del titolo 'Utinensis' (*De pulsibus libri duo*, Padova 1602). Nel *De peste maligna disputatio cum Theodoro Angelucio* (Venezia 1593), inoltre, Rudio

interessi, non stupisce dunque il suo apprezzamento per le implicazioni del calore innato.

fa uso dello pseudonimo *Joannes Donatellus Castillionensis*. Per quanto invece riguarda gli studi di medicina teorica a Padova, Jacopo Facen lo dice allievo di Antonio Fracanziano, Ortensio Lando e Bernardino Paterno, mentre nella medicina pratica di Alessandro Massaria e Gerolamo Mercuriale. Rudio iniziò le sue lezioni di medicina pratica presso lo *studium* patavino il 3 settembre 1599 e concluse il suo incarico nel 1611, proprio con la pubblicazione del *Liber de anima*, che può essere quindi considerato il suo testamento spirituale, oltre che il compendio del suo pensiero di medico e fisiologo. Dovette trattarsi in ogni caso di una figura di assoluto rilievo se nella descrizione della città di Venezia di Francesco Sansovino (Venezia, 1581), poi riedita nel 1663 con le aggiunte di Giustiniano Martinioni, Rudio compare nel catalogo dei dottori della città lagunare, SANSOVINO [1663], *terzo catalogo dei dottori*, lettera E, p. 15. Quanto alla storiografia critica, la figura di Rudio ha conosciuto nell'Ottocento, e poi ancora ai primi del Novecento, una significativa rivalutazione legata alla scoperta della circolazione del sangue. Tale operazione, non avulsa da certo campanilismo, e dunque da certa faziosità, si deve in primo luogo al medico padovano Giovanni Maria Zecchinelli (1776-1841), che in uno scritto dal titolo *Delle dottrine sulla struttura e sulle funzioni del cuore e delle arterie che imparò per la prima volta in Padova Guglielmo Harvey da Eustachio Rudio e come esse lo guidarono direttamente a studiare, conoscere e dimostrare la circolazione del sangue* pubblicato a Padova nel 1838 rivendica al medico Bellunese l'aver posto le premesse generali della scoperta di Harvey. Al netto della provocazione insita nella tesi di Zecchinelli, per cui Harvey non sarebbe lo scopritore della circolazione del sangue ma solamente il suo dimostratore, l'opera appare ben documentata e, per molti aspetti, non priva di interesse. A Zecchinelli si deve, ad esempio, la ricostruzione attenta della letteratura medica disponibile nella seconda metà del XVI secolo sul cuore, letteratura che ha in Rudio uno dei massimi esponenti, e comunque l'unico medico del suo tempo ad avere pubblicato monografie sul cuore. Scrive Zecchinelli che Rudio «fu il solo che, fino agli anni nei quali era in Padova l'Harvey, che avesse scritto opere apposite sul cuore, e, come dicesi, *monografie*; perché l'opera *De motu cordis* di san Tommaso d'Aquino, scritta nel secolo decimo terzo, nulla di medico contiene; e di medico non era stato scritto sul cuore che un trattatello da Prospero Calani nel 1538, ma soltanto *De cordis tremore*. Le due monografie del Rudio sul cuore erano dunque le uniche cui poteva ricorrere l'Harvey», ZECCHINELLI [1838], p. 8. La fama di eminente cardiologo fu già in vita tanto grande che Gabriel Naudé poteva affermare: «Eustachio Rudio fu professore in Padova di gran nome per le predizioni, a tal che in Italia si dice: Dio ti liberi dal pronostico di Rudio. Io sentiva dire da Simone Pietro, che morì l'anno 1618, che niuno malato guariva di quelli, che Rudio aveva detti spediti», citato da Gabriel Naudé in LIRUTI [1830], p. 494. Sul rapporto tra Rudio e Harvey, RINALDI [2006], pp. 279-282.

Il *Liber de anima* di Rudio si presenta nella forma di un compendio della psicofisiologia galenica (in particolare del *Quod animi mores*), nel quale l'autore argomenta a favore delle tesi galeniche relativamente ai processi fisiologici primari (generazione, accrescimento, nutrizione) e secondari (movimento, percezione, immaginazione). L'intento è quello di pervenire ad una visione unitaria dei processi psichici (con la sola esclusione di quello puramente razionale) attraverso una rimodulazione complessiva dei principi della medicina galenica e della fisica aristotelica. In senso lato, non sono da escludersi in Rudio influenze telesiane (mediate con ogni probabilità da Antonio Persio<sup>363</sup>) e di Huarte, sebbene l'autore sia avaro di citazioni contemporanee e – come Cremonini più tardi – concentri per intero la propria attenzione sugli autori classici<sup>364</sup>.

Abbondanti sono, quindi, le citazioni di questi ultimi, tra i quali le più importanti appaiono quelle di Democrito e Lucrezio, entrambi quotati in riferimento alla fisicità e materialità dei fenomeni luminosi. Sebbene un atteggiamento di commistione tra aristotelismo, medicina galenica e fisica democritea sia tratto comune di molti esponenti della scuola medica padovana tra fine Cinquecento ed inizio Seicento, è pur vero che, in generale, Rudio tradisce una visione dei processi vitali e psichici fortemente incline al materialismo. Materialistica può dirsi la strategia per cui, isolata l'anima razionale, la trattazione delle anime vegetale e sensitiva diviene esclusiva o prevalente ed attraverso di es-

<sup>363</sup> Sulle possibili influenze di Persio su Rudio, cap. 2, n. 113.

<sup>364</sup> Rispetto a Telesio si notano convergenze su problemi specifici, quali la possibilità del calore di plasmare le molteplici membra, attivarle e conservare una forma determinata degli animali; vi è, invece, un totale rifiuto della concezione monistica telesiana, così come della primarietà di generazione dello *spiritus*. Rudio rifiuta inoltre l'identificazione del calore animale con il calore del fuoco mentre accetta in generale, come Huarte, l'idea che il calore possa essere identificato con la sostanza dell'animale, almeno quanto ai principi psichici dell'anima vegetale e sensibile.

sa il dominio dell'anima sensitiva viene esteso sino a ricomprendere fenomeni che vanno dall'immaginazione alle passioni. Materialistico è poi il tentativo di ricondurre le facoltà proprie delle anime vegetativa e sensitiva entro l'ambito piuttosto selettivo degli effetti derivanti dal calore innato e della gamma temperamentale tutta, escludendo qualsiasi altra forma di intervento intelligente o provvido.

Si tratta in ogni caso di un materialismo condotto con estrema ortodossia, certamente in linea con l'assunto di esordio che nella *constans et immobilis via galenica* vede l'eterno paradigma della medicina, anche rispetto ai dubbi ed alle incertezze dimostrate da Galeno nella definizione della *quidditas* propria dell'anima<sup>365</sup>.

Votato come tale a rispondere alle critiche sollevate dai detrattori del galenismo, Rudio è costretto più volte a sostenere i principi di Galeno con assunti tratti dalla fisica aristotelica o da quella democritea; ne risulta in tal modo un quadro rafforzato dal punto di vista del materialismo psicologico, ma sostanzialmente incoerente con l'impostazione del commentario.

Dal punto di vista della generazione naturale, ad esempio, Rudio sostiene il primato del cuore<sup>366</sup> e argomenta, contro Galeno, l'inconsistenza dell'opinione che fa derivare l'anima del feto da quella del mondo, accentuando così il divario che separa le sfere *sub* ed *ultra* lunari<sup>367</sup>. Tuttavia, questo graduale ricompattamento della psicologia

<sup>365</sup> RUDIO [1611], *Proemium*, p. 3.

<sup>366</sup> Ivi, cap. 2, pp. 14-15.

<sup>367</sup> Ivi, cap. 15, pp. 131-132: «In superiori autem auctoritate manifeste patet, Galenum artem et potentiam, quae foetuum formationi, sive fabricae adhibita est, anima mundi dignam certe esse existimasse, sed solummodo opinionem hanc suspectam et impiam habuisse, cum videret scorpiones phalangia, muscas, culices, vyperas, vermes, lumbricos, pitylas ab eadem mundi anima formari. Verum quoniam Galenus Platonis sententiam probabilem esse fatetur, huiuscemodi instantia Galeni mihi nunquam alicuius ponderis visa est, et in meo De venenatis et occultis morbis commentario libro praesertim secundo, satis superque declaravi, huiuscemodi animalia nedum ad mundi ipsius ornatum, verum etiam ad hominem ipsum, cuius gratia haec omnia, quae

galenica avviene per gradi, ad iniziare dai problemi inerenti la generazione naturale e la crescita, e si estende via via sino ad implicare quelli del movimento muscolare, della percezione e della *phantasia*, che Rudio affronta nel corso dei ventotto capitoli del trattato.

Suddividendo il *Liber de anima* per temi il più possibile omogenei, si individuano cinque grandi sezioni:

- *la prima* (capp. 1-7), in cui Rudio evidenzia e discute alcune tra le più importanti opinioni galeniche relative all'essenza dell'anima (tra cui l'equiparazione dell'anima allo pneuma o al temperamento), anche attraverso il ricorso agli apporti dell'anatomia e della fisiologia cerebrale;
- *la seconda* (capp. 8-14), in cui, respinta l'identificazione dell'anima con il temperamento, propone in sua vece quella tra anima e calore innato e si discutono le relative controargomentazioni;
- *la terza* (capp. 15-19), in cui la tesi dell'identità tra calore innato ed anima viene problematizzata all'interno della questione relativa all'animazione del feto e vengono proposte e risolte le obiezioni dei peripatetici;
- *la quarta* (capp. 20-27), in cui discute le implicazioni del calore rispetto al movimento degli esseri viventi, alla loro crescita,

apud nos sunt, fuere a summo Opificio producta, et ad alia nobiliora animalia, quibus homo vescitur, sustentanda, et conservanda mirum in modum conducere: et quia insuper idem Galenus alibi, ut inferius dicam, hanc eandem mundi animam probare, amplectique visus est: ea propter haec Platonis de mundi anima opinio si in bonum sensum redigatur, et nostrae sententiae de calore innato favere, et pro uera accipi potest».

mole, forma e durata di vita, ribadendo la specificità del calore innato come complessione caldo-umida e non ignea, vale a dire l'unione sostanziale di calore innato ed umido radicale;

- *la quinta* ed ultima parte (cap. 28), in cui Rudio affronta esplicitamente il problema dell'immortalità dell'anima razionale, per concludere che un pronunciamento su di essa è possibile unicamente *ex fide*.

Quanto all'ultimo punto, Rudio dichiara esplicitamente la propria posizione: il problema dell'immortalità dell'anima non rientra nella sfera di competenza del fisico. Sebbene quindi resti valida in linea di principio la necessità di una reciproca, mutua cooperazione tra corporeo e incorporeo,

probabilmente la cosa migliore è ritenere che l'intelletto umano non sia in grado di escogitare una reale soluzione [*per questo problema*]; e dire – come del resto abbiamo già mostrato in precedenza – che Dio ottimo massimo, prima del peccato dei progenitori, avesse consegnato loro una vita di durata media che grazie alle loro virtù avrebbe potuto rendere immortale persino il corpo.<sup>368</sup>

Egli ritiene dunque temeraria ed inutile una definizione dell'anima razionale dal punto di vista fisico; molto meglio limitarsi allo studio di quella parte dell'anima che ci è nota e che possiamo ricondurre, tutta, a cause naturali<sup>369</sup>. Dopo aver discusso, perciò, circa le implicazioni

<sup>368</sup> Ivi, cap. 18, p. 241: «Forsitan melius est arbitrari naturale lumen non posse realem responsionem excogitare; et fateri, sicuti superius quoque ostensum a nobis est, Deum Optimum ante primi parentis lapsum, media <vita> ei tradidisse, quorum merito etiam penes corpus poterat immortalis evadere».

<sup>369</sup> Si veda l'affermazione di Galeno che a tal proposito Rudio riproduce a manifesto programmatico del suo *Liber*, Ivi, cap. 9, p. 80: «nullam habeo firmam de hac re demonstrationem;



aporetiche dell'equivalenza anima-temperamento, così come solitamente attribuita a Galeno, Rudio decide di identificare il soggetto di tutte le facoltà vitali nel calore, sull'esempio di Ippocrate,

il quale dichiarò essere la sostanza dell'anima niente altro se non il primo, primigenio ed insito calore che non è <né> un calore acquisito, né posteriore alla nascita dell'animale.<sup>370</sup>

Per questo, quindi, prosegue Rudio,

quanto affermiamo riguardo all'anima con Aristotele, lo stesso affermiamo del calore nativo. In effetti non dobbiamo ritenere che il principio agente di queste operazioni [*le operazioni organiche*] sia <unicamente> il calore, ma l'intero, sia esso aggregato dal calore innato sotto forma di determinato temperamento <e> dalle particolari conformazione e temperamento dell'organo, sia esso tenuto insieme ed articolato da una certa capacità, o attitudine che dir si voglia.<sup>371</sup>

Contrariamente a quanto sostenuto più tardi da Cesare Cremonini, quindi, il medico bellunese identifica il calore con i suoi effetti, mostrando di condividere il quadro di antecedenza causale proposto dal *Quod animi mores*. La sostanza dell'anima è perciò in continuità con

imo eos, qui hac de re definire aliquid volunt, existimo nobis temeritate potius, quam sapientia praestare».

<sup>370</sup> RUDIO [1611], cap. 10, p. 84: «Qui [...] inquit animae substantiam nil esse aliud, quam primum primogenium, et insitum calorem, qui neque adscititius est, nec animalium ortu posterior».

<sup>371</sup> Ivi, cap. 12, p. 110: «[...] Et quod dicimus de anima cum Aristotele, id ipsum de nativo asserimus calore. Tantum enim principium effectivum istarum operationum non debemus arbitrari calorem esse, sed totum et aggregatum ex innato calore sic attemperato, et organi temperamento ac conformatione peculiari, et habilitate, sive aptitudine coniunctum et complicatum».

la sua causa materiale originaria, il calore innato<sup>372</sup>, anche se soggetto delle sue azioni è l'intero organismo.

Il calore innato (che Rudio definisce indifferentemente anche come *ingenito, nativo, insito, naturale e vitale*), infatti, non indica semplicemente una qualità astratta, ma una sostanza la cui specificità risiede proprio nel presentarsi sotto forma di differenti specie temperamentali<sup>373</sup> che, a loro volta, possono essere distinte in accidentali e sostanziali. *Sostanziale* è definito il temperamento che permette lo sviluppo del calore vitale (vale a dire la temperie caldo-umida), *accidentale* quello invece che, entrando a far parte della composizione dei corpi misti, presenta una caratteristica di subalternità rispetto al principio agente che conferisce la forma<sup>374</sup>.

Ad eccezione dell'anima razionale, dunque, tutte le facoltà dell'organismo trovano nel calore innato, ad un tempo, la propria ori-

<sup>372</sup> Ivi, cap. 12, p. 110: «Et quod dicimus de anima cum Aristotele, id ipsum de nativo asserimus calore. Tantum enim principium effectivum istarum operationum non debemus arbitrari calorem esse, sed totum et aggregatum ex innato calore sic attemperato, et organi temperamento ac conformatione peculiari, et habilitate, sive aptitudine coniunctum et complicatum».

<sup>373</sup> Ivi, cap. 10, p. 87: «Calor autem innatus sive insitus, sive naturalis, vitalisve, sive ingenitus, aut etiam proprius vocetur, formam, et caliditatem quandam tantum in abstracto nobis indicat».

<sup>374</sup> Ivi, cap. 10, p. 88: «Quare posthac per calorem naturalem non concretum aliquod, sed qualitatem in abstracto audiri volumus, ne nos ipsos in laqueum corporum seipsa penetrantium involvamus, eamque subeamus difficultatem, qua premuntur illi, qui formas substantiales et corporeas elementorum actu ponunt in misto, illasque omnes in omnibus misti partibus esse affirmare coguntur. Ad pensum vero redeunt, dicimus, calorem hunc in prima sui origine elementarem esse, sed ita temperatum, ut omnia viventis munia possit obire. Hippocrates enim in I. De natura humana aperte declaravit, nedum nostrae generationis, verum etiam omnium, quattuor elementa esse, quae ab efficacissima eorum qualitate calidum, frigidum, humidum et siccum nominavit. Aut, si volumus, ut Galenus inquit, ab essentia magis, quam qualitate nominasse, ignem, aquam, aerem, et terram nominabimus».

gine e conservazione, ed è in questo senso che il calore innato può essere detto sostanza e forma dell'organismo vivente<sup>375</sup>.

Proprio perché non semplice e nuda qualità, ma sostanza e forma dell'anima, il calore innato deve sempre essere accompagnato da proprietà ben determinabili dal punto di vista fisico, quali l'umidità, l'aerosità ed una necessaria, minima, percentuale di freddo, caratteristiche queste che permettono di identificare materialmente la presenza del calore nell'organismo quale *calore agglutinato*<sup>376</sup>. Fonte prima del calore innato è comunque il cuore, organo che ne regola anche la dinamica attraverso un movimento di sistole e diastole<sup>377</sup>. La dinamica del calore innato è quindi illustrata da Rudio attraverso la funzione del cuore e la 'circolazione' degli *spiritus* all'interno del sangue, una circolazione che egli sembra ammettere – come già Cesalpino prima di lui –, a motivo delle anastomosi arterio-venose disseminate nel corpo<sup>378</sup>. L'armonico confluire del calore sotto le forme di *innato* (o *insito*), *influyente* e *attuato* spiega, dunque, l'unitario costituirsi dell'organismo, dalla complessione seminale alle funzioni vegetative e sensitive:

Pur presentandosi il calore – come subito apparirà e come Galeno insegna – sotto la duplice specie di *calore influyente*, proveniente dal cuore, e di *calore insito*, entrambe queste specie hanno però origine nel cuore, con la

<sup>375</sup> Ivi, cap. 13, p. 113 «Ex traditis autem luce clarius patere arbitror, innatum calorem ea omnia officia praestare posse, quae ipsi animae, tanquam agenti superiori, aut primo augendi principio, Aristoteles voluit attribuire. Et subinde, si anima esset natura quaedam a naturali calore distincta, absque dubio esset otiosa. Nec enim ullam heberet actionem».

<sup>376</sup> Ivi, cap. 11, p. 103.

<sup>377</sup> Ivi, cap. 10, p. 90

<sup>378</sup> L'ambiguità di Rudio sul problema della circolazione sanguigna è ben rilevato da ZECCHINELLI [1838], pp. 16-17, il quale sottolinea come, già a partire dal *De naturali atque morbosa cordis dispositione* (Venezia 1600), attraverso la dinamica degli *spirituus* il bellunese adombrasse in qualche modo la circolazione dello stesso sangue.

differenza che, mentre quello *influyente* si trova nel cuore del feto solo dopo la nascita e la completa formazione del feto stesso, quello *insito* – che risiedeva soprattutto nel seme e nel sangue mestruale e che dopo la nascita si trova invece nelle parti solide, ed in primo luogo nel cuore e nell’umidità primigenia, o radicale che dir si voglia – ha quasi le sue prime origini nel cuore del genitore. Ho detto trattarsi quasi delle prime origini e dei primi principi, dal momento che, successivamente, questo calore insito viene eccitato, conservato ed accresciuto dal calore influente, grazie alla cozione degli alimenti, e quindi in seguito dal cuore del feto venuto alla luce. [...] Per tale ragione, oltre al *calore insito*, comune peraltro anche agli altri corpi misti, la natura pose negli esseri viventi anche il *calore influente*, proveniente dal cuore, che aumentando ed eccitando il primo, è un po’ come la sede ed il principio prossimo della vita, senza il quale la vita stessa non può sussistere. Ora, come abbiamo detto, la sostanza e natura di questo *calore influente* consiste nel sangue e negli spiriti, [...]. Tale *calore influente* unitamente allo spirito, nel quale risiede, non appena viene portato ad una qualsivoglia minima parte, immediatamente diventa proprio di quella, ed unendosi al suo calore innato, che è piuttosto scarso, da entrambi genera un unico calore, quasi fossero materia e forma. In effetti, il *calore influente* che promana dal cuore funge da forma, mentre il *calore insito*, formatosi a partire dalla prima commistione degli elementi, funge da materia. Da quanto detto appare chiaramente che negli esseri viventi che hanno completato il loro sviluppo tre sono le cose che coinvolgono la natura del calore innato, lo spirito, il sangue ed il calore che è proprio delle parti solide, sia che provenga dalla prima commistione degli elementi, sia che abbia origine dall’unione delle due specie di calore. *Influente* viene chiamato, infatti, quello che risiede negli spiriti e nella massa del sangue, e che, attraverso le arterie e le vene, congiunte alle prime per via di anastomosi, viene diffuso dal cuore per tutto il corpo. *Insito*, *innato*, o anche *primigenio*, viene definito invece quello che si trova nelle più piccole parti solide, e che ha origine insieme al vivente stesso: sicché terzo, formato da

entrambe quelle due specie di calore, <questo calore> si vuol definire *attuato*.<sup>379</sup>

Pur nella sua coerenza, il passo di Rudio appena citato non chiarisce tuttavia del tutto come il calore innato si trovi nel seme e le fasi del processo che conduce dal seme all'organizzazione finale, anche se più volte il medico bellunese sostiene che il calore è in grado di esercitare in proprio le facoltà basilari di attrazione e repulsione e che, proprio nel contrarsi e dilatarsi, esplica la sua capacità di plasmare l'embrione<sup>380</sup>.

<sup>379</sup> RUDIO [1611], cap. 10, pp. 90-91: «Cum autem innatus calor duplex sit, ut mox apparet, et ut Galenus docet, influens nimirum, a corde manans, et insitum, uterque in corde gignitur; sed influens, post ortum, et foetus efformationem, in proprio foetus corde: insitus qui in semine potissimum, et sanguine menstruo residebat, et post ortum in solidis partibus, et primum, ac principaliter in corde, et humido primigenio, radicalive situs est, penes prima germina in corde parentum. Dixi penes prima germina atque principia, quia postea ab influente calore, et alimentis, et subinde a geniti foetus corde fovetur et conservatur, et augetur». Ivi, pp. 93-94: «Ergo natura animantibus, praeter insitum mistis aliis communem, influentem quoque indidit a corde manantem, qui priorem augens et fovens, est veluti sedes ac proximum vitae principium, sine quo vita consistere non valet. Huius vero influentis caloris substantia et natura in sanguine et spiritibus (ut dictum est) consistit, [...]. Hic autem influens calor una cum spiritu, in quo subsistit, cum ad unamquamque particulam fertur, illi proprius fit, et cum insito illius particulae, qui exiguus est, calore miscetur, et ex ambobus fit unus calor, tanquam ex materia, et forma. Nam influens a corde manans formae rationem habet; insitus ex prima elementorum mistione ortus materiae rationem subit. Ex quibus patet in perfectis animantibus tria esse, quae ad naturam innati caloris pertinet, scilicet spiritum, sanguinem, et calorem, qui solidarum partium est proprius, sive sit ex prima elementorum mistione ortus, sive ex duplici calore conflatus. Influens enim vocatur, qui in spiritibus, et sanguinea massa continetur, et a corde per arterias, et venas, quae cum arteriis per anastomosin connectuntur, in universum corpus diffunditur. Insitus ac innatus, sive etiam primigenius dicitur, qui in solidis est particulis, et una cum animantis natura gignuntur: sicuti tertius ex utriusque mixtus, actuatus nuncupari solet».

<sup>380</sup> Ivi, cap. 11, pp. 101-103.

7.3 TRA EUSTACHIO RUDIO E MONDINO MONDINI:

IL RUOLO DEL CALORE INNATO NELLA FORMAZIONE DELL'EMBRIONE

Il problema della formazione embrionale del calore innato, che nelle opere pubblicate dal Rudio appare sempre in secondo piano, è invece precisato dal medico vicentino Mondino Mondini (fl. 1573-1625), che di Eustachio Rudio fu non solo allievo, ma anche amico ed editore<sup>381</sup>. Nella *secunda pars* dell'opera *De genitura pro Galenicis adversus Aristotelicos* (Venezia 1622), Mondini dedica alla questione l'intero capitolo III, nel quale discute le tesi di vari autori moderni alla luce della dottrina galenica del *De semine* e del *De foetuum formatione*.

Per Mondini, come per Rudio, il dato preliminare è riconoscere l'apporto seminale di entrambi i genitori nella generazione naturale. Benché non si tratti propriamente di un apporto paritetico – la donna infatti si mostra fisiologicamente più fredda dell'uomo – la trattazione di Mondini è tutta volta a dimostrare che anche il seme femminile possiede una sua specifica *vis calorifica* da comunicare all'embrione. Il tema offre così al medico vicentino l'occasione di trattare la natura del seme, che nel *coagululus* uterino si rivela per massima parte umida. L'azione del calore uterino sul seme separa – scrive Mondini – due proprietà fondamentali dello stesso; quella tenue (*pars tenuior*) e quella grassa (*pars crassa*). Integrando l'opinione di Girolamo Capi-

<sup>381</sup> Assai scarse le notizie su Mondino Mondini, quasi tutte desumibili da ANGIOLGABRIELLO [1779], pp. 111-114. Le coordinate cronologiche del Mondini sembrano essere comunque comprese tra il 1573 ed il 1625, anno in cui l'editore veneziano Giovanni Battista Deuchino licenzia l'*Ad disputationem de genitura additamentum apologeticum*. Mondini nacque con ogni probabilità a Vicenza e studiò medicina a Padova con Alessandro Massaria, Eustachio Rudio e Girolamo Fabrici d'Acquapendente. Sembra esercitasse la professione medica a Venezia e che, per un certo tempo, abbia anche insegnato a Padova, sebbene in questa città non vi siano riscontri certi relativi al suo magistero. I legami tra Rudio e Mondini possono essere facilmente ricostruiti dalle attestazioni di Mondini in ANGIOLGABRIELLO [1779], p. 114, e dall'edizione del *De morbo Gallico libri quinque* di Eustachio Rudio curata da Mondino Mondini, RUDIO [1604].

vacci, Mondini sostiene, inoltre, che il caldo e lo spirito innati hanno origine non solo dalla *pars tenuior* dei semi paterno e materno, ma anche dalla sostanza più pura (*tenuiori substantia*) del mestruo femminile, così come dalla *pars crassa* del seme e del mestruo avranno origine le membrane e le strutture del feto, simili in un primo momento a croste di pane (*crustulas*)<sup>382</sup>.

Il calore innato, dunque, è già presente nel *coagulus* ed è grazie alla sua *vis* formatrice interna, favorita dal calore uterino, che l'embrione coprirà successivamente tutte le tappe del suo sviluppo. Agiscono dunque in Mondini i due tipi di calore distinti da Rudio nel *Liber de anima*, quello *influyente*, che promana attraverso vene ed arterie direttamente dal cuore, ed il *calore innato* che ha origine dalla mistione delle qualità elementari presenti nel seme e che poi, mediante il movimento del cuore e l'alimentazione, si conserva e diffonde all'intero organismo.

#### 7.4 IL CALORE COME SOSTANZA DELL'ANIMA

Su questo aspetto delle teorie di Rudio e Mondini si appunteranno le critiche di Cesare Cremonini, relativamente alla coincidenza – stabilita dallo stesso in favore di Aristotele – tra calore innato e temperamento. Per mantenere la distinzione tra queste due entità (l'una attiva, l'altra passiva), Rudio aveva operato, come visto, su due versanti, facendo interagire una qualità materiale, localizzata nel corpo seminale, con una qualità distribuita dal cuore in tutto l'organismo. Tale qualità assume così il ruolo di *forma* o processo organizzatore, da cui tutti gli altri organi traggono conformazione e funzione. Il calore si

<sup>382</sup> MONDINI [1622], cap. 3, pp. 173-174. Come traspare dal testo, l'intera genesi animale è consapevolmente subordinata da Mondini al modello della lievitazione del pane, un modello che ha nel calore del fuoco e nell'umidità del lievito le sue coordinate principali.

articola, perciò, nelle due specie complementari *materiale e formale* che, sull'esempio di Aristotele, il medico bellunese aveva reso complementari per affermare l'equivalenza di calore innato e anima.

Rudio è consapevole che l'assunzione di una simile tesi rivela una certa autonomia rispetto alla tradizione galenica generalmente condivisa e non manca perciò di sottolinearlo, dichiarando apertamente che si tratta di un'opinione avanzata in prima persona (*hanc nostram de animae substantia opinionem*)<sup>383</sup>.

Come egli stesso rileva, tuttavia, l'equivalenza anima-calore innato presta il fianco ad alcuni rilievi di natura critica da parte, in primo luogo, degli aristotelici. In quanto proprietà di un corpo, infatti, sembra che il calore non presenti le caratteristiche della sostanza, ma quelle dell'accidente. Per gli aristotelici, infatti, la sostanza non ammette gradazioni quantitative, mentre del calore si danno ad ogni buon conto sia gradazioni qualitative che quantitative<sup>384</sup>. Sembra inoltre pressoché impossibile attribuire al calore operazioni che, nel loro complesso, richiedono l'intervento di una facoltà intelligente e sapiente, capace, questa sì, di permettere le attività sensitive e motorie proprie di un organismo vivente<sup>385</sup>. Aspetti critici emergono, infine, in relazione alla

<sup>383</sup> RUDIO [1611], cap. 14, pp. 123-124; cap. 15, p. 132; cap. 16, p. 138; cap. 18, p. 148. Questa rivendicazione di originalità matura progressivamente nel testo di Rudio, e si fa sempre più convinta, specie dopo le critiche rivolte al Galeno nel capitolo XIII circa l'ammissione di un'anima del mondo di stampo platonico, Ivi, cap. 13, p. 120: «Quibus, etiamsi ex his, quae superius a nobis scripta sunt, facile sit respondere, nihilominus pro virili rursus laborabo, ut validioribus adhuc rationibus Galeno satisfaciam, et eius desiderium, quo in eiuscemodi quaestionibus solvendis vehementer ardebat, et ad tot praeceptores percontandos incitabatur, si non ex toto, saltem magna ex parte expleam. Hanc autem provinciam libenti animo suspicio, non ut Galenum erudiam, (nimis enim arrogans et impudens essem) sed solum ut ipsum titubantem in suis propriis decretis stabiliam, imo in diversam ab ea, quae cum Divino Hippocrate de animae natura protulerat sententiam cadentem, erigam». Su questo aspetto torneremo tra breve.

<sup>384</sup> Ivi, cap. 18, p. 147 e ssg..

<sup>385</sup> Ivi, cap. 12, p. 107.



meccanica del movimento muscolare, la cui derivazione dalla fisiologia del calore innato sembrerebbe implicare la riduzione dei moti volontari ai moti omogenei e semplici degli elementi (verso i rispettivi luoghi di riferimento: alto per il caldo, basso per il freddo)<sup>386</sup>. In generale, quindi, il problema cui Rudio si studia di offrire soluzione è quello di ricondurre le operazioni complesse solitamente attribuite all'azione diretta dell'anima ad operazioni semplici, determinate dall'azione esclusiva del calore innato, in accordo con il già delineato quadro di psicofisiologia materialistica.

Parte delle obiezioni e delle relative soluzioni che Rudio espone – in particolare la prima – erano state formulate da Telesio già a partire dalla seconda edizione del *De rerum natura*<sup>387</sup>. Tuttavia, più che di prestiti diretti si tratta, al solito, di un comune ambito di idee e di temi che – come ha dimostrato Hiro Hirai – venivano discussi a Padova, già negli anni di formazione dello stesso Telesio<sup>388</sup>. Inoltre, su temi tutt'altro che secondari il medico bellunese rivela una propria spiccata originalità. Al presente, dunque, concentreremo la nostra analisi su di essi.

Anzitutto è necessario evidenziare che, pur sempre in chiave critica e selettivamente, Rudio condivide termini e concetti della fisica aristotelica, dei quali però tenta una progressiva rimodulazione in chiave organica. L'adozione dei termini sostanza-accidente e materia-forma, deve quindi essere intesa in questo senso. Il rapporto sostanza accidente, infatti, è concepito da Rudio in modo opposto a quello classico, e l'inversione è tale per cui sono gli accidenti a generare la sostanza, almeno se questa viene intesa, in senso aristotelico, come forma del corpo organico. La morte dell'organismo subentra, infatti, quando

<sup>386</sup> Ivi, cap. 12, pp. 112 e ssg., cap. 20, p. 154.

<sup>387</sup> TELESIO [2009], lib. I, cap. 50, pp. 161-162.

<sup>388</sup> HIRAI [2011], pp. 22-33.

viene meno la funzione di uno degli organi, sicché – argomenta Rudio – la sostanza cessa di esistere quando quando si corrompe qualcuno dei suoi accidenti<sup>389</sup>. Questa inversione è stabilita anzitutto per evidenziare come azioni complesse, normalmente riferite all'anima, appartengano invece ai corpi omogenei della fisiologia galenica, e come questi, a loro volta, derivino le loro proprietà da quelle del calore innato<sup>390</sup>. Attraverso sangue, spirito, nervi e fibre, dunque, il calore innato determina dapprima la forma dei corpi semplici e, quindi, le funzioni dei vari organi. Si tratta di uno schema causale che adotta il più volte ricordato modello galenico della consecuzione. In virtù di esso, Rudio può sostituire al binomio concettuale aristotelico *materia-forma*, il binomio fisiologico *calore influente-calore naturale*, delineando al tempo stesso un modello delle condizioni della generazione naturale sostanzialmente unitario sotto il profilo materiale e, come tale, non soggetto al costante intervento di entità psichiche incorporee. Il calore sostanziale deve essere quindi considerato, ad un tempo, quale causa formale ed efficiente della generazione (al pari del *genus formarum* telesiano) i cui gradi determinano le *temperies* degli organi e degli apparati: tanto più complesse ed elevate saranno tali attività tanto maggiore sarà la presenza del calore innato<sup>391</sup>.

<sup>389</sup> RUDIO [1611], cap. 16, pp. 139-140. Sulle forme organiche degli animali intese come accidente, Ivi, cap. 12, p. 104.

<sup>390</sup> Ivi, cap. 17, p. 146.

<sup>391</sup> Che Rudio avesse familiarità con l'argomento telesiano, sebbene anche in questo caso agisca il comune sostrato culturale della tradizione medica, lo si evince da quanto l'autore stabilisce in merito ai gradi di calore ed all'attività conseguente che si determina nei vari organi, RUDIO [1611], cap. 10, pp. 92-93: «Est et alius modus, sive differentia caloris naturalis, non amplius mistorum communis, sed perfectorum in primis animantium proprius. Cum enim calor prae ceteris qualitatibus sit magis activus, ideo omnes mixtorum formae (quae tamen non diversae, sed eadem sunt cum proprio suo naturali calore) proprias edunt operationes per suum proprium naturalem calorem. Ut enim per eum gignuntur; ita per eundem operantur. Quo vero formae nobiliorum obtinent gradum, eo plures, ac perfectiores (ut fusius in primo nostro libro de occultis et

La validità dell'opinione sostenuta viene suffragata da Rudio mediante il ricorso costante all'osservazione delle cause naturali. Un filosofo naturale, egli sostiene, non può assolutamente ammettere che l'anima possa identificarsi con qualcosa di diverso dal calore innato; anzitutto in quanto non si dà effetto naturale che non sia riconducibile ad esso<sup>392</sup>, se poi così non fosse – incalza – dovremmo ammettere un altro principio del tutto privo di attività<sup>393</sup>; tuttavia, voler moltiplicare inutilmente le cause di un effetto, quando una sola causa è sufficiente a spiegarlo, rivela scarsa perizia filosofica<sup>394</sup>.

Stabilite tali premesse, il medico bellunese definisce le condizioni entro cui il calore può effettivamente essere indicato quale causa generale di tutti i processi organici, ad eccezione come visto delle operazioni razionali dell'intelletto. Anzitutto egli indica nella generazione spontanea l'esperienza che più di ogni altra depone a favore della sostanzialità del calore. Gli animali sorti in questo modo – argomenta Rudio – non diversamente da quelli concepiti mediante generazione sessuata, sono dotati di una conoscenza innata (*mira prudentia*) e sono

venenatis morbis docuimus) habeant operationes: unumquodque enim est propter operationem propriam. Quanto vero plures, ac perfectiores edunt operationes, tanto illis plus caloris opus fuit. Cum autem nullum mistum corpus animali, praesertimque sanguineo perfectius sit, nec plures, ac perfectiores functiones sit sortitum, ideo natura illi liberaliorem caloris copiam fuit elargita».

<sup>392</sup> Ivi, cap. 16, p. 139: «ergo animam esse quid a nativo calore diversum, nulla ratione philosopho naturali poterit affirmari».

<sup>393</sup> Ivi, cap. 13, p. 113: «si anima esset natura quaedam a naturali calore distincta, absque dubio esset otiosa. Nec enim ullam haberet actionem».

<sup>394</sup> Ivi, cap.16, p. 141-142: «Si igitur in actionibus viventis nihil omnino est (ratiocinium, et alias ad intellectum attinentes operationes axcludimus) quod a calore naturali non administretur, vel, ut clarius, ac melius loquar, nihil plane est, quod non possit ad calorem naturalem reduci, quemadmodum fuse in superioribus capitibus probavimus, cur, quaeso, volumus, praeter hunc, aliam causam agentem inducere, et entia sine aliqua necessitate multiplicare, et otiosa ponere? Istud videtur mihi non philosophari, sed potius divinare, ac somnare».

in grado di provvedere mirabilmente a se stessi<sup>395</sup>. Non vi è quindi alcuna necessità di ammettere una facoltà intelligente o una sapienza naturale incompatibili in linea di principio con le proprietà del calore innato, come fanno gli aristotelici<sup>396</sup>. Naturalizzare le facoltà dell'anima significa, per Rudio, ridurne il carattere ideale, che presuppone un fine intenzionale, a quello materiale; non spiritualizzare la materia. In questo senso, quindi, Rudio percorre una strada inversa a quella seguita da Telesio; identificando le facoltà dell'anima sensitiva con quelle del calore naturale, infatti, non c'è margine per l'ipotesi che il calore possa essere dotato di una forma, sia pure molto elementare di sensibilità. Gli attributi propri degli animali più compiutamente sviluppati, tra cui il movimento, la sensibilità ed operazioni come l'immaginazione e la memoria, sono niente altro che effetti indiretti dell'attività del calore innato. L'unica intelligenza che Rudio ammette esplicitamente è quella di tipo cosmologico, che coincide con il motore-Dio della tradizione scolastica. Nell'universo, egli sottolinea, il principio causale superiore a quello del calore animale – ritenuto necessario sia dai platonici sia da Galeno con l'appellativo di *anima mundi*, ma rifiutato da Rudio come ipotesi assurda – si identifica con l'influsso della luce solare sulla terra<sup>397</sup>, un influsso la cui natura deve essere considerata tutt'altro che incorporea<sup>398</sup>. La rifrazione dei raggi solari attraverso specchi

<sup>395</sup> Ivi, cap. 11, p. 104; cap. 14, p. 127.

<sup>396</sup> Ivi, cap.12, pp. 107-108.

<sup>397</sup> Ivi, cap. 15, p. 137: «Concludendum igitur est, quod si per mundi animam lucis calorem per universum diffusum intelligamus, a veritatis tramite non ita recedimus: et tunc, ut superius ostensum est, possumus optimo iure affirmare, huiusmodi calorem a solis, coelestiumque corporum lumine promanantem una cum calore, vi aut in semine, aut in natura subsistit, coniunctum, corpora viventia effingere, et efformare facile posse. In stellarum enim lumine omnes formae inferiores, et sublunares in potentia continentur: ad actum autem perducuntur, cum calor huius luminis cum calore nativo copulatur». La teoria di Rudio ha molti punti in comune con quella di Avicenna, per la quale si rimanda a NARDI [1965], pp. 305-319.

<sup>398</sup> Ivi, cap. 15, p. 132.

concavi, infatti, rivela chiaramente come le tradizionali teorie aristoteliche, invocate per giustificare questo fenomeno e considerarlo un atto immateriale, siano incerte e contraddittorie<sup>399</sup>. In luogo di un'anima universale del mondo, dunque, agisce in questo senso per Rudio una causalità cosmologica del calore innato, sia in riferimento all'influsso corporeo della luce solare, sia in riferimento alla consecuzione dei movimenti e delle loro caratteristiche, tanto nei corpi celesti quanto in quelli terrestri, secondo una progressione che l'autore aveva già sostanzialmente delineato nel *De virtutibus et viciis cordis* (Venezia 1587)<sup>400</sup>.

Nel calore prodotto dalla luce dei corpi celesti – scrive Rudio – sono, in effetti, racchiuse in potenza tutte le forme dei corpi terrestri, e queste si traducono in atto quando il calore celeste si unisce con quello racchiuso nel seme:

Si deve quindi concludere che se per 'anima del mondo' intendiamo il calore della luce diffuso per l'universo, non ci allontaniamo così tanto dal sentiero della verità, e possiamo quindi a giusto titolo affermare – come abbiamo dimostrato poc'anzi – che questo tipo di calore che ha origine dalla luce del sole e da quella dei corpi celesti, congiunto alla forza del calore che risiede nel seme o nella natura, può facilmente produrre e dar forma a tutti i corpi viventi. Nella luce delle stelle, infatti, si trovano in potenza tutte le forme inferiori e sublunari che giungono all'atto quando il calore generato da questa luce si congiunge con il calore nativo. Dal momento, infatti, che questo calore ha origine da una luce che proviene da un corpo celeste mosso con moto circolare continuo dal principio stesso della vita e dell'intelligenza, <esso> è in grado di far nascere e costruire molti

<sup>399</sup> Ivi, cap 15, p.134: «Quamvis autem multi lumen incorporeum esse statuunt; tamen adeo inter se discrepant, ut nihil certi, et veri inde haurire valeamus». Per il passo sulla rifrazione degli specchi concavi si rimanda alla discussione già affrontata nel capitolo 2, n. 99.

<sup>400</sup> RUDIO [1587], lib. I, cap. 6, pp. 18v-19v.

esseri che il calore nativo degli esseri viventi, da solo, non sarebbe in grado di plasmare.<sup>401</sup>

Il calore celeste, quindi, si manifesta anch'esso quale strumento materiale dell'intelligenza divina<sup>402</sup>. Ma, ad eccezione di questa – che sembra comunque essere identica sia per l'uomo che per il suo creatore – non è richiesta per Rudio alcuna ulteriore forma di intervento provvido nella natura e, come più volte sottolineato, tutte le operazioni proprie dell'anima vegetativa (*generazione, nutrizione, accrescimento*) come di quella sensibile (*movimento, percezione, immaginazione, memoria*) si riducono ad effetti del calore animale, in quanto tra le piante e l'uomo si dispiega un *continuum* della generazione che non ammette gradi intermedi ed estranei a quelli puramente materiali<sup>403</sup>. Oltre che ad un'unità materiale, i due piani di intervento del calore innato si coordinano in base ad una precisa analogia, fondata sulla centralità del cuore, che viene dichiarata nel *De naturali atque morbosa cordis dispositione* (Venezia 1600), opera nel quale Rudio riprende l'antico e fortunatissimo esempio del cuore come sole del microcosmo e re di una città, dal quale si diffondono all'intero organismo calore,

<sup>401</sup> RUDIO [1611], cap. 15, p. 137-138: «Concludendum igitur est, quod si per mundi animam lucis calorem per universum diffusum intelligamus, a veritatis tramite non ita recedimus: et tunc, ut superius ostensum est, possumus optimo iure affirmare, huiusmodi calorem a solis, coelestiumque corporum lumine promanantem una cum calore vi aut in semine, aut in natura subsistit, coniunctum, corpora viventia effingere, et efformare facile posse. In stellarum enim lumine omnes formae inferiores, et sublunares in potentia continentur: ad actum autem perducuntur, cum calor huius luminis cum calore nativo copulatur. Cum enim calor hic a lumine promanet, et lumen a coelesti corpore fluat, quod ab ipso vivente, intelligenteque principio continuo circulari motu movetur, multa gignere et fabricare valet, quae solus nativus viventium calor efformare non valeret».

<sup>402</sup> Ivi, cap. 12, p. 145.

<sup>403</sup> Ivi, cap. 14, p. 125. Sugli effetti del calore innato sulla *phantasia*, Ivi, p. 128.

sangue e vita<sup>404</sup>. Come, dunque, i raggi solari unendosi al calore insito nella natura e nel seme danno origine alla vita, così il calore influente alimentato dal cuore, unendosi a quello del temperamento proprio di ogni parte del corpo, mantiene e conserva la vita il più a lungo possibile.

I processi di generazione, autoregolazione e conservazione della vita sono individuati da Rudio nella dinamica fisiologica delle opposizioni tra *calor innatus* e *calor igneus*. Il medico bellunese stabilisce poi un'importante differenza tra queste due tipologie di calore; il *calor innatus* è, infatti, di natura *umido-aerea*, mentre il *calor igneus* –vale a dire quello della fiamma – è di temperie *caldo-secca*.

Contrariamente alla tradizione galenica, Rudio non ritiene che il calore innato si nutra dell'umidità radicale, ma che questa concorra alla sua conservazione. Ciò che è fondamentale conservare nella vita animale, scrive Rudio, è il calore innato; ciò che invece è necessario evitare è il calore igneo, che consumando l'umido dissecca l'animale conducendolo a un progressivo avvizzimento. La forma organica compiuta è garantita dall'equilibrio che, in età matura, si stabilisce tra queste temperie contrarie. L'elevato calore innato presente nei giovani tende a consumare molta umidità e a disseccare l'organismo che, nel contrasto tra queste due componenti, ha continuo bisogno di essere alimentato da cibi umettanti. Quando, umido e secco si sono stabilizzati l'organismo raggiunge la sua forma definitiva, ma ben presto invecchia progressivamente, sino alla morte, per il sostituirsi della temperie secca a quella umida, e del calore igneo a quello innato<sup>405</sup>. Rudio si

<sup>404</sup> RUDIO [1600], *Proemium*, p. 14. Si tratta di una metafora che torna anche nel proemio del *De motu cordis* di William Harvey (Francoforte 1628), che di Rudio era stato allievo a Padova, ZECCHINELLI [1838], pp. 18-19, ma che era comunque molto diffusa nella letteratura medica.

<sup>405</sup> Rudio specifica che si tratta di una 'causa fisica', in quanto dal punto di vista metafisico sono il peccato originale e la volontà divina i veri limiti della vita umana, RUDIO [1611], cap. 25, pp. 191 e ssg.

studia di offrire anche un quadro generale [TABELLA 14] dei rapporti quantitativi tra le componenti umide e secche del calore.

Con la definizione dei rapporti di equilibrio fisiologico tra le varie *temperies*, si conclude la parte propriamente fisica del *Liber de anima* di Rudio. L'ultimo capitolo, infatti – che abbiamo già esaminato in precedenza – espone brevemente i caratteri dell'anima razionale, e prospetta la morte del corpo come conseguenza del peccato originale.

Riassumendo brevemente le principali linee guida del progetto di Rudio, questo sembra innestarsi nel solco delle riflessioni già promosse da Telesio sul rapporto di contiguità tra cosmologia e fisica in ambito specificamente biologico. Come Telesio, anche Rudio distingue un'anima razionale (che è divina, immortale e discesa dal cielo<sup>406</sup>), da una materiale costituita dal calore innato; ma nel caso di Rudio questo sembra essere un tratto di chiara ascendenza averroista, possibile eco tardiva del *De immortalitate animae* di Pomponazzi<sup>407</sup>.

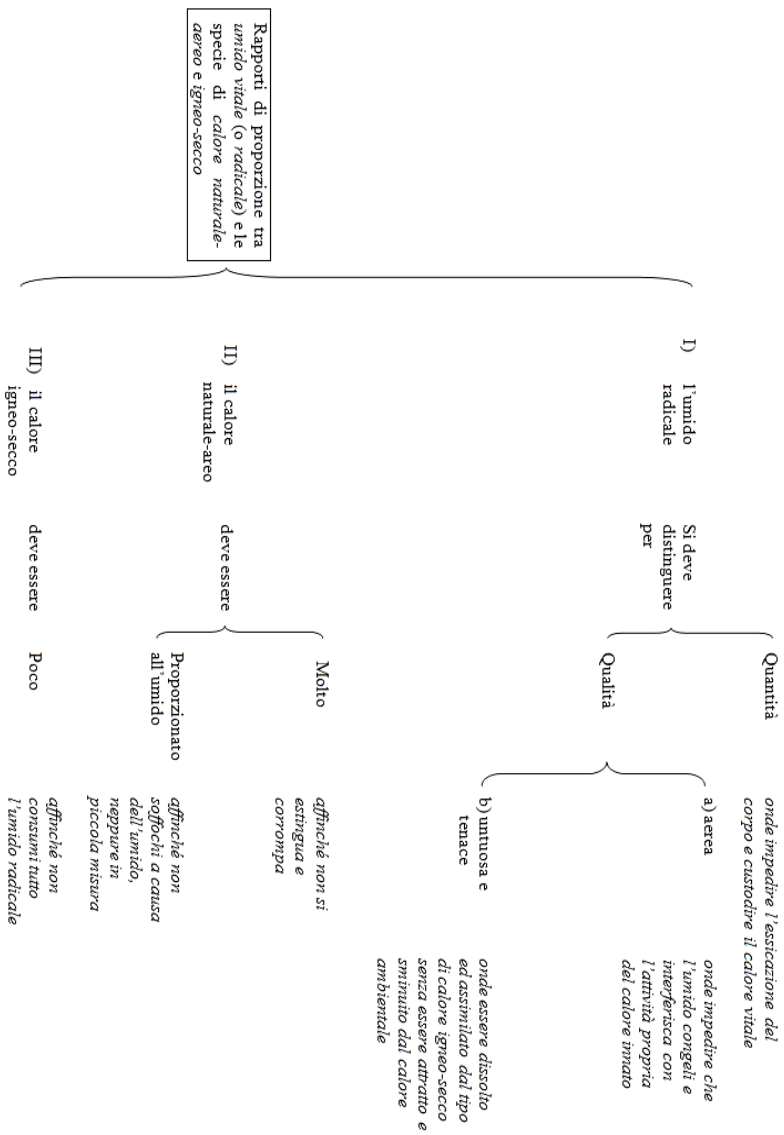
Proprio per questa derivazione averroista, Rudio ha minore esitazione di Telesio ad attribuire una totale materialità alle anime che egli definisce 'inferiori', e a negare sensibilità agli *spiritus* vitali; un tratto originale e costantemente ribadito nell'opera. L'impressione

<sup>406</sup> Ivi, cap. 10, p. 86: «Multa enim sunt, quae nos impellunt ad credendum innatum calorem cunctis viventibus pro anima (detracta semper rationali, quae divina est, et immortalis, et coelitus in hominem delapsa) sufficere posse».

<sup>407</sup> Non trattandosi di un aristotelico, o comunque non di un aristotelico ortodosso, resta piuttosto difficile chiarire se Rudio fosse averroista o alessandrista, egli, infatti, non entra nel merito delle discussioni relative all'intelletto agente. Le dichiarazioni del capitolo XXVIII del *Liber de anima*, sembrerebbero però andare nella direzione di un meditato averroismo. Sta di fatto, che l'insistenza di Rudio sui limiti metodologici della sua opera, e la riduzione delle cause aristoteliche a cause fisiche naturalmente operanti, avvicina questo autore a posizioni che già Pomponazzi aveva sostenuto ed accentuato, NARDI [1950], pp. 192.



TABELLA 14. Diagramma delle proporzioni tra *humidus* e *calor* da RUDIO [1611], cap. 27, pp. 206-207.



generale che si ricava dalla lettura del *Liber de anima*, è quella di un'opera che rappresenta un manifesto teorico della medicina razionale galenica, rivista e corretta alla luce tanto di una lettura del *De tremore, palpitatione, convulsione et rigore liber* quanto di un eclettismo generale, proprio del tardo aristotelismo. Per altro verso si tratta, però, anche di una revisione teorica e di una naturalizzazione, per così dire, dei principi della psicologia aristotelica, tentativo che appare tanto più evidente quanto più il concetto aristotelico di anima (*forma corporis*) viene ricondotto a quello di corpo omogeneo e quindi alla dinamica del calore e degli *spiritus* distribuiti dal cuore, secondo una progressione graduale di sviluppo dell'organismo, che connette senza soluzione di continuità l'uomo alle piante. In questo senso, nulla più delle argomentazioni iniziali esposte da Rudio può definire meglio il carattere e lo scopo del *Liber de anima*: il problema di stabilire se l'anima sia immortale, oppure, no, non è questione di scienza.

7.5 NOTE A MARGINE: LA CRITICA DI CESARE CREMONINI ALLA FISIOLOGIA DEL CALORE INNATO NELL' «APOLOGIA ARISTOTELIS DE CALIDO INNATO» (1626)<sup>408</sup>

Se Rudio intende limitarsi all'ambito delle trattazioni di fisica e medicina, Cesare Cremonini estende il campo della riflessione sull'anima sino a comprendere la metafisica per ristabilire il primato dell'immaterialità dell'anima quale forma del corpo organico e confutare, a tal fine, la teoria galenica dell'autonoma sussistenza del calore innato nel seme. Non è escluso che Cremonini avesse familiarità con lo scritto di Rudio e che il suo obiettivo polemico, prima ancora che l'*actoritas* di Galeno, fosse proprio il medico bellunese, conosciuto personalmente nei primi anni di docenza presso lo *Studium* di Padova.

<sup>408</sup> L'*Apologia* di Cremonini, ricade naturalmente al di fuori dei limiti coronologici che abbiamo stabilito per questo studio. Ciononostante, dedicheremo all'opera alcune riflessioni, data la continuità dei temi che essa manifesta con il *Liber de anima* di Rudio.

Lo scritto di Cesare Cremonini *Apologia dictorum Aristotelis de calido innato adversus Galenum* (Venezia 1626, riedito a Leida insieme ad altri testi nel 1634 con il titolo *De calido innato et semine pro Aristotele adversus Galenum*), ha come scopo quello di dimostrare l'impossibilità di individuare il calore innato quale *corpus primigenium* racchiuso nei semi maschile e femminile<sup>409</sup>. Come apertamente denunciato in seguito da Pompeo Caimo, l'intento dell'opera appare dichiaratamente polemico: più volte il filosofo centense accusa Galeno di immodestia e prolissità, redarguendolo per aver limitato la sua analisi esclusivamente all'uomo, piuttosto che abbracciare la natura nella sua totalità. Una motivazione utilizzata da Cremonini per negare valore alla tesi dell'assenza di calore innato nelle piante, così da estendere i processi vitali all'intero regno naturale<sup>410</sup>. Ma l'argomentazione di Cremonini, articolata in dodici *dictata* (o 'lezioni dettate'), ripercorre un po' tutta la casistica affrontata anche da Rudio. In primo luogo l'analisi viene circoscritta alla trattazione delle sole autorità di Aristotele, Galeno e Alberto Magno<sup>411</sup>. Secondariamente Cremonini sottolinea l'importanza del caldo e del freddo nei processi fisici primari:

<sup>409</sup> Sulla definizione di *corpus primigenium*, CREMONINI [1634], *Dictatum duodecimum*, p. 127. Occorre qui ricordare che, sebbene di assoluta rilevanza per il dibattito tardo-rinascimentale sul calore innato, l'opera di Cremonini era stata preceduta da trattazioni altrettanto importanti. Oltre che da quella del Rudio, che pure non esplicitava nel titolo il suo riferimento al calore innato, avevano scritto sul calore innato almeno altri tre autori, Joannes Argenterius nel *De somno et vigilia libri duo, in quibus continentur duae tractationes de calido nativo et de spiritibus* (Firenze 1556), Jean Riolan nel *Ad librum Fernellii de spiritu et calido innato. Ioannis Riolani commentarius*, (Parigi 1576) e Jakob Schegk nel *De plastica seminis facultate libri tres. Ejusdem de calido et humido natis liber unus. De primo sanguificationis instrumento liber unus*, (Strasburgo 1580). Un'analisi delle dottrine di Schegk è presente in HIRAI [2011], pp. 80-103.

<sup>410</sup> CREMONINI [1634], *Dictatum primum*, p. 10.

<sup>411</sup> Ivi, *Dictatum primum*, p. 8.

Si assuma, pertanto, che nella composizione del misto abbiano parte il caldo ed il freddo, come qualità agenti, l'umido ed il secco, come qualità passive. L'attività essenziale del freddo è quella di accorpare i corpi omogenei e quelli eterogenei, come qui Aristotele, ed il senso dimostra. Nel caso, infatti, che siano immerse nell'acqua delle piume, della paglia, dei pezzi di legno, del ferro o altre cose ancora, il freddo le accorpa tutte insieme nel ghiaccio. Invece, l'attività del caldo consiste nell'accorpare i corpi omogenei separandoli dai corpi eterogenei; in questo modo il fuoco fonde il legno in una fiamma, mentre separa il ferro che in esso è racchiuso.<sup>412</sup>

Il filosofo passa quindi a discutere le associazioni tra elementi, sollevando una serie di aporie sulla natura dei corpi misti e la loro prevalenza temperamentale. Egli sottolinea l'importanza che nell'associazione tra le diverse qualità, il freddo e soprattutto il caldo siano prevalenti; il che indica come nella composizione dei corpi misti sublunari queste qualità non possono restare inalterate.

La composizione finale – la *forma* del corpo misto – non dipende, dunque, dalle componenti elementari o dalle loro qualità, ma dalla forma che gli elementi assumono in atto<sup>413</sup>. Vi è dunque una netta presa di posizione nei confronti del quadro di consecuzione causale. Queste considerazioni, discusse in forma problematica nel *dictatum primum*, conducono Cremonini a stabilire un'equivalenza sostanziale tra calore temperamentale e calore innato, riducendo a discussione

<sup>412</sup> Ivi, *Dictatum secundum*, p. 18: «Accipiatur itaque, quod in misti compositione concurrunt calidum, et frigidum efficiendo; humidum, et siccum patiando. Effectio modo essentialis frigidi est congregatio homogeneorum; et heterogeneorum, ut ibi Philosophus, et sensus demonstrat. Si enim in aqua sint plumae, palea, ligna, ferrum, et alia, frigidum simul in glacie omnia congregat. Efficentia vero calidi consistit in congregatione homogeneorum segregando ad hunc finem eterogenea; sic ignis congregat lignum in unam flammam, separat autem ferrum, quod sit in illo».

<sup>413</sup> *Ibidem*.

puramente terminologica la distinzione tra *calore innato* e *calore influente*, stabilita da Rudio<sup>414</sup>:

Ma quel calore, dal quale tutte queste cose provengono, altro non è se non il calore del temperamento. Perciò il calore del temperamento è il calore innato.<sup>415</sup>

Il significato dell'operazione di Cremonini è piuttosto chiaro: annullata la distinzione tra calore temperamentale e calore innato, non rimane spazio per la natura di un calore elementare che informi e plasmi, come pretendeva Rudio, l'intero organismo<sup>416</sup>. La composizione delle qualità elementari implica sempre, di per se stessa, un atto ulteriore in cui trovare compimento, e tale è per Cremonini l'anima, che discrimina l'essenza dei corpi vivi da quella degli inerti<sup>417</sup>. Questo atto ulteriore, però non è così esterno da identificarsi con l'elemento etereo celeste. Tale tesi, scrive Cremonini, è diffusa soprattutto tra i chimici, i quali supponendo che sia necessario un atto ulteriore ed un elemento contenente la forma dei corpi misti, assumono a tale scopo la materia celeste<sup>418</sup>. Cremonini ha probabilmente in mente coloro che, come i paracelsiani, come Fernel e come Serveto, pongono lo pneuma e l'etere divino come elementi di continuità tra la sfera astrale e quella sublunare. Secondo costoro, addirittura, il cuore mostrerebbe una forma piramidale proprio in quanto formato dallo spirito celeste, la cui tendenza naturale rispetto ai luoghi naturali è sempre verso l'alto<sup>419</sup>.

<sup>414</sup> Ivi, *Dictatum quartum*, p. 38.

<sup>415</sup> Ivi, *Dictatum secundum*, p. 23: «Sed illud calidum, a quo omnia talia proveniunt, nihil aliud est, quam calidum temperamenti. Ergo calidum temperamenti est calidum innatum».

<sup>416</sup> Ivi, *Dictatum secundum*, pp. 21-22.

<sup>417</sup> Ivi, *Dictatum tertium*, p. 30.

<sup>418</sup> Ivi, *Dictatum sextum*, p. 58.

<sup>419</sup> Ivi, *Dictatum sextum*, pp. 59-60.

Tuttavia, aggiunge il filosofo, costoro sbagliano, poiché se non sono sufficienti gli elementi sublunari, neppure un elemento celeste può contenere la *mixis* degli elementi. Se una possibilità si può ammettere, questa consiste nel meccanismo causale dei cieli, che subordinano alla loro attività la realizzazione di tutti i corpi misti sublunari, ed in particolare nell'attività del sole e nell'influenza che esso esercita nel riscaldare l'aria ambiente. L'umidità radicale, il *gluten* – come lo chiama Cremonini – non è un corpo a sé stante e dunque il seme non racchiude in se stesso un calore tale da costituire la forma del corpo organico tutto.

Posto l'accento sull'umidità radicale, la discussione si concentra, non diversamente da Rudio, sulle caratteristiche della generazione animale e sulla priorità della parti. Come si ricorderà, per Galeno i *fundamenta vitae* appaiono più o meno simultaneamente, ma in essi il primo a manifestarsi distintamente è il fegato che, contenendo l'alimento ed il calore necessario allo sviluppo successivo, permette l'origine del cuore e dunque anche del cervello. Nel merito, Cremonini dichiara apertamente l'errore di Galeno consistente nello studio esclusivo del corpo umano e nel non aver saputo riconoscere il principio analogo al cuore anche nelle piante. La differenza tra animali e piante risiede unicamente nel fatto che, mentre nei primi il principio del calore è localizzato, nelle seconde è diffuso e generalizzato<sup>420</sup>. Demolita l'idea di un'autonoma sussistenza del calore come *corporea substantia ex prima concretione seminis*<sup>421</sup>, l'unica origine del calore può essere individuata nel cuore, che mantiene tutto intero il suo primato nella formazione delle parti; ipotesi che sarebbe confermata peraltro dalla stessa anatomia dell'uovo<sup>422</sup>.

<sup>420</sup> Ivi, *Dictatum quartum*, pp. 40-42.

<sup>421</sup> Ivi, *Dictatum decimum*, p. 106.

<sup>422</sup> Ivi, *Dictatum duodecimum*, pp. 126-127.

Negli ultimi due *dictata*, undicesimo e dodicesimo, Cremonini esplicita il suo obiettivo polemico: l'*Adversus Lycum* di Galeno. In questo scritto Galeno difende Ippocrate dalle accuse di Lyco, il quale sostiene che il calore innato è proporzionale a quello delle parti costituite; secondo Lyco si tratterebbe quindi di un calore strumentale, utilizzato dall'anima allo scopo di costituire tutte le parti del corpo organico. Con Ippocrate, invece, Galeno difende l'indipendenza del calore sotto forma di *corpus conglutinatum*, la cui presenza è maggiore e più intensa nei fanciulli che negli adulti, in quanto non direttamente proporzionata alle parti *adgeneratae*, ovvero generate in seguito al concepimento.

Più in generale, Cremonini sembra disposto a sposare la causa di Lyco solo allo scopo di ribadire l'unità del sinolo materia-forma, unità che, nel suo *De semine*, gli appare garantita dall'attività del seme maschile e dalla passività del *menstruus* femminile. Egli nega dunque validità alle indagini anatomiche (*omnes anatomici contendunt*, scrive), come quelle di Falloppia, Eustachi e dello stesso Acquapendente, volte a dimostrare la presenza di un apparato genitale femminile perfettamente formato, e dunque la presenza di un *semen* e di una *vis generativa* femminile. Come Zabarella prima di lui<sup>423</sup>, Cremonini ritiene generalizzazioni arbitrarie le ipotesi di Galeno e degli anatomici, ed opta decisamente per un'argomentazione a priori.

La natura del seme e la specificità della generazione animale sono dunque ricondotte da Cremonini entro l'alveo della psicologia aristotelica e sottratte al tentativo di naturalizzazione forzata, cui, per tramite della teoria del calore innato, si era approdati con la rivisitazione della fisiologia galenica condotta da Telesio e da Rudio e più tardi tentata, in polemica diretta con l'*Apologia Aristotelis*, da un altro galenista eccellente, l'udinese Pompeo Caimo.

<sup>423</sup> ZABARELLA [1597], *De partitione animae*, coll. 728-764.

7.6 SIGNIFICATO DELLA TEORIA DEL CALORE INNATO

Dalle sue origini classiche alle discussioni rinascimentali, la teoria del calore innato, vale a dire il problema di individuare il sostrato materiale dei processi vitali, ha rappresentato una questione importante in medicina ed una costante nelle scienze naturali<sup>424</sup>. La casistica classica additava, in tal senso, tre costituenti fondamentali degli organismi viventi, due materiali ed una qualitativa, non necessariamente tra loro in rapporto di mutua esclusione: *sanguis*, *pneuma* e *calore*. Se già in epoca remota tale alternativa venne risolta in favore del calore, ciò fu dovuto soprattutto al fatto che a livello di fenomenologia sensoriale – ovvero, nella maggior parte dei casi osservabili – il calore genera, conclude o comunque accompagna un processo di trasformazione della materia. La ‘teoria del calore innato’ consegue, dunque, ad una ben precisa dottrina della generazione

<sup>424</sup> Una breve ma efficace contestualizzazione della teoria del calore innato si può leggere in ONGARO [2000], pp. 94-100, il cui sviluppo storico si ha in MENDELSON [1964]. La riflessione sul calore sembra aver accompagnato l’intera storia del pensiero biologico e non stupisce vedere, ancora nell’Ottocento, uno scienziato e sperimentatore di vaglia come Claude Bernard dedicare alla questione le pagine celebri delle *Leçons sur la chaleur animale*, BERNARD [1876]. Nelle *Leçons* Bernard offre un quadro d’insieme dei fenomeni legati al calore animale estremamente chiaro ed efficace. Ciò che desta la massima considerazione, tuttavia, è il fatto che, sebbene a distanza di due secoli dagli autori che stiamo considerando e condividendo un quadro epistemologico legato al positivismo ed al determinismo della fisica classica, Bernard mostri di accogliere pressoché interamente le premesse poste nella biologia antica. Scrive, infatti, nell’introduzione delle *Leçons*: «De cette étude, entreprise au triple point de vue de la physiologie proprement dite, de la pathologie et de la thérapeutique, doit ressortir, d’une part, l’idée d’un lien indissoluble entre ces trois branches de la science médicale, et d’autre part, ce fait essentiel sur lequel j’ai bien souvent insisté, que dans tous les phénomènes physiologiques et pathologiques de la vie, dans toutes les actions thérapeutiques, c’est toujours à un agent d’ordre purement physique que nous aboutissons comme terme de nos analyses, et comme condition nécessaire de toutes les manifestations vitales, de quelque ordre qu’elles soient. C’est seulement de cette manière qu’il nous est possible de relier, par un déterminisme rigoureux, les faits physiologiques, pathologiques et thérapeutiques. La chaleur est une condition essentielle à la manifestation des phénomènes de la vie», BERNARD [1876], *Avant-propos*, pp. V-VI.



animale secondo cui il calore è all'origine di tutti i processi fisiologici. In uno sviluppo continuo che attiva e consegue alla cosiddetta *concoctio*, il *calore innato* permette al sangue di trasformarsi in sostanza spiritosa, vale a dire in pneuma psichico, attraverso la rete mirabile posta alla base del collo, e in *vis seminalis* attraverso il reticolo dei testicoli<sup>425</sup>. Sempre secondo Galeno ed i galenisti, tale calore si riscontrerebbe già nelle prime fasi di vita dell'embrione (συμφύτον θερμὸν o *calor innatus*) che lo riceve, parte dal grembo materno, parte dalla *vis* attiva dei semi paterno-materno.

Benché l'equivalenza *anima-calore* fosse tesi già nota ad Ippocrate e venisse ripresa in qualche modo anche dagli stoici, gli esegeti rinascimentali concentrano le proprie attenzioni su Galeno, poiché ad essa il pergameno aveva accordato il proprio *placet*. Sembra tuttavia che fosse proprio il Rinascimento ad averla riportata in auge, e che solo in via 'autorevole' i vari commentatori facessero riferimento alla medicina classica: né con Ippocrate, né con Galeno, infatti, questa teoria giunse mai a quel grado di elaborazione che è possibile riscontrare in Telesio, in Huarte o in Rudio.

Prima di concludere questa sezione dedicata alla discussione della natura e delle proprietà del calore innato, vale forse la pena soffermarsi con un po' più di attenzione sulla 'teoria del calore innato' per comprenderne tanto i motivi di opposizione, tanto le soluzioni alternative offerte alla tesi galenica.

A differenza di Aristotele, per cui il calore innato è sì associato alla *vis seminalis* del genitore (maschile), ma soprattutto all'attività del cuore, presso cui originariamente risiede (*ex corde parenti*), l'embriologia galenica evidenzia il ruolo del fegato come origine delle vene e, quindi, come fonte del nutrimento e deposito di una forma elementare di calore. Attraverso il sangue delle vene, il fegato dà origine dapprima al cuore e successivamente al cervello. Il sangue in effetti,

<sup>425</sup> GALENO, S, K IV; 555-556. Si veda, inoltre, SIEGEL [1968], pp. 224 e ssg.

argomenta Galeno, deriva da una trasformazione – da una *pépsis* – che avviene nel fegato prima che nel cuore. Perciò il cuore non potrà essere il primo organo a svilupparsi nell’embrione, giacché esso presuppone l’esistenza del sangue. Il problema dell’individuazione di questo organo originario, noto anche come problema del ‘primato delle parti’ (*de principatu partium*), è dunque risolto da Galeno individuando il fegato come vero e proprio laboratorio della trasformazione dell’alimento, sunto per mezzo delle vene ombelicali. A ben vedere, comunque, il primato del fegato sul cuore evidenzia nuovamente un primato della materia (il *ciò di cui*, il costituente) sulla forma (l’azione dell’organo e la sua *finalità*). Infatti, laddove in Aristotele l’attività e la forma, rappresentate dal cuore, costituiscono i veri protagonisti dell’embriogenesi, in Galeno sono le costituenti materiali delle attività ad avere la meglio – almeno dal *De foetuum formatione* in poi – e, dunque, il ruolo del fegato supera necessariamente per importanza quello del cuore. È interessante notare come tale risultato circa l’origine ed il primato delle parti non fosse unicamente una formulazione aprioristica, ma – in analogia con quanto avviene nelle opere psicologiche più tarde, ad iniziare proprio dal *Quod animi mores* – fosse invece il frutto di una riflessione matura da parte dello stesso Galeno, il cui atteggiamento, egli confessa, si era progressivamente portato da un’iniziale adesione alle tesi aristoteliche – evidente ancora nel *De semine* –, sino ad una valutazione indipendente dell’embriogenesi, basata sulle sole evidenze anatomiche guadagnate con il *De foetuum formatione*<sup>426</sup>. Di là delle valutazioni personali offerte da

<sup>426</sup> La conferma, scrive Galeno, deriverebbe dalla dissezione dei feti abortiti, i quali, intorno al trentesimo giorno dal concepimento, mostrano il fegato più grande in dimensione sia del cuore che del cervello; cfr. GALENO, *FF*, K IV; 662, 16- 663, 7: «ἐν γε μὴν ταῖς ὑπὲρ τὰς τριάκονθ’ ἡμέρας τῶν ἐμβρύων ἐκτρόσεσιν ἐγγύς ἀλλήλων σαφῶς φαίνεται τὰ τρία ταῦτα τοῦ ζώου μόρια, τὸ θ’ ἥπαρ καὶ ἡ καρδία καὶ ὁ ἐγκέφαλος, μείζον μὲν ἀμφοῖν τῶν ἐτέρων τὸ ἥπαρ, ἀπολειπόμενα δ’ αὐτοῦ πάμπλου κατὰ μέγεθος ἡ τε καρδία καὶ ὁ ἐγκέφαλος». A queste osservazioni Galeno aveva fatto precedere l’ammonimento ormai consueto, ricordato anche da Giovanni Maria Nardi,

Galeno, la centralità del fegato nella genesi naturale sembra assumere un peso significativo in sede teorica, ponendo le premesse per quell'accentuazione progressiva delle componenti (l'alimento, il sangue) sulle funzioni organiche e per quella valorizzazione autonoma delle proprietà elementari, grazie alle quali la materia si organizza (i temperamenti, il calore naturale) che distinguono nettamente la concezione galenica da quella aristotelica che in esse, e nel calore in particolare, vede unicamente delle qualità o accidenti della materia. Questa polarizzazione emerge chiaramente nel *Commentarius singularis* di Giovanni Battista Persona, oggetto della nostra analisi nel capitolo seguente.

Tuttavia, anche in un sistema che privilegia le costituenti materiali, l'esigenza di un'attività originaria, di *virtutes o facultates* che organizzino la materia, appare irriducibile. A tale scopo, tuttavia, non sono adatti né il nutrimento in quanto tale, poiché rappresenta il materiale grezzo della *concoctio*, né il sangue, che ne è il risultato; questa attività, dunque, deve essere individuata in una proprietà intrinseca alla materia vivente, il calore. In questo modo, da qualità elementare della materia, il calore tende a sostanzializzarsi, costituendosi come il vero comun denominatore delle facoltà naturali, la cui potenzialità, trasmettendosi dal seme all'embrione sino alle componenti materiali e strutturali dell'organismo, rappresenta l'invariante fondamentale delle differenti condizioni materiali in cui esso si

sulla necessità di ammettere come prove decisive nell'ambito della fisiologia solo quelle provenienti dalla dissezione anatomica: «Intorno alla formazione del feto si son messi a scrivere anche i filosofi, senza arrecare alle loro asserzioni alcuna conferma tratta dalla dissezione. Non fa quindi meraviglia se si sono scostati dal vero e discutono tra loro. E, in verità, se anche a chi con ogni diligenza ha compiuto dissezioni di corpi molte cose sono rimaste celate, tanto più è da credere che si siano ingannati coloro che fecero proprie delle opinioni senza cercarne conferma per mezzo della dissezione», Ibidem, 652, 1-8, cit. in NARDI [1938], p. 102.

manifesta. Non si tratta, dunque, di un calore astratto e metafisico, ma di un *corpus conglutinatum*, come contestato da Cremonini<sup>427</sup>.

Poiché il *calore innato*, o *nativo* è un attivante di tutti gli altri processi, e poiché le strutture e gli organi del costituendo embrione sono tra loro differenti, il calore stesso presenterà diversi stati, o temperamenti, da quello più attivo (caldo-umido) sino a quello meno attivo o privativo (freddo-secco). Secondo la fisiologia galenica, dunque, parlare di temperamenti, ovvero di gradi del calore, o di *calore temperato* (*calor attemperatus*), vale a dire di un calore che ad un certo punto coincide con le condizioni temperamentali delle diverse parti dell'organismo, è dire la medesima cosa<sup>428</sup>. Non a caso, perciò, Nicholas de Nancel ed Eustachio Rudio ribadiscano, sia pure da posizioni diverse, questa identità pressoché con gli stessi argomenti.

Va sottolineato, infine, come la 'teoria del calore innato' fungesse anche da efficace risposta materialistica al controverso problema dell'animazione del feto che esclude, per quanto possibile, qualsiasi intervento soprannaturale, le cui dinamiche (*immigratio, emigratio*) già Galeno aveva stigmatizzato con decisione.

<sup>427</sup> SIEGEL [1968], p. 166: «To Galen this *thermon symphyton*, the indwelling or natural heat, is not supernatural nor does it exist in any form before the individual life».

<sup>428</sup> Ancora Siegel, SIEGEL [1968], p. 167, nota come: «Galen understood that physiological heat production can be both the cause and effect of higher metabolic activity. He observed that increased temperature of the body will accelerate the actions of all digestive and metabolic organs, but mainly in the heart. He noticed also that food and drugs are metabolized more rapidly when the body gets warmer; he pointed out the reciprocal relationship between temperature and combustion; he stated that heat is the result of metabolism in the various organs, but that these metabolic processes are stimulated further by the heat which the heart send forward with the arterial blood toward the peripheral organs».

## CAPITOLO OTTAVO

### *Materia cerebri*

La sede dell'anima  
tra passioni, patologie e 'luoghi affetti'

Se vi è un momento della vita umana in cui è dato sondare in tutta la sua preoccupante evidenza la precarietà di ciò che chiamiamo salute, questo è senza dubbio la malattia. Il timore della malattia può essere esorcizzato in diversi modi, ma è soprattutto attraverso di essa che si sperimenta la presenza del corpo. È vero, infatti, che la lesione di un organo indica la funzione cui esso presiede e che le disfunzioni del corpo sono *anche* disturbi dell'individuo che ne è affetto. Ma se generalmente ad essere curato è il corpo, nel caso in cui una simile preoccupazione investa un organo come il cervello, il rapporto soggetto-corpo rischia di diventare inquietante, nella misura, almeno, in cui questo organo, deputato a svolgere operazioni che caratterizzano l'individuo e la sua personalità, non sembra rappresentare *anche* il soggetto, ma rivendica, e prepotentemente, la dignità di 'soggetto' es-

so stesso<sup>429</sup>. È allora che la mania, il delirio, le sindromi febbrili e le turbe del comportamento cessano di essere pure e semplici ‘malattie del corpo’ per diventare a tutti gli effetti ‘malattie dell’anima’.

Se la malattia poi si manifesta attraverso un complesso di sintomi visibili (*signa*), ed appare determinata dall’appartenenza ad un sostrato organico (*locus affectus*), ben presto oggetto d’indagine dell’anatomia cerebrale, le patologie dell’anima sembrano nel loro complesso appartenere tutte ad un genere specifico di malattia, quello dell’invisibile. Esse, in effetti, coinvolgono l’ambito stesso della conoscenza del mondo, della percezione e del sé, determinando uno stravolgimento di cui per lo più sono gli altri a prendere coscienza al posto del soggetto. L’operazione, dunque, di descrivere l’anima non come soggetto ma come oggetto e di delimitarne, attraverso lo spettro della malattia psichica, l’appartenenza ad uno o più *loci* del corpo poteva apparire – e di fatto tale venne considerata – operazione priva di senso. A ben vedere, tuttavia, nell’ambito della malattia mentale sono ancora una volta due ambiti noti ad essere in competizione, quelli dell’ ‘interno’ e dell’ ‘esterno’. Trattandosi quindi di un ambito di declinazione del ben noto rapporto fisiognomico, gli attributi dell’esterno si mutano in quelli dell’interno e viceversa: avviene quindi che la *mens*, immateriale ed astratta, riceve, come il corpo e gli

<sup>429</sup> Questo, nonostante il cervello non sia mai stato nella tradizione antica un luogo simbolico del corpo. Tale valenza simbolica spettò semmai al cuore che, nella religione come nella filosofia, venne considerato il centro ‘per eccellenza’ della vita psichica ed emotiva. Sebbene contro il primato simbolico e fisiologico del cuore avesse già lottato Galeno nel *De placitis Hippocratis et Platonis* (GALENO, *PHP*, lib. II, cap. 2, K V; 215 e ssg., in cui vengono rigettate le argomentazioni avanzate da Crisippo sulla naturale gestualità connessa alla parola *egō*), fu in gran parte tra la fine del XVI secolo e l’inizio del XVII che questa simbolicità naturale cedette gradualmente il passo alla centralità del cervello. Tuttavia, anche nelle rappresentazioni anatomiche tardo-rinascimentali, il cervello non acquistò una propria simbolicità, ma mantenne piuttosto, come scrive Scott Manning-Stevens, una sua cruda ‘fattualità’, MANNING-STEVENS [1997], pp. 275-278.

organi esterni da cui ottiene le prime elaborazioni sensoriali, una propria localizzazione nel corpo, divenendo un luogo, o meglio, un 'luogo di luoghi'. Un esempio emblematico è ancora una volta quello fornito da Francesco Piccolomini, per il quale lo slittamento semantico tra *anima rationalis* e *mens* risulta particolarmente significativo<sup>430</sup>. Sebbene sia necessario precisare che ad essere localizzato in Piccolomini sia sempre e soltanto lo strumento corporeo con cui opera la mente, l'identificazione della stessa *mens* come 'luogo di luoghi' apre la strada, in linea di principio, a successivi e più ambigui slittamenti semantici tra anima e corpo, e quindi tra *mens* e *materia*. *Locus*, *sedes*, *pars*, *membrum* seguiti da tutta la casistica legata alle *species morborum* divengono così attributi che interessano anche la sostanza astratta della mente, la quale trova sempre più la sua collocazione stabile all'interno del cervello.

Era stato Galeno, in epoca classica, il primo a dimostrare con sufficiente chiarezza che la totalità delle operazioni di senso e di moto sono localizzate nel corpo cavo dell'encefalo, e con la riscoperta del *De placitis Hippocratis et Platonis*, in cui tali dimostrazioni sono contenute, questo interesse trascorse anche al Rinascimento.

Ad iniziare in effetti da Fernel, per proseguire poi con l'opera dello svizzero Felix Plater (1536-1614), il Cinquecento conobbe un'attenzione via via crescente per il cervello, la sua struttura e le sue funzioni, che a partire da Leonardo si tradusse anche in acquisizioni teoriche ed innovazioni tecniche. Se il quadro di riferimento per la fisiopatologia era costituito ancora dalla medicina galenica, in ambito neuro-anatomico le scoperte più interessanti dopo quelle di Vesalio furono del bolognese Costanzo Varolio (1543-1575) che, nella lettera a Gerolamo Mercuriale sulla dissezione dei nervi ottici (*De dissectione nervis opticis*, 1573), introdusse il metodo dell'anatomia cerebrale

<sup>430</sup> PICCOLOMINI [1628], p. 1708.

dalla base verso l'alto e descrisse alcune strutture tra cui il ponte (*pons Varolii*), i *crura cerebri* e la valvola ileo-ciecale. Di fatto, l'interesse anatomico rinascimentale traduceva in pratica gli interrogativi di Galeno circa la reale natura e funzione dell'anima razionale, sino ad allora identificata dai medici con lo *spiritus animalis*, racchiuso nei ventricoli cerebrali<sup>431</sup>. In effetti, la natura aerea dello *spiritus* e la fisiologia umorale ad esso correlata, parvero in linea di principio risolvere il problema della localizzazione delle funzioni psichiche, in quanto, come strumento e mediatore, esso apparteneva più all'ambito delle sostanze invisibili ma reali, che non a quello delle visibili e materiali<sup>432</sup>. Galeno stesso nel *De placitis* aveva lasciato aperta la possibilità che lo *spiritus animalis* potesse considerarsi come sostanza dell'anima o come suo primo strumento; egli infatti aveva osservato che, se vengono lesi i ventricoli cerebrali, l'animale perde immediatamente i sensi, rimanendo intorpidito, mentre quando i lembi delle pareti cerebrali vengono ricomposti, l'interruzione delle funzioni vitali cessa, e l'animale riacquista sensibilità<sup>433</sup>.

L'effettivo rilievo di questi esperimenti ed il loro significato venne discusso durante tutta la seconda metà del XVI secolo con esiti

<sup>431</sup> WALKER [1984], p. 224: «As for the human soul, medical spirits are closely linked with three important developments. First, the traditional medical theory that animal spirits perform, or are the first instrument of the soul in performing, such psychic functions as appetite, common sense and imagination, that men have in common with animals, tends to confine the function of the incorporeal soul to abstract reasoning, that which differentiates men from animals».

<sup>432</sup> RUDIO [1611], cap. 6, p. 60: «Quemadmodum enim anima sui natura incorporea, spiritu ipso, et tenuissima substantia mediante, crassiori annectitur corpori; ita tenuissimus spiritus, qui animae subiectum est, et instrumentum, non potest nobis consociari, et corporibus nostris adhaerescere, nisi mollissima substantia corporea, quale cerebrum est, mediante. Quae enim crassitie, et tenuitate inter se valde dissident, tuto absque medio uniri, et invicem unita conservari nullo modo possunt». Sul tema dello spirito come mediatore, WALKER [1984], pp. 228-229.

<sup>433</sup> GALENO, *PHP*, lib. VII, cap. 3, K V; 605, 14-606, 15.



differenti; l'intera questione prese il nome di *quaestio de sede animae* e, come tale, trovò posto all'interno delle *quaestiones in librum De anima Aristotelis*, avendo il suo maggiore centro di diffusione a Padova. Riassunta brevemente, la questione verteva sullo statuto policentrico della fisiologia galenica (con la celebre tripartizione dell'anima in fegato, cuore e cervello), nonché sulla possibilità che i diversi principi psichici, in quanto funzioni del corpo, fossero suscettibili di un'ulteriore divisione in sostrati e, dunque, in *loci anatomici*. Nel tentativo di determinare l'ordine delle passioni ed i luoghi in cui si producevano, alla questione, come ebbe a dichiarare Nancel, si interessarono dapprima i filosofi, quindi i medici, attraverso lo spettro della patologia mentale<sup>434</sup>.

Messa da parte per il momento la questione relativa alla localizzazione delle anime vegetale e sensibile, di cui ci siamo in gran parte occupati nel capitolo precedente, concentreremo la nostra analisi sulla possibilità di localizzare l'anima razionale, problema che nel *Quod animi mores* gioca un ruolo centrale e muove dalla possibile localizzazione delle aree del corpo interessate da patologie particolari, in questo caso cerebrali.

#### 8.1 «SENSI ESTERNI» E «SENSI INTERNI»

Maturato in concomitanza con le *quaestiones* promosse dalla lettura del *De anima*, il problema della localizzazione delle funzioni dell'anima razionale prese corpo in un primo momento nell'ambito della celebre distinzione scolastica tra sensi esterni e sensi interni. Nel quadro della psicologia aristotelico-scolastica le funzioni psichiche sono considerate ancora facoltà di senso, sebbene più astratte ed elaborate, per cui, se è di diritto aperta la strada alla tesi localizzazio-

<sup>434</sup> NANCEL [1587<sup>b</sup>], pp. 69r-v.

nista per i sensi esterni (*visus, tactus, gustus, auditus, odoratus*), che appartengono tutti a qualche struttura corporea chiaramente identificabile, sembra esserlo di fatto, anche ai sensi interni, in quanto facoltà sensoriali modificate (*phantasia, cogitatio, memoria*).

La descrizione classica di questa continuità tra esterno ed interno è fornita da Lodovico Dolce (1508-1568) nel trattato *Somma di tutta la filosofia d'Aristotele* (Venezia 1565), dove si legge che

il senso comune è potenza sensitiva interiore, la quale apprende la spetie de' sensibili a lei mandati, che si dimostrano a i sensi particolari, cioè esteriori, e le appresenta alla fantasia. Il suo oggetto è qualunque passibile e sensibile qualità: cioè qualità del tatto, colore, suono, sapore, e odore. Le specie delle qualità ritratte e moltiplicate, sono mandate per i sensi esteriori, come per sistole e canali, al cervello, ove è il senso comune e il ventricolo dinanzi del cervello: al cui cervello i Medici danno tre cellette, ovvero ventricoli, o picciole pelli capaci. Il qual ventricolo dinanzi ha humidità maggiore: onde è acconcio a ricever qualunque spetie, come la cera più agevolmente riceve le forme; quando è più tenera.<sup>435</sup>

Dolce, che ne fornisce una rappresentazione [Fig. 14], dichiara anche il numero delle potenze interiori, o sensi interni, che sono a) *il senso comune*, b) *la fantasia* e c) *la memoria*, ma sul numero ed il nome egli ammette che vi siano discordanze tra i vari autori.

In quanto facoltà collocate nel cervello, i sensi interni hanno una posizione all'interno dei ventricoli e la loro attività richiede un sostrato materiale simile a quello della cera, costituito dalla struttura

<sup>435</sup> DOLCE [1565], lib. II, *parte quarta, Del senso comune, del suo oggetto, e dell'organo*, cc. 69r-v.



Figura 14

LODOVICO DOLCE

*Somma di tutta la filosofia d'Aristotele* (Venezia ca.1565)

Distribuzione dei sensi esterni ed interni

del nervo, che risulta molle nel corpo dell'encefalo, onde accogliere più facilmente le impressioni esterne, e più dura nella parte immedia-

tamente adiacente la spina dorsale, onde trasmettere gli impulsi del movimento agli organi dotati di moto volontario<sup>436</sup>.

Nella descrizione fornita da Dolce è assente una trattazione della facoltà dell'intelletto (*cogitativa*) e di quella del giudizio (*aestimativa*) – sebbene entrambe compaiano nello schema della Fig. 14 – poiché esse per un aristotelico rappresentano funzioni dell'intelletto, ed in quanto tali non ammettono una dipendenza diretta dal sostrato materiale. Ciò, tuttavia, non significa che lo strumento con il quale tali funzioni operano – ovvero il temperamento della parte – non sia esso stesso localizzabile. La materialità delle facoltà *cogitativa* ed *aestimativa*, è però recuperata in altra maniera nell'ambito della tradizione galenica in cui, a partire da Huarte, l'intelletto è dichiarato potenza organica.

Il *trait d'union* tra esterno ed interno è infatti ribadito ancora una volta da Huarte, il quale nota come una analisi dei sensi interni sia possibile solamente per il tramite di quelli esterni<sup>437</sup>. Ma, in ambito fisiognomico, la conformazione esterna gioca un ruolo ancora più importante rispetto all'interno ed è in questo senso che Huarte riproduce la lezione galenica dell'*Ars medica*, onde ancorare le capacità mentali alla volumetria cranica<sup>438</sup>:

Quattro condizioni dee havere il cervello, perche l'anima rationale possa con esso far commodamente l'opere, che sono dell'intelletto, et della prudenza. La prima è, buona compositione: la seconda, che le sue parti sieno bene unite: la terza, che 'l caldo non ecceda il freddo, né l'humido il

<sup>436</sup> Per la storia della localizzazione cerebrale delle facoltà mentali si rimanda al contributo ormai classico di Walter Pagel, PAGEL [1958]. Un campionario iconografico ed una bibliografia aggiornata sull'argomento si possono leggere invece in CLARKE-DEWHURST [1996], in particolare, capp. 3-6, pp. 8-73; *appendix I*, pp. 177 e ssg..

<sup>437</sup> HUARTE [1575], cap. 5, f. 61v.

<sup>438</sup> GALENO, *AM*, cap. VI, K I; 320, 15-321, 4.

secco: la quarta, che la sostanza sia composta di parti sottili, et molto delicate. Nella buona compositione si contengono altre quattro cose. La prima è, buona figura: la seconda, quantità sofficiente: la terza, che nel cervello sieno i quattro ventricoli distinti, et separati, ciascuno posto nel seggio, et luogo suo: quarta, che la capacità di questi non sia maggiore, né minore di quel, che conviene all'opere sue. Cava Galeno la buona figura del cervello da la consideratione esteriore, che è la forma, et dispositione della testa: la quale dice, che sarebbe tale, qual conviene, che la sia prendendo una palla di cera in forma rotonda perfetta, et premendola leggermente da i lati, resterebbe a questo modo la fronte, et la collottola con un poco di gobba: onde ne segue, che l'huomo, il quale ha la fronte molto piana, et la collottola piatta, non ha il cervello con quella figura, che si ricerca all'ingegno, et habilità.<sup>439</sup>

Huarte prosegue in questo modo una descrizione fisiognomica che dalla volumetria cranica conduce a discriminare le capacità cerebrali dell'uomo da quelle degli animali e, quindi, dell'uomo dotato di ingegno da quello che ne è privo. Ma per quello che riguarda struttura e funzioni cerebrali, Huarte è cosciente degli insuccessi della neuroanatomia dei suoi tempi e confessa di non poter contare su nozioni certe in fatto di utilità e funzione dei singoli ventricoli cerebrali<sup>440</sup>. Ciò tuttavia non gli avrebbe impedito, come non lo avrebbe impedito più tardi a Rudio, di ricondurre a disfunzioni dei ventricoli cerebrali alcune malattie gravemente invalidanti – come l'emiplegia – in cui, a suo dire, uno dei ventricoli rimane inattivo, causando la perdita pressoché totale della facoltà razionale<sup>441</sup>.

Casi come quello riportato da Huarte non erano in realtà infrequenti e le autopsie *post mortem* permettevano spesso al medico di studiare le connessioni tra segni e luoghi affetti, ovvero tra

<sup>439</sup> HUARTE [1582], cap. V, pp. 27-28.

<sup>440</sup> HUARTE [1575], cap. 5, f. 62v e ssg.

<sup>441</sup> Ivi, ff. 65r-v.

sintomatologia clinica ed anatomia. Sebbene la spiegazione delle deficienze psichiche quali il cretinismo sia il più delle volte ricondotta a cause ambientali e dietetiche<sup>442</sup>, non mancano descrizioni di dissezioni volte direttamente ad accertare la natura della disfunzione psichica; è questo il caso di holoprosencefalia (o arinencefalia) descritto da Rudio quale esempio di deficienza sensoriale legata alla mancanza del nervo olfattivo<sup>443</sup>.

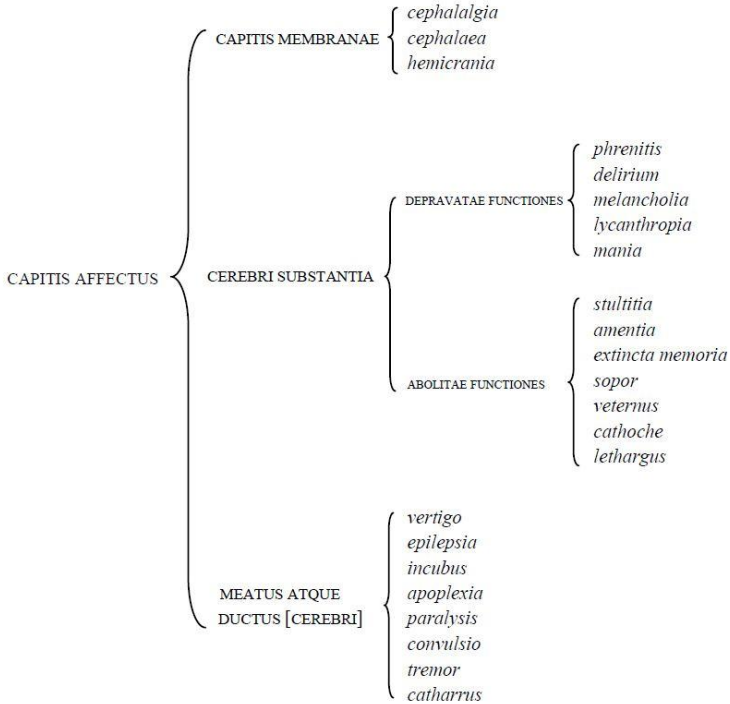
In ogni caso, se in merito alla genesi delle malattie mentali, o comunque di tipo nervoso, esisteva tra i medici un generale accordo fondato sulla teoria umorale, la discussione si faceva molto più complessa in merito al reale coinvolgimento di alcune aree cerebrali che si ritenevano interessate in questa o quella patologia. Ad esempio, sebbene Fernel distinguisse i sintomi del capo in base alla parte interessata [TABELLA 15], in casi come la malinconia egli negava uno specifico interessamento di una delle aree cerebrali, ritenendo che ad essere interessato fosse, piuttosto, l'intero corpo dell'encefalo<sup>444</sup>.

<sup>442</sup> Un esempio indicativo si trova nell'*Ars Medica* di Rudio, nella quale l'autore riferisce di un'esperienza avuta in Tirolo su una forma di cretinismo dovuta a cattiva alimentazione, RUDIO [1608], lib. I, cap. 6, p. 52: «Unde dum ego regionem quandam in Tiroli comitatu, sub Episcopi Gurgensis ditione, peragrarem, amentium, stultorum, fatuorumque frequentissimum numerum admirabat; sed, ubi aeris frigiditatem et humiditatem contemplatus sum, nec non aquarum cruditatem ex maximo bociorum gutturis proventu deprehendi, ab incolisque audivi regionem maxima vini penuria laborare, et homines illos pane cum seminibus papaveris confecto assiduo vesci, omnis prorsus cessavit admiratio».

<sup>443</sup> Il caso è descritto come esempio di anosmia in SCHNEIDER [1655], p. 518. Schneider cita direttamente l'esperienza di Rudio; ignoro, tuttavia, quale delle opere del bellunese avesse presente, dato che non ne cita alcuna. I riferimenti al *De usu totius corporis humani* (Venezia, 1588) indicati da CLOQUET [1821], p. 318, e più recentemente da LAUB-PROLO-WHITTLESEY-BUNCKE [1970], p. 20 sono infatti entrambi errati.

<sup>444</sup> FERNEL [1607<sup>b</sup>], lib. V, capp. 1 e 2, pp. 514-517. Della stessa opinione sembra fosse anche Francisco Vallés, BARONA [1993], p. 213.

TABELLA 15. Schema dei sintomi e delle disfunzioni che interessano il capo e i ventricoli cerebrali, (FERNEL [1607], lib. V, cap. 1, p. 514).



Dello stesso avviso saranno anche medici come Nancel e Persona, che argomenteranno entrambi contro la localizzazione delle funzioni cerebrali e dei reattivi temperamenti. Ma la dottrina della localizzazione scontava anzitutto una deficienza di carattere empirico-osservativo relativamente alla possibilità di definire la fisiologia e le caratteristiche anatomiche del cervello.

8.2 FORMA, STRUTTURA E FUNZIONE DEL CORPO CEREBRALE

Un buon esempio di ciò che nel tardo Cinquecento poteva essere ritenuto dottrina corrente quanto a struttura e funzioni cerebrali è quello offerto da Eustachio Rudio, nel sesto capitolo del *Liber de anima*, in cui viene descritta la struttura e le caratteristiche generali del cervello. Scrive Rudio:

Risulta poi evidente che l'attività animale è una funzione che riguarda il capo, tanto nel caso che tale <funzione> sia direttiva – come ad esempio la funzione di ragionare, ricordare ed immaginare –, quanto nel caso che <questa funzione> sia di senso o di moto. [...] Sebbene, dunque, – come abbiamo detto – nella loro integrità e completezza le operazioni di questo tipo dipendano dal capo, considerato nella sua totalità come parte organica, nondimeno la parte principale in virtù della quale le predette funzioni si manifestano è il cervello stesso. Le parti restanti, infatti, servono a questa parte in quel triplice modo che abbiamo già dichiarato: ad esempio, le membrane, il cranio e le parti circostanti sono costituite a scopo protettivo, le vene e le arterie sparse per la sostanza del cervello – dal momento che distribuiscono materia nutritiva, ossia spirito, e vita – concorrono in qualità di *cause senza cui non* (giacché senza vita non è certamente possibile svolgere alcuna azione), mentre il gran numero di arterie, avendo lo scopo di somministrare lo spirito in modo più abbondante, contribuisce ad un migliore svolgimento dell'attività: parimenti, il plesso coroideo e quel mirabile intreccio reticolare hanno lo scopo di meglio dirigere le azioni da svolgere.<sup>445</sup>

<sup>445</sup> RUDIO [1611], cap. 6, p. 57: «Clarissimus est autem capitis actionem animale functionem esse, sive ea sit reatrix, qualis est rationatrix, memoratrix, et imaginatrix, sive sentiens, sive movens. [...] Quamvis igitur integrae, ac perfectae huiuscemodi operationes fiant ob capite, uti diximus, accepto, tanquam a toto membro organico, nihilominus pars principalis, cuius merito iam dictae functiones obeuntur, est ipsum cerebrum. Nam reliquae partes huic famulantur triplici illo modo iam declarato: exempli causa, membranae, cranium, et partes circumpositae pro custodia habentur[,] venae et arteriae per cerebri substantiam disseminatae, quia nutritionis materiam, spiritum, et vitam deferunt, concurrunt ut causae sine quibus non, quia sine vita nulla



Dopo averne dichiarato l'*usus*, Rudio passa quindi a definirne la fisiologia:

Come ci insegna Galeno [*De temperamentis*, lib. II, cap. 3], in relazione alla cute ed alle parti temperate dell'uomo, il cervello è per sua natura esangue, freddo e più umido della cute stessa, quasi soprattutto la parte anteriore, che presenta un temperamento più umido che freddo. [...] Ora <il cervello> è stato creato come <organo> di gran lunga più umido, e conseguentemente più molle, ed ha assunto consistenza di sostanza porosa, simile a quella di una spugna, per costituire il sostrato appropriato ed il ricettacolo degli spiriti più leggeri, definiti concordemente da tutti <spiriti> animali. Come infatti l'anima, che per sua natura è incorporea, è congiunta al corpo, che è più pesante, per mezzo dello spirito stesso e della sostanza leggerissima, allo stesso modo lo spirito <che> è leggerissimo, <ed> è sostrato e strumento dell'anima, non può essere congiunto a noi ed aderire ai nostri corpi se non mediante una sostanza corporea assai molle, come il cervello. In effetti, queste due qualità, pesantezza e leggerezza, sono tra loro talmente incompatibili che senza un reciproco mezzo non possono in alcun modo unirsi l'una all'altra conservandosi tali. Ora il cervello è più umido e molle nella parte anteriore, mentre nella parte posteriore è meno molle e più compatto, poiché la <parte> anteriore è addetta alle sensazioni, al discorso ed all'immaginazione, mentre la posteriore è soprattutto addetta al movimento ed alla memoria. Allo stesso modo poi che il senso consiste nel subire qualcosa – <operazione> cui, come ricaviamo da Galeno [*De usu partium*, lib. I, cap. 10], contribuisce soprattutto la mollezza –, così il movimento – la cui natura consiste nell'eseguire qualcosa – richiede una sostanza più forte: parimenti, anche la facoltà che ci permette di ricordare ha bisogno di una sostanza più forte e di una struttura meno fluida per conservare in modo più agevole e duraturo immagini, simulacri e

prorsus actio fieri potest; et arteriarum ingens numerus cum copiosiore spiritum subministraret, ad melius actionem edendam conducit: plexus choroides, et reticularis illa textura admirabilis ad melius pariter edendam animalem functionem dirigitur».

concetti, ed impedire che facilmente si dileguino. Ora, dal momento che abbiamo ricordato la mollezza che deriva dall'umidità <propria> del cervello, delle proprietà che necessariamente derivano dal temperamento (o che, piuttosto, da esso emergono ed hanno origine), resta da accennare al colore del cervello. Esso è completamente bianco, onde produrre la maggior purezza, chiarezza e splendore degli spiriti animali.<sup>446</sup>

Dopo aver accennato all'alterazione cromatica prodotta dagli accessi di bile nera, ed avere descritto la posizione della testa e il suo scopo, Rudio conclude il capitolo VI definendo la struttura cerebrale vera e propria:

<sup>446</sup> Ivi, pp. 59-61: «Cerebrum, quemadmodum Galenus nos docet 2. de Temperamentis cap. 3. in relationem ad cutem, et partes hominis temperatas, sui natura exangue, frigidumque est, et eadem cute humidius, praesertim penes partem anteriorem: Est autem temperatura magis humidum, quam frigidum. [...] Longe autem humidius ac subinde mollissimum fuit effectum, et spongiae instar, rariorem substantiam adeptum est, ut tenuissimorum spirituum, qui passim ab omnibus animales appellantur, congruum evaderet subiectum, et receptaculum. Quemadmodum enim anima sui natura incorporea, spiritu ipso, et tenuissima substantia mediante, crassiori annectitur corpori; ita tenuissimus spiritus, qui animae subiectum est, et instrumentum, non potest nobis consociari, et corporibus nostris adhaerescere, nisi mollissima substantia corporea, quale cerebrum est, mediante. Quae enim crassitie, et tenuitate inter se valde dissident, tuto absque medio uniri, et invicem unita conservari nullo modo possunt. Est autem cerebrum in priori parte humidius, ac mollius, in posteriori minus molle, magisque compactum, quia prior pars sensationibus, discursui, et imaginationis; posterior vero motionibus, atque memoriae magis dicata est. Sicuti autem sensus consistit in quodam pati, cui mollities magis conducit, ut ex Galeno colligimus 10. De usu partium I. ita motus, cuius natura est in quodam agere, firmioris substantiae indigens est: sicuti memoratrix quoque facultas ut spectra, et simulachra, rationesque foelicibus, ac diutius conserventur, et ex facili non effluent, firmiori, minusque fluido corpore opus habet. Sed quia mollitiei, quae cerebri humiditatem consequitur, meminimus, remanet, ut ex his, quae temperaturam necessario consequuntur, aut ex ea potius emergunt, et exoriuntur cerebri quoque colorem commemoramus. Is autem albus omnino est, ut animalium spirituum maior puritas, atque claritas ac fulgor inde suboriretur».

Resta <da trattare> la conformazione del cervello, rispetto alla quale possiamo prendere in considerazione figura, superficie, cavità e meati. Certamente la figura del cervello (che dipende dalla figura dell'intero capo), venne <fatta> rotonda sia per ragioni di sicurezza (poiché in questo modo <il cervello> è meno colpito dalle offese che possono venire dall'esterno), sia per favorire <la capacità di ricevere> le sensazioni e <di svolgere> le funzioni animali, dal momento che tale figura si rivela maggiormente adatta a contenere gli spiriti e la sostanza del cervello. La sua superficie è completamente liscia poiché in questo modo <il cervello> viene totalmente e facilmente rivestito dalle meningi tenue e dura, e salvaguardato in modo impeccabile dalle offese derivanti dalla compressione della sostanza ossea. Alla base e nella parte posteriore, tuttavia, il cervello possiede alcune protuberanze, o sporgenze [*peduncoli cerebellari*, v. TAVOLE 7 e 9], che si dirigono al movimento ed alle sensazioni esterne quali *cause senza cui non*. Nel cervello, infine, si trovano cavità e meati sia facilmente visibili sia meno, ed anche alcune porosità della struttura e della sostanza simili a quelle di una spugna. In effetti, essendo la parte anteriore del cervello duplice, due sono anche i ventricoli nascosti al suo interno da cui è scavata, i quali, avendo origine nelle parti anteriori del cervello, si estendono sino quasi alla regione mediana, quindi, curvatisi un poco, si ripiegano verso la parte inferiore, in prossimità della base delle cervello. Questi due ventricoli anteriori si uniscono in una sola cavità mediana, detta ventricolo medio, che è leggermente più piccola delle anteriori. Sotto il cervelletto – che è protetto dall'osso occipitale, la cui sostanza è più dura e secca di quella del cervello e dalla cui estremità ha origine il midollo spinale, da cui vengono distribuiti per tutto il corpo i nervi più importanti – è contenuto un altro ventricolo, detto posteriore, che è più piccolo di quelli anteriori ma più grande del medio, la cui parte iniziale si presenta più larga ma si restringe all'estremità comprimendosi in una punta. Tali ventricoli del cervello, ed in particolare quelli anteriori, come abbiamo detto citando precedentemente l'autorità di Galeno [*De placitis Hippocratis et Platonis*, lib. VII], si dicono spongoidi non solo perché hanno la scopo di raccogliere le escrezioni dello stesso cervello e di fare in modo che queste vengano emesse attraverso il naso e la bocca (oltre che attraverso il palato e la cosiddetta pelvi, in modo da preservare <la normale attività del> cervello), ma hanno anche lo scopo di

accogliere, scambiare e preparare i cosiddetti spiriti animali, i quali, dopo aver subito un'alterazione ad opera della facoltà innata del cervello, si ripartiscono negli occhi e in tutti gli altri <organi di> senso e, attraverso i ventricoli mediano e posteriore, agli strumenti di senso e di moto, per svolgere le proprie funzioni. Ora, non è però il caso di soffermarsi dettagliatamente su di essi. Il cervello è anzi fornito di molteplici meati che sfuggono ai nostri sensi e di porosità della struttura che hanno lo scopo di permettere un migliore svolgimento dell'azione animale, dato che grazie ed essi è possibile il raccogliersi di una più abbondante sostanza spiritosa ed è più agevole temperarla in maniera equilibrata ed uniforme.<sup>447</sup>

<sup>447</sup> Ivi, pp. 65-66: «Superest cerebri conformatio, in qua possumus figuram, superficiem, cavitates, atque meatus expendere. Eius porro figura (quam totius capitis figura consequitur) fuit rotunda tum ad securitatem, quia sic externis iniuriis minus obiiicitur; tum ad melius esse gratia sensationum, et animalium functionum, quia talis figura spirituum, et cerebri substantiae est magis capax. Eius autem superficies levis omnino est, quia sic a tenui, et dura meninge perfectius, ac facilius investitur, et ad osseae substantiae pressu et iniuriis exactius tutatur. Habet tamen cerebrum in basi, et posteriori parte quosdam processus, seu germina, quae quidem ad motum, ac sensationes omnes externas, tanquam causae sine quibus non diriguntur. Postremo in cerebro tum cavitates, tum meatus evidentes, tum minus evidentes, ac compagis, substantiaeque raritates, spongiae cuiusdam instar, reperiuntur. Nam prior cerebri pars geminata cum sit, geminis quoque ventriculis intro reconditis excavata est. Qui quidem ex his primis cerebri partibus initium ducentes, ad medias fere regiones accedunt, et inde paululum reflexi in imam sedem prope cerebri basim detorquerentur. Hi vero duo ventriculi anteriores in mediam quandam, eamque individuum cavitatem concurrunt, quam medium ventriculum vocant, qui prioribus minor est. Sub cerebello vero, quod occipitis osse tegitur, et cerebro durius et siccus est, et a cuius extrema parte spinalis oritur medulla, a qua clariores nervi per totum corpus perferuntur, alius ventriculus quem posteriorem vocant, continetur, qui prioribus minor est, sed medio maior: qui initio latus patet, sed coarctatur extremitate sua in mucrone compressa. Hi autem ventriculi cerebri, et praesertim priores, ut ex Galeni auctoritate superius citata, 7. De Placitis, diximus, non solum ad ipius cerebri excrementa suscipienda, et expurganda per nares, et os, spongoides dicuntur, et per palatum, ac pelvim vocatam diriguntur, pro cerebri nimirum conservatione; verum etiam ad animales spiritus nuncupatos suscipiendos, alternados, ac praeparandos, ut postmodum ab innata cerebri facultate, ac proprietate alterati in oculos, ac alios omnes sensus et per medium ac postremum ventriculum ad sensus et motus instrumenta diffluant, pro ipsorum scilicet

Sulla base della ripartizione in ventricoli, ed in ossequio alla tradizione galenica di cui si dimostra attento e fedele interprete, Rudio fornisce anche un inquadramento generale delle principali patologie psichiche note al suo tempo e, a suo giudizio, legate ad alterazioni fisiologiche localizzabili nei ventricoli cerebrali [TABELLA 16]. Tuttavia, come è peraltro possibile arguire dall'economia generale della trattazione, Rudio è portato a differenziare le funzioni cerebrali in base alle uniche strutture evidenti in esso, vale a dire le quattro cavità, mentre la composizione stessa del corpo dell'encefalo è dichiarata uniforme e porosa, come quella di una spugna. Questo pregiudizio teorico, unito ad un deficit osservativo avrebbe costituito, sino all'Ottocento, uno dei più grandi fraintendimenti della storia della neurologia, poiché la sostanza omogenea del cervello mal si coniugava con la possibilità di localizzare in essa aree differenti, e si continuò a negare alle circonvoluzioni dei lobi encefalici qualsiasi reale funzione nell'attività psichica<sup>448</sup>.

Esempio eccellente di tale fraintendimento possono essere considerate le *tabulae pictae* del fascicolo riguardante l'*Anatomia capitis, cerebri, nervorum* fatte approntare da Girolamo Fabrici d'Acquapendente sul finire del Cinquecento, il cui interesse principale si concentra tutto sulla struttura dell'encefalo, e sulla sezione di ventricoli, nervi e peduncoli cerebellari, mentre la ricostruzione delle

functionibus obeundis. De quibus non est dicendi singulatim locus. Plures autem alios meatus sensus nostros effugientes, et rariorem compagem sortitum est cerebrum ad melius actionem animalem edendam, quia huius merito spirituosam substantiam, et uberiorem suscipere, et aequaliter, ac uniformiter foelicius attemperare valet».

<sup>448</sup> Si tratta di una storia che, come documentato da MANZONI [2001], pp. 88-94, può essere fatta risalire ad Erofilo di Alessandria e che, attraverso Galeno, si estende lungo secoli, almeno sino ad Albrecht von Haller e a parte dell'Ottocento.

TABELLA 16. Fisiopatologia cerebrale secondo RUDIO [1611], cap. 7, pp. 67-68.

AREE CEREBRALI		<i>Prior</i> (o <i>Antica</i> )	<i>Media</i>	<i>Posterior</i> (o <i>Postica</i> )
FACOLTÀ		<i>Sensus communis</i>	<i>Imaginatio, phantasia, cogitatio, ratio</i>	<i>Memoria</i>
PATOLOGIE				
SQUILIBRI UMORALI	BILE GIALLA	<i>vigilia</i>	<i>furor, phrenitis</i>	---
	PITUITA	<i>coma, sopor</i>	<i>amentia, morosin, stoliditas</i>	<i>obliviosus affectus</i>
	SANGUE	a) <i>Somnum longum, non profundum;</i> b) <i>[somnum] profundum, si [sanguis] copiosus sit</i>	<i>delirium, hilaritas, risus</i>	<i>in somnum propensione</i>
	BILE NERA	<i>vigilia</i>	<i>deliria, timorem, moerorem, solitudinis delectatio, pigritia, iram et rixam</i>	<i>interdum catochen, stuporem sive congelationem; aliquando obliuionem</i>

circonvoluzioni cerebrali viene affidata ad artistiche approssimazioni. Tale deficit osservativo, in ogni caso, poteva essere addotto – e di fatto lo fu – come una delle principali motivazioni nella polemica antigalenica contro la localizzazione delle funzioni psichiche.

Come spesso accade anche nella storia della scienza, la polemica si spinse talmente oltre da riuscire ad anticipare, negandoli, alcuni capisaldi della frenologia. Un efficace quanto interessante esempio è rappresentato dalle osservazioni critiche esposte da Giovanni Battista Persona nel suo commentario al *Quod animi mores*:

Risulta poi conseguenza necessaria anche che da un unico temperamento abbia origine un'unica facoltà, non molteplici di vario e diverso <genere> unite tra loro, così come risulta anche necessario che, essendo diversi i

sostrati di tali facoltà, lo siano a loro volta anche i temperamenti. Del resto, come precedentemente è stato stabilito, la varietà delle facoltà non scaturisce da quella dei temperamenti. Per tale ragione appare chiaro che la facoltà animale [...] che risiede nel cervello, sebbene sembra distribuirsi in <facoltà> molteplici e differenti – motiva, immaginatrice, visiva, ed altre ancora – sia tuttavia un'unica facoltà, non molteplici. Infatti, se tutte le potenze animali fluiscono dal cervello, e consistono nel temperamento di quest'organo – come tante volte ha scritto Galeno – nel momento in cui ad un unico temperamento appartiene un'unica facoltà e la sostanza del cervello, nella quale questo genere di facoltà risiedono come nel soggetto principale e dalla quale fluiscono, è una <sostanza> omogenea, e, per usare il termine greco, *omeomera* (dotata quindi di un solo temperamento e di una sola facoltà distintiva), allora tutte <le facoltà> che da tale sostanza fluiscono non sarebbero più veramente molteplici, ma parti di un'unica <facoltà>, che essendo provvista di virtù molteplici, si dispone in maniera differente in relazione alle differenze dell'organo, espletando differenti funzioni. D'altra parte, se non ammettiamo l'esistenza di un soggetto proprio, nel quale ciascuna <di queste facoltà> (intendo dire la facoltà motrice, tattile, immaginatrice, di memoria e le singole altre) risiede principalmente, non sarà possibile in alcun modo che abbia luogo il giudizio. Se anche, infatti, si sostenesse che la facoltà visiva risiede nell'occhio, quella uditiva nelle orecchie e quella olfattiva nelle narici come in un sostrato proprio, questo tuttavia non sarebbe abbastanza: poiché queste virtù non risiedono principalmente in queste parti, ma hanno origine dal cervello, da dove poi vengono inviate a quelle parti; se anche nel cervello tali virtù sono tra loro distinte rispetto al sostrato ed al luogo <in cui si trovano>, è necessario che il cervello risulti diviso in molteplici e pressoché infinite parti, differenti tra loro per temperamento, quasi si trattasse di un corpo assolutamente disomogeneo, (o *eterogeneo*), cosa tuttavia che proprio al senso appare del tutto falsa. Qui <dunque> si dimostra quanto sia falsa la dottrina di coloro che ritennero che le potenze direttive dell'anima (immaginazione, ragione e memoria) che esistono e manifestano le proprie operazioni nel cervello si possano distinguere per i luoghi, pensando che l'immaginazione risiedesse nella parte anteriore del cervello, la ragione in quella centrale, e la memoria in quella posteriore. In effetti, a parte il fatto che questa dottrina non sembra presentare alcuna

ragione valida che la supporti, si possono addurre anche molte ragioni che, al contrario, dimostrano come non esista parte del cervello in cui non si diano <contemporaneamente> tutte e tre quelle virtù.<sup>449</sup>

Le considerazioni di Persona dunque, insistono sul fatto che la localizzazione delle facoltà richiederebbe una localizzazione analoga del sostrato e quindi dell'area cerebrale, cosa questa che – prosegue il

<sup>449</sup> PERSONA [1602], cap. 3, pp. 89-90: «Porro et illud ex necessitate consequitur, ex uno temperamento, unicam tantummodo facultatem resultare posse, non plures seiunctas, ac disparatas, diversasque, sicuti etiam necesse est, ut diversarum facultatum diversa sint subiecta, diversa temperamenta. Alioquin varietas facultatum, non ex varietate temperamentorum prodiret, sicuti antea receptum est. Quamobrem luce clarius patet animalem facultatem [...] quae in cerebro consistit; quamquam in plures, atque diversas videatur distribui, motivam, imaginatricem, visivam, et reliquas, unicam tamen ipsam esse: non plures. Etenim, si omnes animales potentiae a cerebro fluunt, in ipsiusque temperamento consistunt, sicuti toties a Galeno scriptum est, cum unius temperamenti una tantummodo sit propria facultas, cumque cerebri substantia, in qua huiusmodi facultates, ut in principi subiecto consistunt, et a qua fluunt similes sit, et, ut Graece dicam, ὁμοιομερής, et propterea unum tantum possidens temperamentum, ut una tantum praedita sit propria facultate, atque ita ut omnes, quae ab ipsa fluunt, non re vera plures sint, sed unius membra, quae virtus multiplex cum sit, iuxta organi differentiam, diversimode se promat variasque perficiat opera. Alioquin nisi ita statuamus, proprium uniuscuiusque subiectum (dico autem motricis, tactricis, imaginatricis, memoriae, aliarumque singularum) in quo primo consistunt, non poterit ullo modo iudicari. Nam etsi quispiam fortasse dicat visivam in oculo, auditivam in auribus, olfactricemque in naribus, ut in subiecto proprio residere, non tamen hic satisfacit: cum enim hae virtutes in his partibus non insint primo, sed in ipsas aliunde demandentur, a cerebro autem proficiscantur, si et in ipso existerent inter se divisae subiectis, et loco, necesse esset cerebrum ex pluribus, ac fere infinitis partibus, inter se temperamento differentibus constare, atque si corpus esset quam maxime dissimulare, seu heterogeneum, quod tamen vel ipso sensu constat esse falsissimum. Hinc quam falsa sit illorum sententia deprehenditur, qui existimarunt rectrices animae potentias, imaginationem, rationem, et memoriam, quae in cerebro et existunt, et suas promunt operationes, distingui locis, imaginationem in anteriore parte cerebri, rationem in media, memoriam in postrema consistere arbitrati. Praeterquam enim quod haec sententia nulla idonea ratione videtur posse comprobari, multa etiam sunt, quae contrarium possunt ostendere, nullam scilicet esse cerebri partem in qua non omnes tres illae existant virtutes».



medico bergamasco – si dimostra falsa da un punto di vista anatomico. Il nodo centrale della discussione è, dunque, l'impossibilità di far coincidere temperamento, facoltà e anima in un'unica sostanza, poiché le facoltà non individuano altrettante anime del cervello, ma esprimono semplicemente le diverse forme di un'unica sostanza immateriale che agisce nel cervello come suo strumento principale, non come sua sede<sup>450</sup>. Si tratta quindi di un unico principio che si articola senza mai discretizzarsi:

Pur essendo, infatti, l'anima una sola – scrive Persona – quando viene fornita di molteplici facoltà essa le impiega a seconda del bisogno. L'anima è quella che con l'intelletto comprende, con l'immaginazione immagina, con la facoltà irascibile si adira e con la facoltà concottrice,

<sup>450</sup> Ivi, cap. 2, p. 28: «Etenim si animam rationalem secundum ipsius essentiam, atque substantiam velimus considerare, non aliter ipsa in cerebro esse dicendum erit, quam sit in pedibus (ut antea quoque docuimus) aliave qualibet corporis parte. Demonstratum est unam tantummodo esse hominis animam, et hanc quidem simplicem, a qua actiones omnes, quae in humano fiunt corpore procedunt tanquam ab agente principi, quod pluribus facultatibus, veluti instrumentis, utatur ad agendum. Verum et illud quoque antea monuimus animae rationalis substantiam, licet eadem sit in omnibus hominis partibus, non ubique tamen easdem facultates, sive potentias obtinere, sed in diversis partibus diversas; nam et hic hanc illic illam actionem operatur. Porro cum non omnes actiones, quas agit anima haec rationalis ita illius sint propriae, quin plurimae illarum sint etiam brutis communes, et plantis, propterea si ullo modo illam in cerebro esse dicendum est, ut hac ipsa ratione in aliis humani corporis partibus haud esse dicatur, certe non aliter id esse, aut intellegi poterit, quam si in ipso cerebro rationalem animam illas habere facultates, sive potentias dicamus, quae ipsius propriae sunt, et peculiare. Atque sane hac ipsa est Galeni sententia, et ita prorsus se res habet. Anima rationalis, quia in cerebro ita obtinet facultates illas propter quas rationalis, et intellectiva est, et dicitur, quibusque a brutorum formis discrepat, ut has ipsas in alia corporis parte haud dicatur habere, propterea recte cum Galeno dicere possumus ipsam in cerebro esse collocatam. Sunt autem huiusce modi facultates ratio ipsa, et libera voluntas, sed de his postea. Quoniam autem neque omnibus est conspicuum, quomodo hac ipsa ratio, sive intellectus in cerebro esse dicatur (neque enim si inest, ut visus in oculo) non erit abs re (quando id postulat huiusce loci explanatio) si quomodo id intelligendum sit doceamus». Sullo stesso tema, Ivi, cap. 3. pp. 90-91.

concuoce. Le facoltà non sono cause primarie delle azioni, ma secondarie. Essendo quindi l'anima come l'artefice primo di tutte le passioni che si generano nel corpo umano, avviene che essa stessa diviene le facoltà che dirige e che spinge ad operare. Muove, inoltre, ciascuna a seconda della sua necessità particolare, nel momento in cui <tale facoltà> manifesta una necessità.<sup>451</sup>

Per corroborare il proprio punto di vista, gli autori antigalenici fanno appello anche alla teoria aristotelica dell'intelletto agente e separato: Toledo e Persona, ad esempio, prendono in prestito la teoria scolastica della produzione delle *species intellegibiles* per argomentare in favore del fatto che, se l'intelletto *circa universales versatur*, non può condividere il destino caduco cui è soggetto il corpo<sup>452</sup>. In questi autori, tuttavia, agisce anche il presupposto platonico per cui – come già visto ad esempio in Nancel – l'anima può essere rappresentata come un lume che assume il colore del contenitore in cui è posta, e si mostra all'esterno solo in virtù della qualità acquisita estrinsecamente.

È tuttavia proprio nel contesto della polemica antigalenica circa la localizzazione delle funzioni psichiche che emergono, per essere certamente confutati, esperimenti ed argomentazioni addotti dagli *Anatomici* e dai *Medici* per sostenere le proprie posizioni. Sebbene, infatti, come già visto nel capitolo iniziale, non fosse stato Galeno a fornire l'inquadramento classico per cui le potenze psichiche furono articolate spazialmente nei quattro ventricoli, ma Nemesio di Emesa

<sup>451</sup> Ivi, cap. 2, p. 61: «Anima enim una cum fit pluribus praedita facultatibus illas ad opera proferit iuxta indigentiam. Anima illa est, quae intellectu intellegit, imaginatione imaginatur, irascibili facultate iram efficit, concoctriceque concoquit. Non sunt facultates operum primariae causae, sed secundariae. Cum igitur una anima sit omnium affectuum, qui in humano fiunt corpore primus opifex, efficitur ut ipsa illa fit, quae facultates dirigat, quaeque illas ad agendum moveat. Movet autem singulas iuxta uniuscuiusque indigentiam, quandoque ipsa postulet necessitas».

<sup>452</sup> Ivi, cap. 3, pp.71-73.

nel *Liber de natura hominis*<sup>453</sup>, i medici rinascimentali vedevano, probabilmente non del tutto a torto, nelle prove sperimentali fornite dal *De placitis Hippocratis et Platonis*, il più grande supporto fornito alla teoria stessa dalla medicina galenica.

In termini generali, tuttavia, la localizzazione richiedeva alcune assunzioni generali incompatibili con quelle dell'aristotelismo, e quindi della scolastica, per cui l'anima in quanto forma del corpo è *tota in toto corpore*.

Tra i contributi tardo rinascimentali a questo problema debbono essere sicuramente annoverati quelli di Nicholas de Nancel e di Marcello Capra.

### 8.3 IL 'PROBLEMA' DI NANCEL: «AN SEDES ANIMAE IN CEREBRO?» (1587)

Come quello relativo all'immortalità, Nancel affronta il quesito della sede dell'anima nell'*Analogia microcosmi ad macrocosmon*, opera che, come visto, fu pubblicata nel 1587 con il titolo *De immortalitate animae adversus Galenum velitatio* in forma di estratti, il secondo dei quali (cc. 60r-78r) reca come titolo *An sedes animae in cerebro? An in corde? Aut ubi denique est?*<sup>454</sup>

Il punto di partenza della questione è offerto dalla lettura dei testi sacri, che presentano forti discordanze circa la collocazione reale dell'anima. L'intera trattazione ripercorre quindi le differenti posizioni dei Padri della Chiesa e dei maggiori filosofi, seguendo, in quest'ultimo caso piuttosto pedissequamente, il modello galenico del *De*

<sup>453</sup> Cap. 1, n. 18.

<sup>454</sup> Non diversamente dal *De immortalitate animae*, neppure questo breve opuscolo ha destato sino ad oggi l'interesse degli storici. Fugaci accenni al *Problema* di Nancel, per lo più critici, si hanno tuttavia in FRENCH [1994], pp. 221-222 e in MANNING-STEVENS [1997], p. 272.

*placitis Hippocratis et Platonis*, specie per quanto riguarda la trattazione della dottrina stoica.

Come medico, Nancel ritiene che la sede fisica dell'anima sia il cervello<sup>455</sup>, tuttavia egli è anche dell'avviso che capacità quali la sapienza, la memoria e simili, non appartengano in quanto tali al cervello, ma all'anima, che è *tota in toto corpore*, di fatto respingendo la teoria della localizzazione ventricolare<sup>456</sup>, teoria che, a suo dire, indusse Galeno a considerare l'uomo simile alle bestie<sup>457</sup>.

Poiché ritiene l'anima *hospes in aliena domo*, Nancel rifiuta anche la tripartizione dei principi psichici e la loro rispettiva localizzazione, argomentando che l'anima è una sostanza semplice ed unica, non triplice, e che essa ammette una divisione unicamente in relazione alle facoltà ed alle funzioni che essa svolge, non certo al sostrato materiale cui ciascuna di esse afferisce<sup>458</sup>. Ma a questa serie di prese di distanza dalla teoria galenica della localizzazione, il medico di Tracy le Mont fa seguire anche alcune conferme circa il ruolo svolto dal cervello nell'elaborazione delle funzioni psichiche superiori. Dal punto di vista anatomico, in effetti, egli sottolinea il ruolo della rete mirabile nel distinguere le facoltà inferiori dell'uomo da quelle superiori, rassicurando peraltro gli scettici della sua reale esistenza<sup>459</sup>. Ma, da

<sup>455</sup> Affermazione questa che smentisce le assunzioni piuttosto frettolose di Scott Manning Stevens circa il primato del cuore in Nancel, MANNING-STEVENS [1997], *ibidem*.

<sup>456</sup> NANCEL [1587<sup>b</sup>], c. 66r: «Sed in eo nobis ab illo recedere necesse est, quod non cerebri substantiae mucosae et inertis ac stupidae, tantam vim sapiendi et intelligendi tribuimus; sed potius ac iustius ipsi illi animae, cuius sedem ac domicilium nusquam melius ac potius alibi, quam in cerebro collocatam asseveramus».

<sup>457</sup> *Ivi*, cc. 66v-67r.

<sup>458</sup> *Ivi*, c. 72v: «Anima non triplex sed simplex et una, et partitis facultatibus atque officiis, non autem substantiis divisa».

<sup>459</sup> A quanti infatti dubitano dell'esistenza della rete mirabile, a motivo dell'assenza riscontrata nelle autopsie condotte sui cadaveri, Nancel replica con un argomento *ad hoc*: la difficoltà nell'osservare la rete mirabile è dovuta al fatto che quando il corpo è ormai freddo ed esangue,

metà del testo, sono soprattutto le motivazioni della tesi localizzazionista a tenere banco. Infatti, scrive Nancel, che se l'anima è ugualmente diffusa per tutto il corpo:

In quale parte si spalmerà il rimedio, se non sia ha nozione del luogo che è stato colpito (*locus affectus*)? In quale parte si applicherà il medicamento esterno, detto *topico* <appunto> dal nome del luogo, se si ignora il luogo della malattia?<sup>460</sup>

La necessità di localizzare la malattia e quindi la struttura in cui questa si manifesta è inoltre posta in relazione con le deformazioni teratologiche, assunte quali indici inversi di attività che normalmente competono alla testa e che depongono a ritenere proprio il cervello sede delle funzioni astratte del pensiero<sup>461</sup>. Tuttavia queste indicazioni relative alla localizzazione hanno senso solamente quale sostrato materiale di un anima che, di per se stessa, è estesa per tutto il corpo; l'eventualità contraria, infatti, cadrebbe nell'argomento cosiddetto del 'sorite', in base al quale non sarebbe possibile determinare il criterio con cui stabilire la sede del principio psichico, in particolare di quello razionale<sup>462</sup>. Nonostante le argomentazioni offerte, le tesi di Nancel si mantengono tutte entro l'ambito della polemica letteraria, e non

esso si svuota anche di quegli spiriti alla cui trasformazione è addetta la rete mirabile; cessando la sua funzione se ne deteriora, quindi, anche la struttura, Ivi, c. 69r.

<sup>460</sup> Ivi, 69r-v: «Ubi enim remedium admoveas, si locum affectum nescias? Vbi topicon a loco denominatum externum medicamentum aplices, si morbi locum ignores?».

<sup>461</sup> Ivi, c. 71v.

<sup>462</sup> L'argomento del sorite applicato al principio di localizzazione psichica potrebbe suonare in questo modo: se l'anima si trova realmente nel corpo come in un luogo, in quale luogo, e perché? Se poi si trova nel cervello, in tutto o in qualche sua parte? In tutto non è possibile perché, benché omogeneo, il cervello in quanto struttura corporea ha parti. Dunque in una delle parti, ma in quale? E perché in questa parte e non in quella? E se l'anima ha molteplici facoltà in quali parte del cervello ciascuna si troverà? E come ciascuna proprietà si distinguerà dall'altra?

approfondiscono i criteri secondo i quali, ammesso che il cervello possa essere indicato come sede delle operazioni dell'anima razionale, l'anima stessa non sia poi materialmente estesa al suo interno. L'intero problema si risolve, così, con una sincera professione di fede cristiana, preparata dalla citazione del *Fedone* platonico, e con una denuncia dell'incertezza del tema trattato<sup>463</sup>. La *quaestio de sede animae*, del resto, inclinava fortemente al materialismo, poiché concessa la localizzazione e quindi la materialità dello strumento, ne conseguiva di necessità la coestensione del principio agente e/o operante.

Tra la pia confessione di agnosticismo fisico e la rinuncia stessa alla *questio de sede animae* restavano però aperte diverse soluzioni, non ultime quelle maturate alla luce della psicologia aristotelica, anche se all'ombra pressoché totale delle nozioni anatomiche nel frattempo acquisite: tra queste, particolare attenzione merita quella di Marcello Capra.

#### 8.4 MARCELLO CAPRA E IL «DE SEDE ANIMAE ET MENTIS» (1589)

Marcello Capra (ca. 1510 - fine del XVI secolo), medico siciliano originario di Nicosia, può essere considerato un altro esponente non secondario della *quaestio* cinquecentesca che interessa la sede dell'anima razionale<sup>464</sup>. Nel breve opuscolo *De sede animae et mentis*

<sup>463</sup> NANCEL [1587<sup>b</sup>], Ivi, c. 76r: «ut tamen dolori meo, et iustae indignationi venia concedatur: si pro veritate tuenda, et honestate asserenda, ab amicitiae et coniunctionis foedere tantisper recessi. Amicus Platoni, amicus Galeno: sed veritatis et pietatis amantior: sed vera religionis, quam inanis philosophiae, et verum Deum minime agnoscentis humanae sapientiae studiosior». Per la dichiarazione d'incertezza relativa alla questione trattata, si veda anche più oltre, c. 77v.

<sup>464</sup> Marcello Capra aveva studiato medicina a Padova con Giovanni Battista da Monte e Gabriele Falloppia, esperienza questa da cui aveva mutuato l'interesse, tutto padovano, per i problemi di fisiologia generale e psicologia. Per un'introduzione alla non vasta biografia di Capra, si

*ad Aristotelis principia adversus Galenum* (Palermo 1589) dedicato al viceré spagnolo don Diego Enriquez de Guzmán, conte di Alba de Liste (Alvadeliste), infatti, Capra dà ampio saggio delle sue attitudini filosofiche in campo medico, prendendo le difese della psicologia aristotelica.

Per Capra la *quaestio de sede animae* si presenta immediatamente duplice: in un senso, infatti, essa riguarda l'anima come principio di fisiologia generale e soggetto quindi a generazione e corruzione (*quaesitum de sede animae*), dall'altro, invece, riguarda un principio immateriale, immortale ed eterno (*quaesitum de sede mentis*)<sup>465</sup>. Quanto all'impostazione, l'opuscolo si presenta come una serrata fila di *quaestiones* e *responsiones* secondo l'uso scolastico, mentre l'obiettivo polemico è rappresentato dalla tesi galenica dell'estensione e dislocazione reale dei principi psichici nel corpo.

Capra distingue anzitutto tra principato (*principatum*) ed estensione (*extensio*) dell'anima. Il principato riguarda l'organo che per primo si attiva, si modifica o cessa di funzionare in determinate condizioni; l'estensione, invece, ha a che fare con la reale presenza dell'anima nelle strutture materiali. In quest'ultimo senso si hanno due alternative: o l'anima si trova ad essere suddivisa in più parti del corpo, oppure si trova tutta insieme in una sola di esse. Entrambe le opzioni vengono però respinte, anche con argomentazioni tratte da esperimenti anatomici. In generale l'estensione dell'anima viene negata poiché, in ossequio al dettato aristotelico che vuole l'anima

vedano PITRÉ [1942], pp. 52 e 59; GARIN [1966], p. 571; la voce 'Marcello Capra' di GLIOZZI [1976] e DOLLO [1984], pp. 96 e 113.

<sup>465</sup> CAPRA [1589], p. 1: «Disputaturus (ut ad peripateticum pertinet) de animae sede. quoniam una aeterna, ut in nostro quaesito demonstravimus: altera mortalis. Quibus non eodem modo sedes convenit. Propterea ut lucidior sit explicatio agam primo de sede animae quae interitui est obnoxia. Mox agam de sede mentis: hoc est illius partis quae venit deforis, et post corporis dissolutionem remanet superstes».

forma del corpo organico, la sede dell'anima deve essere considerata il corpo nella sua interezza<sup>466</sup>. Quanto all'estensione del principato in cui essa si manifesta, invece, si tratta di un'estensione *per accidens*, che spetta realmente forse solamente ai vegetali e ad alcune specie di insetti<sup>467</sup>. Per questa via il medico di Nicosia distingue quindi l'estensione spaziale dalla divisione concettuale: mentre la prima compete all'anima in quanto soggetta alle forme materiali di cui si serve, la seconda rappresenta la molteplicità delle sue funzioni come espressioni di un'unica attività. Gli esperimenti sulla legatura dei nervi dimostrerebbero in tal senso che qualsiasi organo, separato dalla sua connessione con il cuore, diviene torpido o mal funzionante<sup>468</sup>. Ma essi, secondo Capra, evidenziano anche come l'anima abbia la tendenza a ricostituire spontaneamente quella totalità che viene interrotta o soppressa con le operazioni di legamento o incisione, in ciò dimostrando la sua dipendenza da un principio unico:

<sup>466</sup> Ivi, pp. 4-5: «[...] principatum consideramus; cum obtinet in aliqua corporis particula. At si consideramus extensionem, ea est ubique. [*obiectio*] Et quoniam ad huc quispiam instare posset per ea quae retuli in praecedenti quaesito. Nam per ligamenta conspicimus privari membra sensu et motu. Quod non contingeret si anima per totum corpus esset extensa. Hinc Aristotelem aliquando videtur asserere animam esse in spiritu. [*responsio*] Dicendum est quod solum ex eis colligimus principatum, et insuper colligimus spiritum esse id principium, per quod anima iungitur corpori, et obit munera sua. Non autem accipimus eam non esse extensam, quia reiicienda est sententia Galeni qui cum censeat animam mortalem esse temperamentum; cum inquit, septimo de placitis Hyppocratis, et Platonis vegetalem esse temperamentum epatis. Vitalem vero temperamentum cordis. Nam si id esset, tunc non ubi vitalis esset anima, ibi reperiretur vegetalis. Nec essent extensae per universum corpus. Cum itaque animae non conveniat sedes ut corpori, nec ita si una corporis parte et non alia. Est enim in toto corpore: et dum quaerimus sedem animae tamquam formae, dicere debemus totum corpus esse animae sedem».

<sup>467</sup> Ivi, pp. 9-10.

<sup>468</sup> Ivi, p. 8: «Et autoritatibus, et rationibus confirmare possumus. Et primo nos conspiciamus quod si a corde ad reliquas particulas claudatur iter, aliae partes vitae privantur: nam et motu et sensu distincte conspiciuntur. Ut in obstructionibus, in epilepsia[,] in ligationibus servare licet. Id minime eveniret si anima esset tota in quavis parte».



L'anima, benché estesa nella sua totalità in tutto il corpo ed ogni <sua> parte in ogni parte <di quello>, differisce in questo dalle altre forme materiali che, quando viene divisa, essa recupera la totalità che tuttavia non è una totalità di estensione. E ciò avviene in quanto essa possiede un principio dal quale dipende. E per questo Aristotele afferma che <l'anima> è una in atto, e molteplice in potenza. Inoltre è estesa in modo tale da interessare allo stesso modo ogni parte del corpo e da adattarsi alle forme inferiori, ma in modo consequenziale e seguendo un certo ordine, poiché <tali forme> si osservano nel cuore, e poi negli altri organi, o in ciò che fa le veci del cuore. Tutte queste cose sono note per il fatto che dimostrano come l'anima sia forma necessariamente estesa e divisibile [...] Così, dunque, l'anima è estesa in relazione all'estensione del corpo, ed è divisibile, dipendendo tuttavia dal cuore quanto a sviluppo e conservazione, tramite gli spiriti e le parti più sottili del sangue. Qui si può separare l'anima in motore e mobile a motivo delle diverse parti, e lo stesso si può fare distinguendo gli spiriti e le specie dell'anima in rapporto al corpo misto. In primo luogo, dunque, l'anima dipende dagli spiriti e dalle parti più sottili del sangue che traggono origine dal cuore, il quale si dice essere la sede dell'anima [...].<sup>469</sup>

<sup>469</sup> Ivi, p. 12: «Anima ut extensa est tota in toto, et pars in parte. In hoc differt ab aliis formis materialibus. Quod quando dividitur post divisionem recipit totalitatem. Non tamen totalitatem extensionis. Et id evenit. Quoniam habet unum principium a quo pendet. Et ideo Aristoteles inquit, quod est una actu, plures potestate. Insuper ita extensa quod aequae Item respicit omnem corporis partem <et> convenit formis infra animam, sed cum dependentia, et ordine aliquo. Quia Item considerantur in corde, mox in aliis, vel in eo quod cordis gerit vicem. Haec omnia ex eo sunt nota, quod ostendunt animam esse formam tunc necessario extensam, et divisibilem. [...] Sic itaque anima extensa ad extensionem corporis, et divisibilis, pendens tamen infieri, et inconservari a corde, mediantibus spiritibus, et subtilioribus partibus sanguinis. Hinc animam secari in motorem, et mobile ob varias partes: et spiritus distinctionem, et animae diversitatem ad formam misti. Primum itaque anima innititur spiritibus, et tenuioribus partibus, et a corde originem ducunt, quod dicitur esse sedes animae [...]».

L'estensione corporea compete dunque all'anima in virtù di un organo principale, il cuore, e quindi di organi secondari dei quali *per accidens* condivide la corporeità, mentre *substantialiter* l'anima si comporta come la fiamma che, seppure divisa in molte parti, resta sempre ed essenzialmente una.<sup>470</sup> In questo senso la sede dell'anima è l'organo mediante il quale l'anima si unisce primariamente al corpo ed è dunque l'organo che per primo nasce e per ultimo cessa di vivere. Rispetto ad esso il cervello si presenta *quasi excrementum et pondus iners*<sup>471</sup>. Per rintracciare l'origine del principio fisiologico e la sua sede, Capra fa affidamento alla dinamica del calore innato<sup>472</sup>, laddove infatti ha origine il calore naturale – egli argomenta – ha origine anche *l'anima quae educitur [primo] de potentia materiae*. Ma, calore e vita hanno origine dal cuore e si diffondono attraverso gli spiriti ed il sangue a tutto il corpo:

a quanti dicono che gli spiriti <siano sede dell'anima> si deve rispondere che è necessario considerare il calore <come sede>. Infatti gli spiriti sono necessari in quanto il calore naturale è un certo tipo di spirito, giacché nello spirito si conserva il calore, la cui origine non è né il fegato né il cervello, [...] ma il cuore, che è la sua origine precipua. [...] E se anche alcuni anatomisti hanno attribuito l'origine <degli spiriti> alla pulsazione, si sono sbagliati ed hanno fatto affidamento su di una falsa esperienza. Infatti, il cuore è l'origine del calore e lì, nelle parti più sottili del sangue, debbono avere origine gli spiriti; non certo dall'aria che viene attratta. Perciò si deve ritenere che la sede dell'anima sia quella che possa

<sup>470</sup> Ivi, p. 13.

<sup>471</sup> Ivi, p. 21.

<sup>472</sup> Ivi, p. 16: «Ea est censenda animae sedes quae origo, et principium est huius caloris. Sine quo anima nec esse, nec operari valet. Sed huiusmodi est cor: ut experientia docet, et omnes affirmant. Immo Hyppocrates ait animam spirituum seu calorem esse».

adattarsi a ciascun singolo vivente. Ma <ciò che si adatta> ad ogni singolo vivente è il cuore<sup>473</sup>.

Stabilendo dunque il cuore quale sede dell'anima, prosegue Capra, si riuscirà facilmente a giustificare i fenomeni di accrescimento, moto, ostruzione o legatura dei nervi<sup>474</sup>. A questo punto, però, l'autore è costretto a fare i conti con la tradizione prettamente medica che si richiamava a Galeno ed agli esperimenti relativi alla separazione dei principi fisiologici nel corpo, ad iniziare dal movimento dimostrato dal cervello relativamente alla sistole ed alla diastole, affermato dai medici ed accettato con grande riluttanza da Capra<sup>475</sup>. Nel ritenere che il cervello sia importante tanto quanto il cuore *medici falluntur*, scrive il medico siciliano, ribadendo le classiche motivazioni aristoteliche, esposte da noi nel capitolo secondo, per cui il cervello è di per se stesso insensibile, freddo ed immobile. Ma ciò ancora non basta. Poiché, come già visto, gli esperimenti di legatura ed ostruzione delle arterie hanno secondo Capra il solo scopo di dimostrare che, separati dall'attività di infusione di calore e vita propria del cuore, tutti gli altri organi vengono privati delle proprie funzioni, il medico di Nicosia

<sup>473</sup> Ivi, p. 17: «Ad id quod dicunt de spiritibus occurrendum est: quia nos calore considerare debemus. Nam spiritus necessarii sunt: quoniam calor naturalis quidam spiritus est. Cum in spiritu servatur calor. Non epar non cerebrum est origo. [...] origo itaque praecipua cor est. [...] Et si Anatomici nonnulli pulsui. Id tribuerunt. Falluntur, et falsitate experientia nituntur. Nam caloris origo cor est, et ibi spiritus extenuissimis partibus sanguinis gigni debent: non autem ex attracto aere. Propterea ea est censenda animae sedes. Quae singulis viventibus convenire valeat. At singulis convenit cor».

<sup>474</sup> Ivi, p. 15.

<sup>475</sup> Ivi, p. 20: «Et cum cor primo movetur vere potest esse principium motus aliorum: nam et si moveatur per sistolem et diastolem: cerebrum a nullo movetur motu, et anima per motum maxime diiudicatur. Non enim censendum est ut falso putant nonnulli Anatomici medici, quod cerebrum quoque movetur per sistolem et diastolem: quoniam si id conspicitur in cerebro id convenit ob arterias per cerebrum distributas».

non può far altro che dichiarare false la maggior parte delle dimostrazioni anatomiche ottenute mediante legamento:

Gli anatomisti inoltre legano un cane, e danno ordine di tagliare velocissimamente il torace. Quindi legano quattro vasi del cuore e lo asportano, dopo di che sciolgono il cane, che grida e corre. [...] Questo genere di scappatoie non hanno alcun valore: ed in primo luogo perché le esperienze che costoro riferiscono sono decisamente incerte, e forse in gran parte false. [...] Talvolta, infatti, gli uomini vivono anche dopo che sia stata asportata loro una parte di cervello, e si sono visti spesso animali camminare anche senza testa. Inoltre, una volta formato il cuore, le forme che plasmano l'embrione esistono prima che il cervello sia formato e l'embrione già sente, e se lo si punge si contrae, cosa questa, invece, che ancora non accade al cervello.<sup>476</sup>

Dunque, in sede fisiologica, l'*instrumentum commune communi sedi* resta il cuore, da cui hanno origine tutte le *concoctiones* e quindi tutti i temperamenti; attraverso di esso, inoltre, un'anima immateriale si unisce (*copulatur*) con le funzioni vitali dell'organismo attivando in successione tutte le altre: secondo Capra, infatti, gli esperimenti di legamento indicano che ciascun organo, interrotta la via che lo collega agli spiriti prodotti dal cuore, cessa pian piano la propria attività peculiare<sup>477</sup>.

Questa strenua difesa del cardiocentrismo aristotelico in pieno Cinquecento può sembrare arretrata rispetto al clima costituitosi sul

<sup>476</sup> Ivi, p. 23: «Insuper Anatomici quidam canem ligant, et secare iubent citissime toracem. Mox ligant quatuor vasa cordis. Et cor eximunt, deinde solvunt canem qui vociferat, et currit. [...] Evasiones hae nullae sunt: et primo quae ab eis referuntur valde sunt dubia, et fortasse magna ex parte falsa. [...] Vivunt enim nonnunquam homines quibus aliquid cerebri detractum fuit. Et avulso capite saepe progredi conspecta sunt animalia. Insuper informationes embrionis genito corde ante quam sit cerebrum productum, sentit embrio et si pungitur contrahitur. Non tamen adhuc cerebrum habet».

<sup>477</sup> Ivi, p. 26.

finire del secolo intorno all'interpretazione anatomica del *Quod animi mores*, e soprattutto del *De placitis*, ma si ricollega di fatto anche a sviluppi successivi, quali quelli di Rudio e Cremonini, in cui il primato del cuore non necessariamente implica una svalutazione delle funzioni del cervello. Ed, in effetti, l'importanza del cervello come sede del pensiero verrà in parte recuperata nella sezione conclusiva dell'opuscolo, *De sede mentis*.

Se la concezione galenica relativa alla localizzazione delle funzioni psichiche si è rivelata fallace sia in generale (l'essenza dell'anima è infatti indivisibile), sia nello specifico (la sede da cui si sviluppa la totalità delle funzioni organiche è il cuore, non il cervello), Capra non può tuttavia negare che gli esperimenti galenici dimostrano come il cervello debba essere considerato sede almeno di alcune delle operazioni dell'anima razionale. Anche in questo caso, tuttavia, parlare di sede è improprio, poiché la mente è, in quanto tale, immateriale e ad essa non conviene quindi alcuna sede. In ogni caso, prove a favore della localizzazione cerebrale esistono anche secondo Capra e possono essere articolate almeno secondo quattro ordini di ragioni:

1. il pensiero richiede l'ausilio di *phantasmata* che si producono nel cervello;
2. il ribollire (*fervor*) degli spiriti nel cuore non sempre è causa di un processo analogo nel cervello; accade invece che, se si è preoccupati o agitati – pur restando inalterata la fisiologia cerebrale – gli spiriti fervano nel cuore a motivo della preoccupazione;

MARCELLI CAPRAE  
SICVLI NICOSIENSIS,  
A C 10/10  
FAELICIS RECORDATIONIS  
SERENISSIMI D. IOANNIS AB AVSTRIA  
REGIQ. XENODOCHII,  
IN NOBILI ILLO BELLO CVNCTIS  
Sæculis memorando ad Hæchinadas  
Philosophi Medici  
DE SEDE ANIMAE, ET MENTIS  
*Ad Aristotelis principia aduersus Galenum*  
QVAESITVM.

AD ILLVSTRISS. ET EXCELLENTISS. <sup>MVM</sup> <sup>MVM</sup>

D. D. Didacum Enrriquez de Guzman, Comitem Al-  
belistensium, Proregem, ac Capitancum  
Generalem in hoc Siciliae Regno.



L

2644-  
PANORMI, Apud Io. Franciscum Carraram. 1589

Figura 15  
MARCELLO CAPRA  
*De sede animae et mentis*  
(Palermo 1589)

3. negli accessi febbrili non si verificano danni alla ragione, a meno che il calore non raggiunga la sede del capo (ovvero l'interno di esso);
4. le funzioni dell'intelletto subiscono mutamenti in relazione alle lesioni del capo o alla corretta conformazione dello stesso.

Per le ragioni esposte, dunque, la soluzione fornita da Capra è quella di postulare una duplice unione tra anima e corpo; una secondo natura (*coppulatio et sede naturalis*), la cui sede interessa il cuore in qualità di organo principale dell'organismo; l'altra secondo la natura dell'operazione (*coppulatio et sede operationis*), che avviene in un organo di per sé secondario come il cervello, nel quale hanno sede tuttavia le operazioni della *phantasia* e dunque, metonimicamente, dell'intelletto:

Ma avviandomi alla soluzione della questione, si deve considerare che chiunque dei Peripatetici ritenga l'anima soggetta nella sua interezza a nascita e morte, come Alessandro <di Afrodisia>, dovrebbe affermare in modo assoluto che la sede dell'intera anima sia il cuore. E perciò Alessandro, fondandosi sulle proprie premesse, asserì <proprio> questo. Coloro che, al contrario, affermano che la mente è eterna, ritengono che essa si unisca a noi in modo duplice (*duplici coppulatione*): una per natura, l'altra per operazione e che <quest'ultima> avviene nel cervello, dato che il cervello è sede della mente. Se dunque affermiamo che all'anima si addice una duplice unione <con il corpo>, resta provato anche che, in duplice modo, all'anima spetta una sede, l'una per natura, l'altra per operazione. Per natura <la mente> si unisce all'anima soprattutto in quel luogo in cui vengono portate a compimento le azioni <che sono proprie di essa>, ed in questo senso saranno vere queste conclusioni, vale a dire: 1. *conclusione*. Alla mente non spetta una sede. Questa <conclusione> risulta vera per la ragione già esposta che la mente non dipende dal corpo o da una sua parte, né richiede un organo

particolare. 2. *conclusionone*. Il cervello è sede della mente. Questa <conclusionone> risulta vera non in ragione della dipendenza, ma in ragione dell'operazione: nel cervello infatti vengono portate a termine le operazioni dell'immaginazione, <facoltà> che è ministra dell'intelletto. 3. *conclusionone*. Il cuore è sede della mente. Questa <conclusionone> risulta vera in ragione dell'unione dell'intelletto con noi stessi, che si chiama unione per natura. 4. *conclusionone*. Il cuore è la sede principale dell'anima. Sede cioè della facoltà <animale>. 5. *conclusionone*. Il cervello è sede dell'anima in quanto operante e delle sue operazioni. 6. *conclusionone*. Sede dell'anima sono gli spiriti, dal momento che essi sono come il veicolo delle facoltà ed il loro strumento comune. 7. *conclusionone*. L'intera specie umana è sede della mente, in particolare, però, l'uomo in quanto sapiente. 8. *conclusionone*. Sede della mente è la <facoltà> immaginativa. 9. *conclusionone*. Il cuore è essenzialmente ed intrinsecamente membro più importante del cervello. 10. *conclusionone*. Il cervello è membro divinissimo in modo accidentale ed estrinseco. 11. *conclusionone*. Ma poiché ciò che è eterno ha necessità di unirsi a ciò che è eterno, si deve dire che Dio è sede della mente, perché solamente in lui troviamo il riposo ed il fine ultimo sovranaturale [...].<sup>478</sup>

<sup>478</sup> Ivi, pp. 38-39: «Sed me conferens ad quaesiti dissolutionem considerandum. Quod quicumque ex Peripateticis animam omnem ortui atque interitui obnoxiam esse afferunt, veluti censuit Alexander. Absolute dicere deberent totius animae sedem esse cor. Et ideo Alexander in[n]jixus suis fundamentis id asseruit. Qui vero contra. Aeternam dicunt esse Mentem. Isti censent. Quod ut duplici coppulatione nobis iungitur. Una per naturam. Altera per operationem nobis coppularetur. Quoniam ea efficitur in cerebro tunc dicendum. Quod cererbum est sedes Mentis. Si vero ei duplicem asserimus convenire coppulationem; tunc duplici quoque modo probatum est ei sedem convenire. Unam per naturam. Alteram per operationem. Per naturam iungitur animae. Eo praesertim loco ubi opera perficiuntur, et ad hunc sensum erunt istae conclusiones verae, Videlicet. 1. *Conclusio*. Menti non convenit sedes. Haec vera est ea ratione qua diximus. quod mens a corpore, vel corporis partibus non dependet, nec organo particulari eget. 2. *Conclusio*. Cerebrum est sedes mentis. Haec est vera non ratione dependentiae sed ratione operationis. Nam in cerebro perficiuntur opera imaginativae. Haec autem est ministra intellectus. 3. *Conclusio*. Cor est sedes mentis. Haec est vera ratione coppulationis intellectus nobiscum quae nuncupatur coppulatio per naturam. 4. *Conclusio*. Cor est praecipua animae sedes. Sedes inquam virtu-



Nella serie di conclusioni che chiudono l'opuscolo, alcuni storiografi ottocenteschi hanno voluto scorgere una dichiarazione di averroismo. Sembra tuttavia difficile distinguere la presunta influenza averroistica di Capra da una sincera e piena dichiarazione di fede<sup>479</sup>.

Più ancora che in Nancel, con il *De sede animae et mentis* di Marcello Capra si assiste al tentativo di riportare il problema della localizzazione psichica ad un unico centro funzionale, il cuore, di contro al policentrismo galenico; ma l'operazione – di per sé condotta in osservanza del più rigido aristotelismo – sembra destinata a fallire, poiché la duplice unione con il corpo (*duplex coppulatio*) cui va soggetta l'anima ripropone in realtà il dualismo galenico tra funzioni che si svolgono al di sotto e al di sopra della rete mirabile, quasi posta, quest'ultima, a suggello visibile della differenza che intercorre tra operazioni puramente mentali ed operazioni *lato sensu* fisiologiche. Il contributo di Capra è interessante, semmai, dal punto di vista dell'interpretazione che egli fornisce agli esperimenti galenici circa la legatura di nervi e vasi, come pure delle controprove empiriche che adduce a sostegno della propria tesi. In Capra, in effetti, – più ancora forse che non in Nancel – è soprattutto l'idea che il principio psichico, inteso quale principio basilare della vita, debba avere un centro a tenere banco nella discussione, discussione che pure non può fare a

tis. 5. *Conclusio*. Cererbum est sede. Operantis animae, et operationum. 6. *Conclusio*. Animae sedes sunt spiritus. Cum sint quasi vehiculum facultatum, eiusque commune instrumentum. 7. *Conclusio*. Tota humana species est sedes mentis. Proprie tamen homo sapiens. 8. *Conclusio*. Imaginativa est sedes mentis. 9. *Conclusio*. Cor essentialiter, et intrinsece est praestantius membrum quam cererbum. 10. *Conclusio*. Cerebrum accidentaliter, et extrinsece est divinissimum membrum. 11. *Conclusio*. Sed cum aeternum aeterno coppulari debeat dicendum. Deum esse sedem mentis. Quoniam in eo solo conquiescimus et in ultimo fine supernaturali. [Per infinita saecula saeculorum. Amen]».

<sup>479</sup> DOLLO [1984], p. 96.

meno di costanti appelli agli *Anatomici*, e quindi alla tradizione medica del proprio tempo.

È comunque sullo stesso piano – l’interpretazione di esperimenti che nel loro orizzonte osservativo si coordinano tutti intorno alla lettura del *De placitis Hippocratis et Platonis*, e quindi del *Quod animi mores* – che si muove anche la critica antigalenica mossa da Bernardino Telesio nel *Quod animal universum*.

8.5 UNICITÀ DELLO SPIRITO E SENSIBILITÀ UNIVERSALE NEL  
«QUOD ANIMAL UNIVERSUM» DI BERNARDINO TELESIO (1590)

A differenza dei testi sin’ora analizzati, il *Quod animal universum ab unica animae substantia gubernatur. Adversus Galenum* di Telesio può essere considerato qualcosa di più che un semplice attacco rivolto al motivo localizzazionista della dottrina galenica: è piuttosto il tentativo di dar vita ad una visione complessiva ed autonoma della psicologia coerente con le assunzioni generali di rilievo cosmologico già formulate dall’autore circa la natura del caldo e del freddo. Ne risulta, in tal senso, un quadro psicologico assolutamente inedito nel panorama tardo-cinquecentesco con la localizzazione dell’anima-spirito in una sede anatomica precisa (*in cerebri ventriculis contentus*), e l’affermazione della sua materialità come principio in grado di svolgere e coordinare autonomamente tutte le manifestazioni della vita animale, dallo sviluppo embrionale alle emozioni, sino a lambire le facoltà psichiche superiori, proprie dell’uomo<sup>480</sup>.

<sup>480</sup> Sulla psicofisiologia telesiana, fondamentale ancora oggi resta il giudizio espresso da Ernest Cassirer, che distingue l’approccio generalmente ‘sensistico’ da quello materialistico e fisiologico tipico di Telesio. Scrive Cassirer: «La dottrina di Telesio segue l’indirizzo opposto: essa cerca di passare da un determinato dogma fondamentale della fisica alla fisiologia, che per Telesio coincide con la filosofia. Le cose sono il dato evidente; la sensazione e la coscienza sono soltanto un problema parziale all’interno del mondo degli oggetti», CASSIRER [1952], p. 269.

Su questa soluzione telesiana, pure contraria in linea di principio a quella galenica, si fonda tuttavia il più autentico invero delle intuizioni contenute nel *Quod animi mores*: così come al concetto di anima *forma corporis*, ovvero come ponte tra soggettivo ed oggettivo, viene sostituita l'idea dello *spiritus in cerebri ventriculis contentus*, allo stesso modo le molteplici *facultates* galeniche vengono ricondotte all'azione di un'unica sostanza, cosciente ed intelligente, che elimina definitivamente la distanza qualitativa tra soggetto animato ed inanimato, facendo dell'individuo niente altro che un caso particolare di una sensibilità universale, restituita attraverso la fisiologia dello *spiritus*. In questo modo, quello che era *in nuce* l'intento della fisiologia galenica (naturalizzare le espressioni psichiche di dominio soggettivo, attraverso la casistica dei temperamenti, delle malattie e dei tipi psicologici), sembra definitivamente compiersi, sia pure ad un diverso livello. In Telesio, infatti, la sensazione non appartiene al soggetto in quanto tale, e men che meno all'individuo, ma allo spirito, che trova nell'individuo una sua manifestazione particolare e che, attraverso successive modificazioni, giunge a coprire l'intera gamma di attività biologiche, da quelle elementari a quelle più complesse. In questo senso viene meno anche l'articolazione classica in interno ed esterno, poiché Telesio considera entrambi gli aspetti alla luce dell'unica sostanza materiale da lui ammessa<sup>481</sup>.

Non sappiamo quando questo tentativo abbia preso corpo: la maggior parte degli studiosi, come già visto, indica nel *Quod animal universum* un testo della prima maturità di Telesio, coevo almeno alla

<sup>481</sup> TELESIO [1590], cap. 30, f. 36v: «propriae nimirum conservationis summe appetens spiritus et eadem omnino ratione eodemque in internis, quo et in externis operans sensu, et quae fovent ipsum oblectantque, quod suavissimi odores vel in primis faciunt, prompte sectatur, et quae summopere oblaedunt et absque propriae salutis periculo vitare potest, cuiusmodi tetri sunt odores, libens ea vitat; nam a quibus exitium tandem reformidat et vitare non licet ad internitionem usque cum iis depugnat».

prima stesura del *De natura iuxta propria principia* (1565), che pure è citato nell'opuscolo. Tuttavia, il fatto che Telesio non lo avesse pubblicato in vita, fece sì che lo scritto dovette attendere l'intervento dell'allievo Antonio Persio, il quale ne curò un'edizione, insieme ad altri opuscoli di fisica o storia naturale, all'interno dei *Varii de naturalibus rebus libelli* (Venezia 1590). Nel 1593 l'opera venne posta all'*Indice*, insieme all'opuscolo *De somno*.

Pur trattandosi in fin dei conti di un opuscolo (*libellus*), lo scritto presenta un'articolazione considerevole, con una suddivisione in 38 capitoli che coprono 84 *folii* (42r-v) dell'edizione originale. L'insolita lunghezza dello scritto potrebbe indicare nel *Quod animal universum* la vera fase iniziale delle riflessioni telesiane, maturate sulla scorta di temi ed argomenti di carattere prettamente medico.

Argomento dello scritto è la critica al policentrismo fisiologico di Galeno e all'identificazione del fegato, del cuore e del cervello quali sedi privilegiate di altrettanti, specifici, principi psichici. Più esattamente, intento di Telesio è ridurre le facoltà naturale e vitale a quella animale, dimostrando come nessuna operazione dell'anima possa, in quanto tale, considerarsi priva di sensibilità e quindi di discernimento.

Da un punto di vista generale l'opuscolo sembra potersi dividere in tre sezioni:

- *una sezione introduttiva* (capp. 1-14), in cui vengono esposte, discusse e corrette le dottrine galeniche relativamente alla natura dello *spiritus*, e alla pluralità delle sue funzioni e sedi;
- *una sezione intermedia* (capp. 15-24), nella quale si dimostra come la totalità delle funzioni cosiddette naturali (accrescimento, nutrizione e riproduzione) siano in realtà operazioni che competono alla facoltà animale. Tale dimostrazione può essere a sua volta suddivisa in due momenti, uno (capp. 15-19) in cui Telesio evidenzia attraverso la funzione di alcuni organi come

le operazioni galeniche di base (*attrazione, ritenzione, alterazione ed espulsione*) siano tutte manifestazioni dell'unica attività animale dello *spiritus*, ed uno (capp. 20-24) nel quale la pulsazione viene presa a modello per dimostrare che l'intero organismo è governato da un'unica sostanza;

- *una sezione conclusiva* (capp. 25-38), in cui vengono riassunti i temi precedenti e presa posizione sia contro il criterio localizzazionista fornito dalle malattie, sia contro il criterio di incompatibilità delle passioni opposte.

Se in generale Telesio non sembra incontrare difficoltà significative nel reinterpretare le funzioni naturali come funzioni animali, poiché in esse si esplica una certa azione di selezione (ad esempio dei succhi e dei cibi) e di attrazione specifica<sup>482</sup>, più complesso appare, invece, spiegare in che modo un organo come il cervello possa essere coinvolto nelle operazioni normalmente considerate involontarie o comunque non coscienti.

Gli esperimenti di Galeno, in effetti, si fondavano in buona misura sulla presenza e sull'azione di determinate strutture, in grado di comunicare la propria *vis* canalizzandola attraverso vie di accesso privilegiate: nervi per il cervello, arterie per il cuore, vene per il fegato. Negando l'importanza autonoma di questi organi, ed assumendo come unico responsabile di ogni processo vitale lo *spiritus* contenuto nei ventricoli cerebrali, Telesio è costretto a costruire ipotesi intorno alla natura dei nervi che si dipartono dal cervello e delle fibre. Una di queste – sebbene in parte vera – è stata già esposta nel capitolo VI, relativamente alle fasi di sviluppo dell'embrione,

<sup>482</sup> Ivi, cap. 13, ff. 16v-17r.

BERNARDINI  
TELESII  
Consentini,

VARII DE NATVRALIBVS  
REBVS LIBELLI  
AB ANTONIO PERSIO EDITI.

*Quorum alij nunquàm antea excusi, alij meliores  
facti procedunt.*

SUNT AVTEM HI

De Cometis, & }  
Lacteo Circulo. }  
De his, quæ in Aere fiunt.  
De Iride.  
De Mari.

Quod Animal vniuersum.  
De Vsu Respirationis.  
De Coloribus.  
De Saporibus.  
De Somno.

*Vnicuique libello appositus est capitum Index.*

CVM PRIVILEGIO.



VENETIIS M. D. XC.

Apud Felicem Valgrifium.

Figura 16

BERNARDINO TELESIO

*Varii de naturalibus rebus libelli*

(Venezia 1590)

che secondo il filosofo, muovono anzitutto dalla formazione della sostanza nervosa. Costituitasi questa, il comando si comunica attraverso i nervi o, laddove ciò non sia possibile, attraverso le fibre:

Perciò, dal momento che (come è stato detto) le operazioni ed i movimenti che nell'animale non avvengono in virtù dei nervi avvengono in virtù delle fibre, e le fibre sembrano essere governate, non meno dei nervi, da una sostanza sommamente dotata di cognizione, appare infine chiaro che tutte le operazioni ed i movimenti dell'animale debbono essere assegnati all'anima [...].<sup>483</sup>

Le facoltà naturali non vengono quindi espletate in virtù del temperamento proprio di ciascun organo, o attraverso molteplici facoltà, ma su comando diretto dell'anima. Negare l'azione di un unico *spiritus* equivale, infatti, per Telesio, ad ammettere l'azione spontanea, autonoma ed arbitraria delle diverse parti dell'animale<sup>484</sup>, cosa questa che difficilmente potrebbe sposarsi con l'esigenza primaria di autoconservazione propria dello spirito. Ammessa inoltre la natura senziente dello spirito, viene meno anche la distinzione tra moti volontari ed involontari, mentre resta valida quella tra moti coscienti e non coscienti, in quanto condizione relativa all'individuo<sup>485</sup>.

<sup>483</sup> Ivi, f. 17v: «Itaque quoniam (ut dictum est) quae in animali operationes et qui motus nervorum opera non fiunt, fibrarum opera fiunt, et fibrae nihil quam nervi minus substantia gubernari videntur, summa praedita cognitione, utique animalis operationes motusque omnes animae assignandos esse liquido patet; [...]».

<sup>484</sup> Ivi, cap. 16, f. 19v.

<sup>485</sup> Ivi, capp. 11-12, ff. 14v, 15r, 16r. Sul tema dell'indistinzione tra cosciente e non cosciente in Telesio, un importante contributo è quello offerto da Alfonso Ingegno, INGEGNO [1989], pp. 62-63: «[...] Telesio non solo annulla la distinzione tra intelletti che sarebbero di natura diversa, ma critica il moltiplicarsi delle facoltà intermedie quali il *sensus communis* o la *cogitativa* (a proposito di quest'ultima egli anzi ha buon gioco nel rilevare che Aristotele non ne fa mai parola e che i suoi commentatori l'hanno introdotta solo per risolvere alcune difficoltà peculiari del suo

Tuttavia, il procedimento adottato da Telesio non è quello di negare fede agli esperimenti galenici, ma di ben intepretarli e correggerli dove necessario<sup>486</sup>. Nella maggior parte dei casi, anzi, l'intento dell'opera è quello di dimostrare proprio che, se lo stesso Galeno avesse bene interpretato le prove sperimentali che adduce, ne avrebbe tratto le medesime conclusioni di Telesio. È quindi la riflessione sugli esperimenti galenici a fornire il pretesto per una loro correzione, ed è su di essi che Telesio fa leva per dimostrare che l'intero organismo è governato da una medesima sostanza. In ossequio a questo indirizzo generale, perciò, non solo le azioni di escrezione dell'urina e di erezione dei genitali debbono essere ricondotte all'azione dell'unico spirito impartito dai ventricoli cerebrali, ma anche quella del cuore, il cui movimento è originato, secondo il filosofo cosentino, dallo spirito che intesse le fibre ed i nervi che ne circondano la struttura. È in questa occasione che si può avere un saggio della manipolazione – il termine appare quantomai appropriato – teorica ed empirica cui Telesio sottopone la classica prova di legamento delle arterie:

...se si lega un'arteria che dal cuore sale al cervello, la parte superiore <al legamento>, quasi fosse stata separata dal cuore, cessa di pulsare; <ciò> in effetti non è erroneo, per questo a Galeno è sembrato che l'arteria cessasse di pulsare, dal momento che veniva preclusa la via a qualcosa che vi sarebbe passato e che avrebbe dato origine alla pulsazione; ma, in realtà, poiché non tutte le arterie che dal cuore salgono al cervello raggiungono i ventricoli, si deve ritenere che lo spirito contenuto nelle

pensiero). In modo coerente con questa fondamentale identità, egli non può non riscontrare una fondamentale identità tra principi della conoscenza umana e principi della conoscenza animale; [...]. Viene attaccata, dunque, sempre la possibilità che si dia un termine intermedio tra sensibile ed intellegibile [...].». Sullo stesso tema anche BADALONI [1989], pp. 35-36.

<sup>486</sup> La tendenza di Telesio a sottoporre ad intepretazione gli esperimenti di Galeno è stata sottolineata, sia pure cursoriamente, da GIGLIONI [2011], p. 165.



arterie vi fosse penetrato originariamente a partire dai ventricoli e non dal cuore stesso, ma da altre arterie, che si sviluppano a partire dal cervello o dalle parti di esso che siano più prossime ai ventricoli, o nelle quali, a partire dai ventricoli, si renda accessibile allo spirito una cavità; la pulsazione delle arterie cessa <dunque> non perché sia stato ostacolato il percorso alla facoltà che proviene dal cuore, ma perché lo è stato al movimento che dalla totalità che si trova nei ventricoli cerebrali sembra riversarsi nelle parti pulsanti delle arterie.<sup>487</sup>

La natura stessa della pulsazione, infine, conferma per Telesio che a pulsare non sono le arterie o le vene singolarmente, ma l'intera anima con loro, in un movimento continuo che non fa altro che reiterare l'azione di costrizione e dilatazione propria dello *spiritus* nell'ambito delle polarità fisiche caldo-freddo<sup>488</sup>. La pulsazione, infatti, è concomitante agli stati emotivi ed ai turbamenti psichici, ed accelera quando la respirazione è impedita o viene meno poiché, come ogni azione animale, essa dipende direttamente dallo spirito cerebrale che è continuamente attivo e cosciente<sup>489</sup>. Lo spirito è infatti una forma di sapere ingenito (*spiritus ingenium est*) che tende all'autoconservazione<sup>490</sup>.

<sup>487</sup> Ivi, cap. 18, f. 22v: «[...] vel si arteria a corde ad cerebrum sublata, funicolo alligata, superior eius pars, quae a corde veluti seiuncta est, non amplius pulsatur; nam non perperam quidem, propterea non amplius illam pulsare Galeno visum est, quod rei cuiusdam inde adveniens, a qua pulsus fiat, praecclusa est via; at vero quia quae a corde ad cerebrum ascendunt arteriae non omnes cerebri ventriculos attingunt, ut iis inexistens spiritus ex illis primo illapsus fuisse existimandum sit; et non ipso a corde, sed aliis ex arteriis, quae a cerebro iisque ipsius adnatae sunt partibus, quae ventriculis proximiores forte sunt, vel in quas e ventriculis aditus spiritui patet; non magis arteriarum pulsationem cessare, quod facultati, a corde emananti, quam quod motui, qui ab universitate in cerebri ventriculis residente portionibus arteriae pulsantibus <indere> videtur, praecclusa est via».

<sup>488</sup> Sullo statuto della pulsazione in Telesio, MULSOW [2002], pp. 426-427.

<sup>489</sup> Ivi, cap. 23, ff. 29r-v; cap. 24, f. 30v, 31r.

<sup>490</sup> Ivi, cap. 30, f. 35r.

Forte di questi presupposti, Telesio si volge infine a colpire il cuore della teoria localizzazionista che, come visto, ha i propri presupposti nell'identificazione anatomica fornita dalle malattie e nella contrarietà reciproca delle passioni. Entrambe le ragioni, sottolinea il filosofo cosentino, sono erronee (*perperam*), poiché proprio il fatto che l'affezione localizzata in una singola parte possa produrre effetti così generali su tutto il corpo, come nel caso dello svenimento e dell'apoplezia, dimostra invece come tutte le funzioni dell'animale siano in reciproca connessione e governate da un'unica sostanza<sup>491</sup>.

Lo stesso vale, quindi, anche nel caso delle passioni:

La lotta che talvolta, in determinate situazioni, sembra sorgere nell'anima, che spinse tutti gli antichi, e in primo luogo lo stesso Galeno, o a costituirli di diverse sostanze, o ad imporre agli uomini in tutto tre anime e totalmente differenti tra loro; ebbene essa manifesta nella maniera più assoluta che l'animale nella sua totalità è governato non da molteplici sostanze, site in diverse parti e dotate di differenti capacità, ma da un'unica e medesima <sostanza>, e che tutte le operazioni ed inclinazioni che appartengono all'animale vengono prodotte solo da un'unica sostanza, cui tutte appartengono.<sup>492</sup>

Il tema della reciproca opposizione delle passioni, che in linea teorica sarebbe impossibile da coniugare in un'unica sostanza, pena il suo dissolvimento e la violazione del principio logico-ontologico di non

<sup>491</sup> Ivi, cap. 29, f. 34v.

<sup>492</sup> Ivi, cap. 37, f. 43r: «Pugna porro, quibusdam propositis operationibus in anima interdum oriri videtur, quae antiquiores omnes et ipsum in primis impulsit Galenum, ut vel e diversis illam componerent substantiis, vel tres omnino et summopere a se ipsis differentes homini inderent animas; ea in primis haudquaquam pluris a substantiis et diversis positae in locis diversoque donatis ingenio, sed ab una omnino eademque animal universum gubernari, omnesque quas animal operatur operationes et appetitiones, quae animali insunt omnes, una modo a substantia aedi et uni inesse omnes».

contraddizione, rappresentava un tema promosso da Galeno, ma affermato già a suo modo da Platone nella *Repubblica*<sup>493</sup>. A tali obiezioni Telesio ovvia mostrando come lo spirito materiale, da lui concepito, sia in grado di manifestare due inclinazioni opposte, che rappresentano in certo senso il risvolto morale delle facoltà di attrazione e repulsione, già indicate nel *De naturalibus facultatibus* di Galeno: l'appetito per ciò che permette di conservarlo e la repulsione per ciò che lo ostacola. In ogni passione dunque, si manifesta di volta in volta soltanto un lato delle due pulsioni elementari dell'anima come risposta ad eventi esterni, cui si accompagnano, del resto, determinati eventi fisiologici. Le passioni sono poi talmente legate all'anima nella sua totalità che, quando un organo del corpo si trova ad essere ferito in maniera grave, non si avverte infatti alcun altro dolore, seppure questo non cessi di essere presente<sup>494</sup>. Allo stesso modo, dunque, l'anima si comporta manifestando la sua inclinazione etica principale, vale a dire l'appetito per ciò che la conserva. Talvolta, tuttavia, essa incorre in errore, e quindi opera il male per un errato calcolo dei beni e dei mali concomitanti ad una determinata azione<sup>495</sup>. Il tema delle passioni e della loro relativa localizzazione somatica, avrebbe comunque

<sup>493</sup> PLATONE, *Respublica*, lib. IV, 437b e ssg.. Per la reciproca opposizione delle passioni in Galeno si rimanda alla discussione del *Quod animi mores* già affrontata per intero nel capitolo terzo.

<sup>494</sup> TELESIO [1590], f. 43v e ssg.

<sup>495</sup> Sullo stesso tema, INGEGNO [1989], p. 67: «Dato che lo *spiritus* individuale subisce *passiones* che lo conducono ad operare, occorre – afferma Telesio – essere in possesso di un criterio di misura (*mensura, et veluti canon quidam*) che ci assicuri la conoscenza dell'eccesso o del difetto in cui possiamo cadere in relazione a quello che è il bene supremo dello *spiritus*, e cioè la propria conservazione. Virtù e vizio vengono così ad essere le facoltà dello *spiritus* stesso che assicurano tale bene supremo e coincidono dunque con un'unica, dice Telesio, *ratiocinans facultas*. Propriamente, la distinzione delle virtù l'una dall'altra così come la loro distinzione, se globalmente prese, dallo *spiritus* in quanto ciò che *sentit et intellegit*, ciò che ha senso ed intelligenza, appaiono come qualcosa di astratto»

occupato il filosofo ancora per le stesure successive del *De rerum natura*, sino a quella definitiva del 1586, di cui si è parlato nel capitolo sesto.

La novità manifestata dal *Quod animal universum* di Telesio nella sua opposizione al motivo localizzazionista della dottrina galenica, risiede in gran parte nella totale autonomia delle ragioni addotte e, ma solo parzialmente, nella novità delle stesse. La rinuncia alla teoria delle facoltà galeniche, e prima ancora alle forme aristoteliche, per loro natura incorporee, pone il filosofo cosentino nell'urgenza di fornire una risposta alla *quaestio de sede animae*, risposta che proprio nel *Quod animal universum* trova la sua formulazione più completa. Sebbene si contraddistingua come modello psicologico fortemente unitario, ed incline ad un materialismo anche più accentuato che non quello dello stesso Galeno, si deve tuttavia notare come la fonte di cui Telesio si serve e che intende criticare, il *De placitis*, rappresenti ancora l'orizzonte speculativo del filosofo cosentino, e come i quesiti che egli si pone siano ancora, di fatto, dominio della psicologia galenica, sia pure da un punto di vista dialettico. Telesio era in effetti cosciente del fatto che anche Galeno aveva costantemente ricercato un principio unitario per coordinare le diverse operazioni, facoltà e strutture da lui individuate; in una certa fase del suo pensiero lo spirito sembrò poter assolvere tale compito, e qua e là negli scritti del pergameno – tra cui appunto il *De placitis* – tale esigenza si fa pressante. Tuttavia, il diverso tipo di approccio al tema fece sì che il tentativo fosse preso in seria considerazione solo da Telesio, cui pure era estranea – e lo si nota – una conoscenza diretta dell'anatomia. L'encefalocentrismo telesiano, peraltro, sebbene operasse nella direzione di una progressiva intellettualizzazione delle percezioni corporee (che troverà la sua più completa formulazione con le teorie fisiologiche di Descartes), restò sino ad allora lettera morta e non venne preso immediatamente sul serio. Persona, come si vedrà, sembra avere presenti proprio le argomentazioni di Telesio allorché si accinge a confutarne le implicazioni etiche. Nell'ultimo quarto del

XVI secolo questa tendenza rappresentò, tutt'al più, la fase iperbolica di quell'interesse tutto rinascimentale per la forma cerebrale e le sue funzioni che, inaugurato in certo senso da Leonardo con il celebre esperimento di iniezione nei ventricoli di un bue di cera liquida (Ms RL 19127r), si sarebbe concluso, un secolo più tardi con le rappresentazioni anatomiche di Fabrici d'Acquapendente.

8.6 PASSIONE E PATOLOGIA NEL *COMMENTARIUS SINGULARIS*  
AL 'QUOD ANIMI MORES' DI GIOVANNI BATTISTA PERSONA

I rapporti di reciprocità tra passione e patologia affrontati da Telesio sono oggetto anche del *Commentarius singularis* al *Quod animi mores* di Giovanni Battista Persona. In effetti, la *quaestio* era sollevata in più opere del testo galenico, ma in modo particolare proprio nel *De placitis* e nel *Quod animi mores*. Come nota lo stesso Persona, del resto, a chiunque intenda intraprendere un'indagine circa il numero e la natura propria di ciascuna facoltà dell'anima (sia che consideri ciascuna di esse localizzata in sedi specifiche, sia che la consideri distinta unicamente rispetto alla natura delle operazioni), è necessario prendere in esame le passioni dell'anima; sembra in effetti che la grande diversità delle stesse tradisca una differenza essenziale, anche relativamente ai luoghi ed alle strutture in cui ciascuna si colloca<sup>496</sup>.

<sup>496</sup> Il tema della reciprocità tra *affectio* e *passio* nel Rinascimento è stato recentemente oggetto di studio da parte dello studioso finlandese Timo Joutsivuo, JOUTSIVUO [2007], che ne ha contestualizzato le interazioni dal punto di vista della medicina galenica, specie in ambito gerontologico, e dell'interazione mente corpo in opere quali la *Gerontocomia* di Gabriele Zerbi (1489) e il *Discourse de la conservation de la vieillesse* di Andrés Du Laurens (1594). Lo studioso si mostra inoltre particolarmente attento al tessuto semantico dei termini 'passione' ed 'affetto', dei quali ricostruisce anche tutta la casistica di applicazione nell'ambito della diagnosi medica: «Passions of the soul *affectus* (or *affectiones*) *animae* in Latin, as well as *passiones animae*. The

La localizzazione somatica delle passioni è in genere un principio condiviso, ma,

a ciò, a parte il fatto che quasi tutti i Filosofi lo ammettono spontaneamente, persuasi o dall'argomentazione secondo cui le alterazioni, che rappresentano quasi la materia delle stesse passioni, si generano proprio nel cuore e nella regione circostante, o da quella secondo cui – come anch'io spiegherò meglio in seguito – in rapporto alla varietà e differenza delle passioni il cuore talvolta si dilata, per l'abbondante afflusso di spiriti e di sangue, o si contrae fortemente per il riflusso degli stessi dalle sue cavità (è ragionevole, infatti, che da dove hanno origine tali <alterazioni> abbiano origine anche le stesse passioni e facoltà), si aggiunge anche l'autorità di Galeno. Egli, infatti, non solo assegnò alla facoltà vitale il nome di irascibile, ed asserì che l'attività propria di questa facoltà secondo l'affetto è l'ira (cosa che non avrebbe certo fatto se non avesse saputo che l'ira, in quanto facoltà efficiente,

term *affectus* signifies “being in some condition”, “being in some mood”, or “being provided with something”, and *affectio* means “some condition” or “the condition of mind”, both of which terms become from the verb *afficere*, signifying “causing” or “driving to some condition”, especially to “some condition of mind”. *Affectus* and *affectio* both alluded to the physical and mental condition. Moreover, in the medical theory the term *affectus* alluded to any bodily and mental condition that was not permanent. When Renaissance physicians talked about fear, sorrow, anger, and joy, these concepts did not necessarily mean emotions as understood today, but certain bodily and mental dispositions. The terminological analysis also implies that a passion could temporarily define the state of the body. A man could be in a state of fear or joy, which also means that fear and joy had physiological consequences in the human body. Passions could define a man's constitution and, moreover, like other conditions, could become a *habitus* of man if not managed. For example, a man might become so accustomed to getting angry that this habit was impossible or very difficult to get rid of. In this case anger might define a man's state in general. Passions could thus have powerful effects on the body, being affective conditions as well as mental abstractions. The affective condition associated with some passion correlated with some physical event in the body. This psycho-somatic approach connects strong emotional conditions and bodily effects. Anger, fear, joy, and sorrow, for example, were considered to be the direct cause of certain bodily changes», Ivi, p. 172.

ovvero l'appetito stesso, risiede proprio nel cuore), ma sembra anche che attribuisse tutte le altre affezioni dell'appetito irascibile, che abbiamo sopra enumerato, alla stessa facoltà vitale del cuore, come ad una proprietà dello stesso.<sup>497</sup>

La trattazione del numero e delle specie delle affezioni dell'anima sensitiva proposte da Persona segue da vicino, come egli stesso ricorda, quella dello spagnolo Francisco de Toledo<sup>498</sup>. Tale casistica si dimostra piuttosto accurata ed è articolata in rapporto agli oggetti propri di ogni passione, al loro modo ed alla relativa facilità o difficoltà della loro riuscita [TABELLA 17].

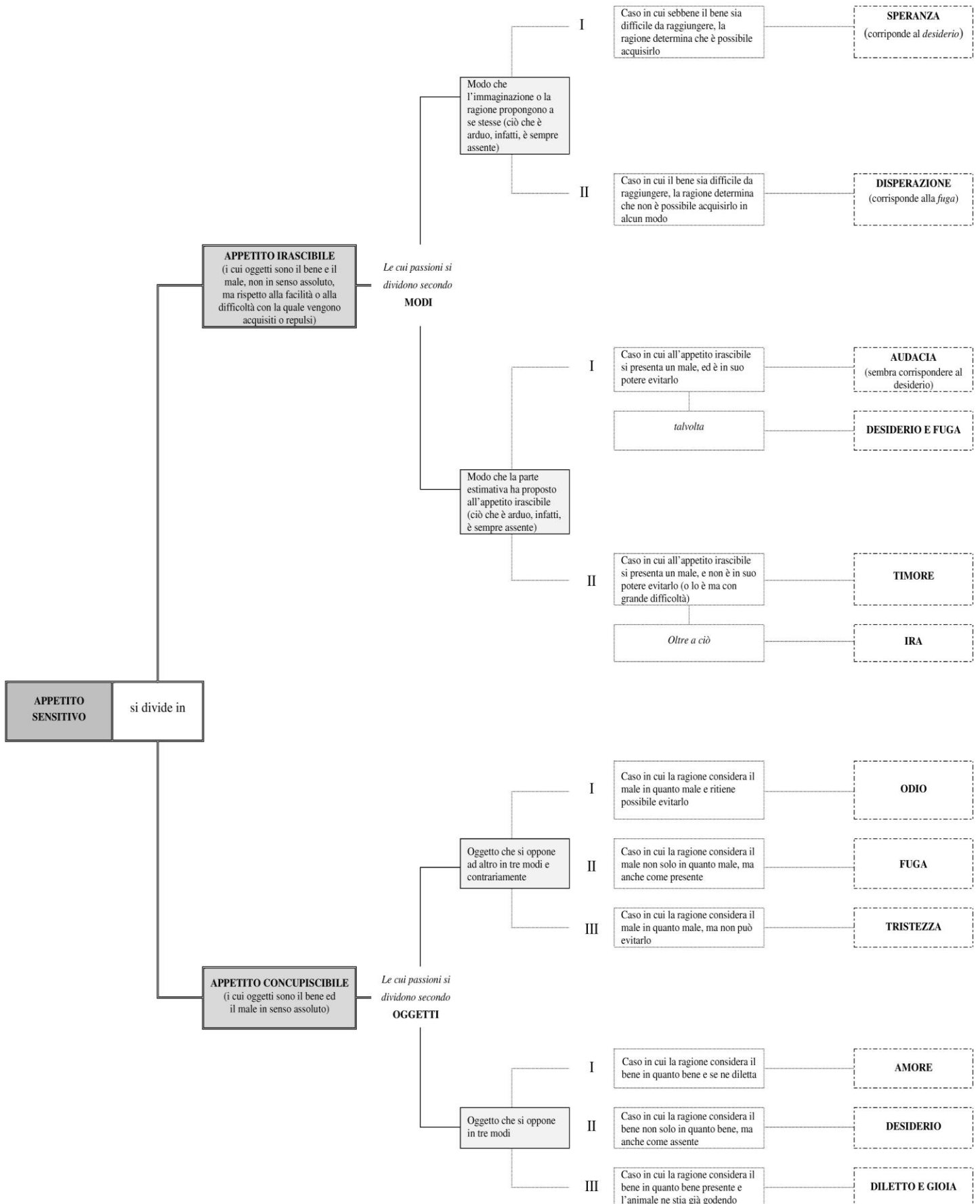
Anzitutto la trattazione del desiderio si presenta divisa in due parti, quella della parte razionale e di quella animale, quindi secondo la triplice specie di *appetito concupiscibile, irascibile e razionale*, cui sono associate le rispettive facoltà psichiche e le sedi anatomiche indicate da Galeno.

L'appetito razionale è proprio solo dell'uomo, dotato dell'anima razionale, ed ha come suoi oggetti propri la contemplazione degli incorporei universali e degli indivisibili, oltre alla capacità di

<sup>497</sup> PERSONA [1602], cap. 2, p. 57: «Hoc autem praeterquam quod omnes fere Philosophi ultro concedunt, vel eo argumento adducti, propterea quod alterationes, quae ipsarum passionum sunt veluti materia in ipso fiant corde, in ipsaque regione, eo vel confluentibus affatim spiritibus, et sanguine, vel ab eo recedentibus, ipsoque corde aliquando avidem constricto, nonnumquam et dilatato iuxta passionum varietatem, (ubi enim haec fiunt, ibi quoque et passiones ipsas esse, et potentias rationi consentaneum est) et differentiam, sicuti ego quoque docebo postea; accedit et Galeni autoritas. Hic enim vitali facultati non solum irascibilis nomen tribuit, ipsiusque per se secundum affectum opus iram esse asseruit, (quod quidem non fecisset, nisi aliud quoque cognovisset iram efficientem facultatem, qua ipse est appetitus, in ipso corde existere) verum etiam videtur omnes alias irascibilis appetitus affectiones, quas nos supra enumeravimus, ipsi tribuisse cordis vitali facultati, tamquam ipsius proprietatis».

<sup>498</sup> Ivi, p. 53. Per la discussione delle passioni in Francisco de Toledo, TOLEDO [1591], lib. III, quaest. 26, pp. 588-592.

TABELLA 17. Schema dei modi e delle passioni dell'appetito sensitivo, PERSONA [1602], cap. 2, pp. 49-50.







determinare il bene e il male. L'anima razionale consta anche della volontà, il cui compito è quello di seguire le deliberazioni prese dalla facoltà di giudizio (*aestimativa*) nel determinare gli oggetti da perseguire o fuggire. Oggetti dell'appetito razionale sono, pertanto, la verità, la scienza, la disciplina, l'intelligenza, la memoria e tutto ciò che è onesto<sup>499</sup>.

Gli appetiti concupiscibile ed irascibile, invece, non sono prerogativa esclusiva dell'uomo: l'appetito concupiscibile ad esempio appartiene principalmente alle piante, mentre quello irascibile anche agli animali. Per Galeno, ciascuno di questi appetiti si dirige ad oggetti differenti e richiede quindi strutture diverse che fungano da sostrato: il fegato per la facoltà concupiscibile, il cuore per quella irascibile ed il cervello per quella razionale<sup>500</sup>. Persona rifiuta, però, di considerare l'appetito razionale come facoltà sita nel corpo dell'encefalo, se non in via del tutto formale, mentre è disposto a riconoscere questa possi-

<sup>499</sup> Ivi, cap. 3, pp. 45-46: «Anima itaque rationalis non intellectum solum in seipsa possidet, sed et hanc quoque appetendi facultatem, quae voluntas dicitur. Neque haec una, et eadem res est cum intellectu, ut nonnulli Aristotelicorum putarunt, sed si actionibus licet rerum indagare naturam, hanc etiam dicendum erit voluntatem natura differre ab intellectu, nam et actiones enim diversae sunt naturae. Intellectus enim rei naturam contemplatur, quid ipsa sit cognoscens tantummodo, nec ultra progreditur, voluntatis autem actio est rem cognitam, vel persequi, vel fugere; quae quidem actiones inter se distare natura nemo nescit. Cum itaque solius intellectus sit intelligere incorporea, et universalia, atque per haec discurre, et ratiocinari, voluntas autem ea sola appetat, qua intellectus cognoverit, constat ea, qua hic Galenus obiecta esse dicit huius rationalis appetitus, vere ad hunc solum pertinere, utpote quae solus intellectus, ut bona valeat cognoscere. Sunt autem haec veritas, scientia, disciplina, intelligentia, memoria, omniaque honesta. Cum enim solus homo haec ipsa cognoscat, ut bona, caeterorum vero animalium nullum, sicuti per singula discurrentibus, fieri potest manifestum, iccirco ea ipsa cognoscat facultate, quae sui peculiaris est, et propria, quae est intellectus. Quare neque ullus appetitus horum desiderio pulsabitur, nisi qui rationalis est, quique intellectum sequitur».

<sup>500</sup> Ivi, cap. 3, pp. 48-49.

bilità per l'appetito sensibile<sup>501</sup>. Egli tenta perciò di stabilire non solo l'esatto rapporto di consecuzione delle passioni tra di loro, ma anche di correggere eterodossi tentativi di ripartizione degli appetiti, quali potevano essere considerati ad esempio quelli telesiani, incentrati tutti sulla capacità propria dell'anima materiale, ovvero lo spirito sito nei ventricoli cerebrali, di determinare la vita morale del soggetto in relazione alle molteplici sollecitazioni da questo subite<sup>502</sup>.

Scrive Persona:

È necessario, quindi, intendere quella divisione che operano i Filosofi [*tra appetito concupiscibile ed irascibile*] in modo corretto. E, per tale ragione, è necessario dividere l'appetito animale. Infatti, o quei Filosofi intendono per appetito di questo tipo quello che, nella sua totalità, è proprio degli animali e che li riguarda in modo esclusivo, ed allora hanno ragione nel suddividerlo in irascibile e concupiscibile: questi appetiti che riguardano gli animali [*animalium appetitus*], infatti, (come è stato dimostrato) sono due, e tra loro distinti. Tuttavia, questa divisione è, in un certo senso, <ancora> una divisione di genere in specie. Nel caso, invece, in cui per appetito degli animali costoro intendessero quello che è detto propriamente animale [*animalis*] e che è una certa facoltà del numero di quelle che risiedono nel cervello come in un sostrato loro adeguato, <facoltà> che, come abbiamo detto, segue immediatamente la facoltà di giudizio, desiderando o rifuggendo ciò che essa avrà giudicato essere un bene o un male, se – dicevo – intendessero per appetito animale questo tipo di facoltà e volessero in tal modo dividerla in irascibile e

<sup>501</sup> Ivi, p. 46: «Si igitur haec appetendi potentia sensitiva est, et animalis interior iccirco inhaerebit cerebro, in ipsoque veluti in proprio subiecto consistet. Philosophi hunc dividere appetitum consueverunt in irascibilem, et concupiscibilem».

<sup>502</sup> Il riferimento sembra essere soprattutto a quanto Telesio afferma nel V libro del *De rerum natura*, TELESIO [1587], lib. V, cap. 27, pp. 209-210, in cui il filosofo cosentino stabilisce che lo *spiritus*, simile in questo al principe di una città, non solo ha facoltà deliberative circa i mezzi con i quali conservare la propria sostanza, ma anche direttive e di movimento, in quanto esso stesso percepisce, ordina e muove ad un tempo le parti del corpo dalle quali riceve stimoli.

concupiscibile, allo stesso modo in cui una facoltà animale si divide in senziente e movente, e volessero che una sola e medesima facoltà desse origine anche gli atti irascibile e concupiscibile, come una sola facoltà animale sente e muove, [...], <costoro> si sbaglierebbero del tutto. Infatti, anche nel caso in cui la ragione o la facoltà di giudizio sia turbata da questo tipo di lusinghe (libertà, vittoria, comando, onore e gloria), da spingere subito al desiderio di esse il comune appetito di sentire che risiede nel cervello, e che questo <appetito> divenga quello che formalmente (per così dire) prova il desiderio di esse, [...] nondimeno, un appetito di tal fatta sarebbe talmente imperfetto e mancante che, se non vi aggiungessero le facoltà irascibile e vitale, nessuno si disporrebbe a conseguire tali lusinghe, ma piuttosto cesserebbe dal desiderarle, in certo senso sdegnandosi.<sup>503</sup>

Di contro, quindi, a qualsiasi tentativo di costituire una fisiologia sensistica di stampo telesiano, Persona ribadisce il ruolo chiave della volontà, unica responsabile delle decisioni umane in fatto di morale.

<sup>503</sup> PERSONA [1602], cap. 2, pp. 58-59: «Est igitur illa philosophorum divisio recte intelligenda. Et propterea distinguendus est animalis appetitus. Vel enim Philosophi illi per huiusmodi appetitum omnem intelligunt animalibus proprium, ipsisque solis competentem, atque tunc recte quidem illum dividunt in irascibilem, et concupiscibilem, sunt enim duo animalium appetitus hi, inter seque (ut ostensum est) distincti. Sed haec divisio est quodammodo generis in specie. At vero si per animalium appetitum illum intelligant, qui proprie animalis dicitur, quique quaedam est facultas de illarum numero, qua in cerebro, ut in proprio subiecto resident, quae astimativam sicuti diximus sequitur illud statim appetens, aut fugiens, quod illa bonum, aut malum esse iudicaverit, si inquam hanc potentiam per animalem intelligant appetitum, velintque ipsam ita in irascibilem, et concupiscibilem dividi, quemadmodum et una animalis facultas in sensientem, atque motricem dividitur, ita ut velint unam eandemque facultatem et actus edere irascibilis, et etiam concupiscibilis, sicuti etiam una animalis facultas et sentit, et movet [...] omnino hallucinantur. Nam etsi ratio seu aestimativa facultas ubi horum (libertatis, victoriae, imperii, honoris, gloriae) blandimentis fuerit pulsata, statim in illorum desiderium communem sentiendi appetitum in cerebro existentem adducat, isque ille fit, qui formaliter, (ut ita loquar) haec appetat, [...], huiusmodi tamen appetitus adeo imperfectus est, ac mancus, ut nisi irascibilis, vitalisque facultas accedat nullus ad haec comparanda se comparet, sed potius cesset ab appetendo illa quodammodo respuens».

Tuttavia, dal momento che ciascuno degli appetiti dell'uomo ha una sede in un luogo specifico del corpo e, ad eccezione dell'appetito razionale, ciascuna delle passioni indicate nello schema precedente [TABELLA 17] può essere considerata tanto una passione dell'anima quanto del corpo, il problema del rapporto tra fisiologia e morale è destinato a complicarsi inevitabilmente nell'ambito del commento al capitolo III del *Quod animi mores*. Qui si presentano a Persona cinque interrogativi che – come egli stesso ricorda – ammessa la natura incorporea dell'anima, appaiono a Galeno irrisolvibili<sup>504</sup>:

- Perché
- deliriamo, quando la bile gialla si raccoglie nel cervello;
  - la bile nera quando invade il cervello genera la melanconia;
  - la pituita e le sostanze raffreddanti causano *lethargos* e producono perdita di memoria ed intelligenza;
  - data da bere, la cicuta genera stoltezza;
  - bere vino libera da ogni dolore ed angoscia, rendendo l'animo più mite ed audace.

Scopo delle interrogazioni galeniche è, secondo l'autore, non tanto (o non solo) quello di dimostrare la corporeità dell'anima, quanto, piuttosto, quello di precisare l'impossibilità della sua separazione dal corpo, pregiudicandone in modo definitivo l'immortalità. Come già sottolineato, poi, da un punto di vista prettamente fisiologico ciascun

<sup>504</sup> Ivi, cap. 3, p. 108: «His inquam quaestionibus nulla ratione videbatur Galeno satisfieri posse, si incorporea statuatur anima, quemadmodum neque, tribus antea propositis, propterea ipsi visum est temperamentum ipsam esse, et caducam. Quoniam autem non ignoramus Galenum harum quaestionum diversis in locis tradidisse solutiones, propterea nos infra ipsas asseremus, ac explicabimus, ubi prius iuxta nostram doctrinam ostenderimus, ipsas non carere solutione».

quesito interessa una facoltà ed un luogo anatomico determinato: Persona specifica quindi che nei primi tre ad essere chiamate in causa sono le facoltà superiori quali *ragione, immaginazione e memoria*, mentre gli ultimi due riguardano la facoltà vitale nel suo complesso<sup>505</sup>.

Più che il luogo, il quale semmai fa da sostrato corporeo, ad essere chiamato in causa nella soluzione dei quesiti è il temperamento. In effetti Persona nota come, spesso, si alteri la complessione della parte interessata senza tuttavia che si noti un danno della stessa, e questo squilibrio della complessione, egli precisa, può essere di due tipi, *accidentale* o *sostanziale*, in rapporto alla brevità o longevità del suo prodursi<sup>506</sup>. Viene quindi anticipata la trattazione delle singole sezioni, sottolineando come le passioni della facoltà animale possono avere *oggetti esterni* (reali) ed *interni* (apparenti); in entrambi i casi è presupposta, a detta di Persona, un'attività cosciente da parte dell'anima che ne viene così sollecitata<sup>507</sup>. L'autore passa quindi in rassegna ciascuno dei punti sopra indicati.

*Perché deliriamo, quando la bile gialla si raccoglie nel cervello.* Persona caratterizza i sintomi derivanti da accesso di bile gialla (o rossa, *flava bilis*) nel cervello. Essi sono essenzialmente affezioni dell'immaginazione (produzione di immagini inesistenti e/o confuse) e, conseguentemente, disfunzioni del linguaggio (parlare disordinato), sintomi che, nel loro complesso si identificano con la frenesia. Da un punto di vista eziopatologico, Persona spiega che il calore, generando mobilità ed incostanza nel pensiero, tende ad accelerare e ad aumentare la produzione di immagini, mentre dal canto suo la

<sup>505</sup> Ibidem.

<sup>506</sup> Ivi, cap. 3, p. 109.

<sup>507</sup> Ivi, cap. 3, p. 122-123: «Irritata igitur eo quo diximus modo irascibili facultate, vigilante homine, anima, quae irritationem animadvertit, et cognovit si quid sibi sub ulla ratione contemptus obiiciatur, id ea ratione recipit valde videatur contempsisse, fortiterque irritasse ad iram propterea tunc homo fit iracundior, vindictaque aggreditur maiori cum conatu quam iniuria requirat, idque propterea quod existimat externum obiectum id fecisse quod ab internis causis factum est».

materia cerebrale, se grassa e torpida (*crassa*), impedisce un'efficace astrazione delle componenti puramente intelleggibili dall'oggetto. Privata quindi delle immagini reali cui è solita riferirsi – dato che tali immagini sono irrelate con l'oggetto da cui provengono – ovvero sono *insensatae imagines* –, la ragione è colta dal delirio<sup>508</sup>. Le differenze nei gradi e nelle tipologie di delirio sono dovute, poi, o al tipo di materia cerebrale (in rapporto ai gradi di *tenuitas/crassities*) ed ai differenti luoghi affetti del cervello, oppure alla qualità degli umori peccanti che accedono alla sostanza dell'encefalo<sup>509</sup>. Il delirio in ogni caso è dovuto a due fattori, l'uno strumentale e corporeo (che interessa il cervello e la sua sostanza), l'altro essenziale ed incorporeo (la

<sup>508</sup> Ivi, cap. 3, pp. 130, 131: «Caeterum calidi, crassique cerebri aestimativa, seu ratio corporea, ex iactis principiis huius videtur esse natura, ut valde quidem assidue, iam recepta phantasmata consideret, varieque verset, et circa ipsa indesinenter discurrat (hoc autem ratione caloris, qui illam facit in agendo indefessam, quod non potest crassities prohibere) difficulter tamen quicquam possit ex ipsis colligere, quod si notatione dignum. Huius autem ratio est, quoniam fundamenta discursuum, quos haec rationatrix facultas efficit, sunt insensatae species, quas ipsa ex sensatis elicit, quemadmodum a nobis dictum est antea».

<sup>509</sup> Ivi, cap. 3, pp. 134-135: «Investigabamus causam, propter quam in deliriis a flava bile fiat ut aegrotantes tam diversis vexentur visis, et imaginibus, tamque perturbatis, et confusis, ut propterea non modo vana loquantur, sed etiamque nullam habeant inter se connexionem, [...]. Nunc igitur difficultatem solventes, dicimus tam varia simulacra observari in deliriis a flava bile, sive fiant ob laesione imaginationis, sive rationis, quia hae facultates ob maximam caloris cerebri vehementiam redduntur maxime inquietae, impellunturque vehementer ad agendum. Et adeo impelluntur, ut etsi circa unum assidue occuparentur obiectum, non tamen videretur explere impetus agendi vehementiam, quae inducitur a calore. Unde valde coacta anima ab impellente calore agere vehementius, decipitur, putatque esse quamplurima externa obiecta, quae adeo fortiter suas irritent facultates. Hic est, quod infinitae tunc temporis appareant phantasmatum differentiae. [...] Alia huius rei ratio est, quod in deliriis a flava bile non semper eadem pars cerebri afficitur ab excremento, neque totum aequaliter, sed modo una pars magis, modo alia alteratur, potissimum autem hoc verum est in illis deliriis, quae fiunt non quidem laeso per essentiam cerebro, ut in vera phrenitide, sed per consensum cum aliis partibus, ut in febribus malignis. Vapores enim putridi, et ipsa bilis substantia ob fervorem modo unam petunt partem, modo aliam ipsius cerebri. [...] Est et alia ratio a differentia humoris peccantis. Quia scilicet bilis cito putrescit, cito etiam exhalationis putridae variatur malitia: et propterea iuxta alterationis differentiam, quam pravi halitus efficiunt in cerebro, diversificantur etiam ipsa, quae turbant animam phantasmata».

ragione che, non potendo più operare con strumenti idonei, compie errori di giudizio, valutando come reali immagini confuse o del tutto inesistenti). Questa soluzione permette a Persona di rispondere al primo quesito galenico circa l'inseparabilità dell'anima dal corpo, articolando abilmente la distinzione aristotelica materia-forma. Di questo tenore sono quindi anche le soluzioni proposte agli interrogativi successivi.

*Perché la bile nera quando invade il cervello genera la melanconia.* Riprendendo la definizione di Paolo Egineta, Persona definisce i sintomi dell'accesso di bile nera (*atra bilis* o *melancholia*) come 'forma di delirio senza febbre, prodotta dall'umore atrabilioso che occupa la mente, soprattutto nelle sue prime fasi'<sup>510</sup>. I sintomi della melanconia sono relativi soprattutto all'umore, che muta senza relazione con l'oggetto esterno, cui il colore oscuro (simile alla feccia del sangue o del vino, *faex sanguinis, faecibus vini*) opacizza il cervello per sua natura splendente e, come la luce filtrata da un cristallo riceve il colore di quel cristallo, così chi è affetto da melanconia, risulta timoroso, pavido e sospettoso senza motivazioni esterne<sup>511</sup>. Anche in questo caso l'insorgere delle passioni quali tristezza, odio, timidezza e simili,

<sup>510</sup> Ivi, cap. 3, p. 136: «Malincholiam: delirium quoddam esse citra febrem ex atrabilioso humore, qui mentem occupavit, maxime oriens».

<sup>511</sup> Ivi, cap. 3, pp. 142, p. 143: «Porro haec spectra, haeque imagines, ubi ad ratiocinatricem facultatem commigraverint, multo maiorem induunt malitia, ac contrarietatis speciem. Ratio enim ipsa cuius est obiecta, quae ipsi exhibet imaginatio iudicare, et aestimare, non modo illa ut mala, et inimica iudicabit, qualia ab imaginatione sunt oblata, sed cum et ipsa ratio cogatur sui temperamenti, in quo residet exprimere pravitatem, ipsas oblatas species magis iudicabit, ut inimicas, vitaeque adversas, aliaque ex ipsis eliciet cum iudicando, tum prave discurrendo, qua vario modo videbuntur vitae hominis insidiari. Nam et quae recipit ratio, recipit per modum recipientis, et quae iudicat iudiucat per modum iudicantis. Nihil itaque mirum est, si illis, quibus tale inest crebrum, natura timidi sunt, et tristes, ac uno verbo melancholici. Nam omnia quae recipiunt, recipiunt ut tristia, ut mala, et inimica, taliaque etiam illa iudicant, quae non sunt ullo modo. Praeterea eadem de causa fit, ut isti sint natura suspiciosi. Etenim in omnibus quae tractant, et quibuscum versantur existimant latere dolos, et insidias, neque ulli fidem adhibent, eo quod omnes putant malos esse, ac inimicos, plus vel minus, iuxta aliorum accidentium differentiam».



viene spiegato come un disturbo della facoltà immaginativa, e non di quella razionale<sup>512</sup>.

*Perché la pituita e le sostanze raffreddanti causano lethargos e producono perdita di memoria ed intelligenza.* Dopo aver precisato la natura acquosa della pituita, ed aver in certo senso ammesso che esistono una *aestimativa* ed una *cogitativa* corporee<sup>513</sup>, Persona specifica il senso del termine ‘soppressione’ delle facoltà di memoria e intelligenza. Non si tratta, infatti, di una ‘soppressione delle facoltà’, le quali rimangono come tali separate e latenti, ma unicamente delle operazioni svolte dalle stesse attraverso strumenti corporei<sup>514</sup>. Siamo dunque di fronte ad un’ulteriore conferma dell’impostazione già sperimentata nei casi precedenti. La sezione termina con la descrizione degli effetti abolitori del freddo pituitario sulla sostanza cerebrale, che causa, anzitutto, perdita della memoria, quindi della ragione e dell’immaginazione. Ciò avviene, specifica Persona, perché queste facoltà operano per mezzo del caldo, e la memoria, che ne richiede in massimo grado, è la prima ad essere inficiata dall’accesso di pituita. Questo conferma

<sup>512</sup> Ivi, cap. 3, p. 145: «Cum igitur anima eximiam hanc mutationem animadvertat, decipitur, ac mutationis causam refert in obiecta externa, ob dictam ante rationem. Atque adeo vehemens est, et cita haec transmutatio, ut ipsi soli intenta anima, ne quidem quae sunt ante oculos, saepe videat homo, sed alia fingit, quae videntur tot mala fecisse. Propterea tunc aegri existimans se videre terribilia, quaedam et horrenda, talia scilicet qua videantur velle hominem, suas necare potentias, aut alia auferre bona, inferreque mala. Nam et dum facultates ita mutantur, trahuntur ad illam naturam, ad illumque terminum, et statum, qui omnium pessimus est, et pravus».

<sup>513</sup> Ivi, cap. 3, p. 152.

<sup>514</sup> Ivi, cap. 3, p. 153: «Velim tamen, ut recte intelligas, cum dicimus imaginationem, vel rationem aboleri in talibus affectionibus, neque enim, dico, ipsam facultatis essentiam penitus perire, sed solum ipsius operationem. Pereunt autem facultatum operationes manente ipsarum natura, quando substantiale temperamentum, quod difficulter mutatur, nondum corruptum est, ita ut mutaverit speciem, vel facultatem: accidentale autem adeo alteratum est, ut non amplius ipsi inservire possit facultati, pro instrumento. Sic in lethargo licet cerebrum valde sit refrigeratum, vivente tamen homine, non potest ipsa rationis, aut alterius principis facultatis essentia omnino deficere, sicuti neque modus substantia cerebri penitus corrumpi; cessat tamen ab actione penitus ipsa facultas, eo quod cerebri accidentale temperamentum, quod ipsius est instrumentum, adeo est immutatum a frigida pituita, ut nullo modo possit facultati inservire».

anche che il calore o deve essere considerato come l'artefice di tutte le operazioni <cerebrali>, oppure come il suo primo strumento<sup>515</sup>.

*Perché data da bere, la cicuta genera stoltezza.* In continuità con quanto dimostrato precedentemente, Persona sottolinea come la cicuta generi gli stessi effetti della pituita, raffreddando il cervello che, in quanto strumento, permette all'anima di ragionare e ricordare. Il medico bergamasco sottolinea, tuttavia, come il termine *stultitia* legato agli effetti della cicuta non indichi tanto una carenza intellettuale, quanto piuttosto, una forma di vertigine, fondandosi su quanto sostenuto anche da Dioscoride<sup>516</sup>.

*Perché bere vino libera da ogni dolore ed angoscia, rendendo l'animo più mite ed audace.* Gli effetti del vino sull'umore riguardano chiaramente le facoltà animali e le passioni che in esse si generano. Sebbene Persona sottolinei come non in tutti gli ebbri il vino favorisca un umore lieto ed un'audacia nei confronti delle situazioni normalmente difficili, lo schema seguito per dimostrare gli effetti delle sostanze alcoliche sull'organismo è lo stesso dei precedenti, con la parziale differenza che, trattandosi di passioni, le affezioni che si generano riguardano non solo il cervello, ma anche il cuore. Se eccessivi, infatti, i vapori prodotti dal vino ascendono, nonostante la loro naturale pesantezza, al cervello stravolgendone le facoltà e producendo in tal modo rappresentazioni non congruenti con la realtà<sup>517</sup>.

<sup>515</sup> Ivi, cap. 3, p. 154: «Nam illud constat evidentissime calorem omnium operationum vel primum opificem esse, vel saltem primi opificis instrumentum».

<sup>516</sup> Ivi, cap. 3, pp. 156-157.

<sup>517</sup> Ivi, cap. 3, pp. 163-164: «At vero ebrii diversa ratione hos affectus incidunt. Talibus enim passionibus afficiuntur ob ea, quae neque vident, neque adsunt, sed imaginantur ipsa videre, sicut et delirantes faciunt. Ea quae ante oculos habent non vident, aut si vident errant in iudicando affecta ratione [...]. Cum enim hi vino se repleverint, multa etiam ex vino vaporum copia elevatur. Qui vapores confertim cor, cerebrumque petentes, vehementissime ipsum, eiusque facultates alterant, et movent. Quia itaque haec facultatum alteratio, et mutatio valde vehemens est, et ingens ob multam moventium, et alterantium vaporum copiam, ideo fit cum evidenti animae animadversione. Adeo inquam evidenti, et manifesta, ut ipsi soli facultatum affectioni, intenta anima, ab illaque distracta ob vehementiam, ne quidem; ea quae ante oculos habent videant ebrii,

Con la soluzione dell'ultima *quaestio*, il medico bergamasco ritiene di aver fornito una risposta efficace all'obiezione galenica che individua come inseparabili dal corpo tutte quelle facoltà il cui strumento è corporeo, ovvero – come in questo caso – fisiologico. Conculde perciò Persona:

Poiché, dunque, forze ed operazioni dell'anima si modificano in così vari modi al mutarsi del temperamento, Galeno alla fine del capitolo conclude <dicendo> che anche coloro i quali vogliono che l'anima sia composta di una certa sostanza sua propria, per quanto la facciano separabile <dal corpo>, sono costretti ad affermare che essa sia schiava del temperamento del corpo. <Ora,> in che modo tale affermazione si debba intendere secondo la nostra dottrina risulta sufficientemente chiaro da quanto abbiamo detto precedentemente. L'anima, infatti, non è schiava del temperamento a tal punto da alterarsi nella sua sostanza per effetto del mutamento di temperamento: di per sé, infatti, essa è immutabile. Dipende <però> dal temperamento solamente nella misura in cui, al mutare di quello, varia anche il modo in cui compie quelle azioni che essa esercita in qualità di forma dell'uomo. Tali operazioni, infatti, l'anima le compie servendosi di quelle facoltà che sono presenti nel composto e che, in tal modo, seguono il temperamento del sostrato e la cui essenza e natura muta diversamente in relazione alle differenti variazioni che si producono nel temperamento stesso.<sup>518</sup>

sed alia sibi fingit anima, quae possint talem, tamque vehementem in facultatibus fecisse mutationem. Unde si talis alteratio, quae intrinsecus facta est cogitatrix affecerit facultates laetitia ingenti, dum ita afficiuntur anima ipsa, qua animadvertit mutationem, nescit autem causam cogitur existimare aliquod valde laetum advenisse extrinsecus. Ideo fingit ipsum. Tunc ergo ipsis ebriis visa observantur laetitiae plena, quae non adsunt, eo quod, quae adsunt, non vident, necesse autem est, ut putent aliquid adesse, quod laetitia affecerit animam, et facultates. Quod si fortasse imaginatio a vini vaporibus non laedatur, ipsaque obiecta externa videant, tunc necesse est rationem falli in iudicando, anima referente mutationis intrinsecae causam in ea, quae obii-ciuntur».

<sup>518</sup> Ivi, cap. 3, p. 170: «Cum igitur tam variis modiis animae vires, et operationes mutantur ob temperamenti mutationem colligit in calce capitis Galenus eos etiam, qui animam ex propria

La logica delle argomentazioni di Persona insiste quindi nel ribadire che, pur nell'unità strumentale del rapporto facoltà animali-anima razionale, l'intelletto mantiene una sua sostanziale autonomia dal corpo, senza che per questo sia pregiudicato il rapporto di consecuzione tra *temperamenta* e *mores* che, resta valido – sia pure in senso depotenziato – tanto in relazione alle passioni quanto alle patologie.

La casistica offerta dal medico bergamasco, quindi, benché non sembri veramente sfuggire dall'orizzonte dell'impostazione galenica, sunteggea una conclusione che nelle sue linee essenziali si trovava già negli scritti dei suoi maestri, Francesco Piccolomini e Cesare Cremonini, e che rappresentava un approfondimento di tesi usualmente affrontate nel commento al *De anima* aristotelico.

La novità di Persona risiede allora, non certo nella novità dei temi che introduce, quanto piuttosto nella sapiente articolazione degli stessi, articolazione che si spinge sino a cogliere i dettagli della patologia per evidenziare lo stretto rapporto che intercorre tra passione, patologia e morale. In questo senso, nonostante le molte ripetizioni, il *Commentarius singularis* di Persona si rivela una fonte chiave per comprendere il dibattito suscitato dal *Quod animi mores* e dal *De placitis* di Galeno sul rapporto tra mente, corpo e materia; un testo che si pone perciò come la formulazione più ricca, ampia e completa della *quaestio galenica* nel tardo Rinascimento.

quadam substantia conflare volunt cogi fateri ipsam, quamvis separabilem faciant, corporis temperamentis inservire. Quae sententia, quomodo sit iuxta nostram doctrinam intelligenda satis clarum est ex iis, quae dicta sunt antea. Non enim anima ita inservit temperamento, ut ipsam in sui substantia mutetur, ob illius mutationem, est enim ipsa immutabilis. Sed solum ita temperamentum sequitur, ut ipso varie mutato, vario etiam modo ipsa illas agat actiones, quas exercet, ut hominis forma. Has enim ipsa efficit, utens facultatibus illis, quae sunt in coniuncto, quaeque ita sui subiecti sequuntur temperiem, et ipsarum essentia, atque natura varie mutetur, iuxta mutationis varietatem, quae in ipsa facta fuerint temperie».

8.7 SEZIONARE E DESCRIVERE: L'ANATOMIA CEREBRALE NELLE *TABULAE PICTAE*  
DI GIROLAMO FABRICI D'ACQUAPENDENTE

In continuità con il tentativo di Giovanni Battista Persona e a corollario di quanto sinora presentato e discusso, restano da esaminare le *tabulae pictae* di Girolamo Fabrici da Acquapendente (1533-1619). Esse rappresentano in certo senso il lato 'visibile' delle trattazioni relative alla sede dell'anima, all'uso delle parti ed agli esperimenti galenici più volte citati<sup>519</sup>. Da un punto di vista storico, le *tabulae* sono forse il primo atlante anatomico colorato a noi pervenuto<sup>520</sup>.

L'interesse di Fabrici per la psicologia, ed in particolare per il *De anima* aristotelico, è del resto più volte stato opportunamente evidenziato, sia da Andrew Cunningham, il quale ha messo in luce il suo ruolo di emulo di Aristotele in merito all'impianto del *totius animalis fabricae theatrum*<sup>521</sup>, sia da Roger French, che ha segnalato come la pratica stessa della dissezione anatomica, tra Quattro e Cinquecento, avesse a che fare più con la filosofia naturale che non con la pratica medica in senso stretto<sup>522</sup>.

Tuttavia, oltre che a testimonianze indirette, è all'attestazione dello stesso Acquapendente che ci si deve riferire per comprendere l'uso e lo scopo delle *tabulae*. Il tema dell'illustrazione anatomica fu molto importante nella seconda metà del XVI secolo e quasi tutti gli allievi di Vesalio vollero rivaleggiare con il proprio maestro sotto questo

<sup>519</sup> Andrew Cunningham ha avuto il merito di insistere con particolare efficacia su questo punto, CUNNINGHAM [1997], p. 171: «If the soul cannot exist without the body, then the implication is clear: that when the body dies the soul dies; or, rather, the death of the body is the death of the soul. The soul is mortal. [...] And if the soul indeed cannot exist without the body, then a second implication is also clear: that the soul can be understood only through its operations in the body».

<sup>520</sup> PREMUDA [1957], p. 146.

<sup>521</sup> CUNNINGHAM [1997], p. 171: «It was Fabricius who introduced this new Aristotelian anatomy at Padua, and who first read and practiced Aristotele 'aristotelically' in anatomy».

<sup>522</sup> In questa cornice, come scrive Roger French, FRENCH [1999], p. 145, debbono essere considerate infatti anche le anatomie vesaliane.

aspetto. Nel capitolo iniziale è già stato descritto il tentativo incompiuto di Gabriele Falloppia di costituire un grande atlante di tutti gli animali, cui si potrebbe aggiungere quello, altrettanto infelice, di Realdo Colombo, la cui morte impedì di corredare i suoi scritti con le tavole di Michelangelo. D'altro canto, alcune illustrazioni post-vesaliane quali ad esempio quelle di Costanzo Varolio contenute nel *De dissectione nervis opticis* sebbene importanti, non furono tuttavia molto accurate<sup>523</sup>. Essere i primi ad illustrare le parti del corpo in modo adeguato e, attraverso di queste, il collegamento esistente tra facoltà, funzioni e strutture dell'anima poteva quindi essere considerato un traguardo notevole per qualsiasi anatomista. Ed è in tale ottica che si pone anche l'opera di Fabrici, allorché l'anatomista descrive i suoi tentativi per approntare un *Theatrum* di tavole colorate che illustrino l'anatomia animale (e quindi anche umana) nella sua totalità. Scrive Fabrici nella prefazione del *De visione, voce, auditu* (Venezia, 1600):

Non c'è nessuno, infatti, tra coloro che hanno letto le loro opere [*degli anatomisti moderni*], che ignori come tutti gli altri, ad eccezione del solo Vesalio, non dico non abbiano meritato lode scrivendo, ma certo hanno scritto in modo tale da far sembrare che rimanga non poco da fare. Ed anche lo stesso Vesalio, sebbene abbia scritto in modo tanto esatto ed impeccabile, superando persino gli antichi in molte cose, presenta tuttavia anche lui non pochi difetti che sminuiscono la somma lode <dovuta ad> un'opera tanto eccellente, offuscando quasi un uomo di tal fama. In primo luogo, infatti, talvolta divaga e si dilunga eccessivamente in ogni parte, senza tuttavia abbracciare la totalità degli aspetti che riguardano l'anatomia, mirando la sua attenzione quasi unicamente alla dissezione e

<sup>523</sup> In tal senso, CHOULANT [1920], p. 214, che descrive le immagini del *De nervis opticis* come «somewhat crude, yet distinct and instructive. [...] Some of letters, however, were quite indistinct, even in the original woodcut». La poca cura delle immagini disegnate forse da Varolio stesso, sembra doversi attribuire al fatto che l'opera venne pubblicata ad insaputa dell'autore, del quale si dava per scontata l'approvazione.

toccando a malapena le attività e il diverso uso degli organi. Di poi, tutta quell'orazione tanto ricca ed abbondante sembra essere intrapresa ed istituita quasi unicamente contro il solo Galeno, il quale molti non sopportano venga rimproverato con tanta leggerezza, essendo egli stato uomo di ingegno elevatissimo, mirabile nella conoscenza di diverse discipline ed eccellente nell'esposizione dell'intera medicina come nella dichiarazione del valore delle scuole avverse, soprattutto quando si rendono conto che ciò avviene il più delle volte senza motivo. [...] Per tali ragioni la sua opera non è affatto definitiva come forse molti hanno creduto. Quante cose, infatti, sono state scoperte da coloro che sono venuti dopo, da Realdo [*Colombo*], [*Gabriele*] Falloppia, [*Bartolomeo*] Eustachio, da Giasolino, dagli anatomisti bolognesi e da molti altri? Quante ne ho aggiunte io stesso? Basta solo considerare le illustrazioni: Vesalio ne ha pubblicate unicamente quarantotto, e neppure tanto grandi, noi invece più di trecento, ed in formato reale. Che dire poi del fatto che le nostre illustrazioni sono di gran lunga superiori per qualità e perfezione? Anche rispetto alle tavole di Vesalio, che pure abbiamo attentamente riportato, ne abbiamo aggiunte molte dipinte, riproducendone il colore naturale. Abbiamo voluto, poi, che ogni tavola fosse doppia, una colorata e l'altra no, affinché uomini colti di ogni grado potessero più comodamente fruire di questo (credo) non inutile parto del nostro ingegno.<sup>524</sup>

<sup>524</sup> ACQUAPENDENTE [1600], *Praefatio* [1r-v]: «Quis enim nescit, qui quidem eorum scripta legerit, uno excepto Vesalio, reliquos omnes non dicam exiguam scribendo laudem meruisse; sed certe ita scripsisse, ut non pauca desiderari posse videantur. Atque, hic etiam Vesalius quanquam ita exacte luculenterque scripserit, multis ut in rebus etiam Antiquos superavit: habet tamen non pauca et ipse, quae de summa egregii operis laude aliquid detrahant, et Clarissimo viro prope tenebras obfundant. Primum enim et latius interdum evagatur, et nimius se in omnes partes fundit; neque tamen omnia, quae ad Anatomicum negotium spectant, complectitur, solam fere prosequens dissectionem; organorum actiones et utilitates vix attingens. Deinde omnis illa oratio tam uber et copiosa, contra unum pene Galenum videtur esse suscepta atque instituta. Quem virum et ingenio praestantissimo, et variarum rerum scientia admirabilem, et optime de tota re medica vel inimicorum confessione meritum, tam facile reprehendi; multi non ferunt; praesertim cum id fieri sine causa saepenumero animadvertant. [...] Praeterea ne absolutum quidem illius opus est, ut nonnulli fortasse opinantur. Quam enim multa a posterioribus inventa, Realdo,

Sembra che il progetto relativo alle trecento tavole risalisse almeno al 1591, se è vero che l'uso riservato ad esse dall'Acquapendente fosse quello eminentemente didattico e preparatorio alle incisioni da accludere alle opere che egli avrebbe poi pubblicato: molte tavole recano infatti la dicitura autografa *intagliato*, ad indicare l'avvenuta preparazione su lastre per l'incisione a stampa. Questo progetto, come detto, avrebbe dovuto intitolarsi *totius animalis fabricae theatrum*, ma di fatto non fu mai completato<sup>525</sup>. Alcune incisioni si trovano in opere a stampa quali *De visione, voce, auditu* (Venezia 1600), *De formato foetu* (Venezia 1600), *De venarum ostioliis* e *De locutione et eius instrumentis* (Padova 1603) ed abbracciano l'intero ambito dell'anatomia animale, dalla formazione dell'embrione alla fisiologia dei vasi sanguigni. Venivano preparate direttamente in casa di Fabrici da pittori che assistevano alle sue anatomie private oppure ritraevano i suoi preparati anatomici. Le tavole che più interessano questo studio sono tuttavia quelle relative all'anatomia cerebrale, conservate come le altre presso la Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia, con le

Fallopia, Eustachio, Iasolino, *Anatomicis Bononiensibus, aliisque non paucis? Quam multa etiam a meipso adiecta? Iam vero si icones spectes: octo solum et quadraginta dedit Vesalius, easque non valde magnas: nos vero amplius trecentas, atque eas in macrocolo. Quid, quod nostrae figurae qualitate ac perfectione longe prestantiores? Etenim in Vesalii tabulas, quas et ipsas diligenter ponimus: plurima addidimus naturali etiam colore depicta. Omnes autem tabulas volumus esse geminas; alteras coloratas, non coloratas alteras; ut ea ratione commodius frui hoc non inutili, ni fallor, ingenii nostri foetu Litterati homines cuiuscunque ordinis; possint».*

<sup>525</sup> Ivi, *De auro auditus organo*, Praefatio, [p. 1, *infra*]: «Huius ego viri, Senator Amplissime, ingenium, artem et formam semper admiratus, nunc, dum magnum illud opus, quo totius animalis fabrica comprehenditur, quodque ea re, Totius animalis fabricae theatrum inscribetur, toto animo curaque molior: operae pretium mihi facturus videor, si exemplum quoque sequar in re non ita dissimili, et prope cognata. Toto igitur opere, in partes tres tributo: ecce Tractatus inde tres, quae huius admirandae imaginis membra in commune proponere aggredior, eo animo atque consilio; ut post illa quasi latitans arrectis semper auribus captem, non quid vulgo et imperitis, qui haec iudicare non possunt, aut displiceat, aut non satisfaciat; sed quid viri docti, et ingeniosi probent, aut reprehendant». Per la destinazione didattica delle tavole e l'anno cui si riferiscono le prime allusioni di Acquapendente, ONGARO [2004], p. 157.



seguenti segnature: *De anatomia ossium* (Rari 111, 22 tavole: 1 in formato doppio, mis. max. 430x580), *De anatomia capitis cerebri nervorum* (Rari 112, 21 tavole: 5 doppie, mis. max. 435x585 e 440x575), *De anatomia musculorum totius corporis* (Rari 116, 34 tavole: 6 doppie, mis. max. 435x595 e 430x575).

Attenzione particolare merita la raccolta di tavole dell'*anatomia capitis, cerebri, nervorum* che, come ha scritto Alessandro Riva, nel loro insieme rappresentano «il miglior atlante sul sistema nervoso dell'uomo per tutta la prima metà del Seicento e oltre»<sup>526</sup>. La composizione d'insieme presenta un approccio duplice, compositivo e risolutivo, volto a favorire il ruolo didattico dell'immagine. Le illustrazioni volute da Fabrici, tuttavia, non sono mute testimoni di un interesse sporadico per l'anatomia cerebrale, ma sembrano piuttosto ricondursi ad una serie di trattazioni inedite, purtroppo perdute o disperse, scritte dall'anatomista, di cui possediamo i titoli grazie a due documenti, rispettivamente del 1615 e del 1622.

Nel primo caso si tratta di un testamento con il quale Fabrici lascia in legato all'allievo Jean Prevot (1585-1631) alcuni manoscritti che avrebbe voluto pubblicare. Allegato al primo codicillo, si trova un elenco di 23 titoli tra i quali, al n. 6, un *De capitis facultatibus, earundemque actionibus, et proprio ac praecipuo actionum organo*, mentre al n. 11, si legge un *De communibus instrumentis, ut puta Venis, Arteriis, et Nervis in totum corpus discurrentibus*. Che tali trattati esistessero è testimoniato anche dal fatto che alcuni di essi vennero poi pubblicati poco prima della morte dell'anatomista<sup>527</sup>.

È lecito congetturare che l'attenzione dimostrata da Fabrici per l'anatomia cerebrale trovava in questi trattati un'ampia dimostrazione: muta ma indicativa conferma del fatto che la psicologia galenica e le sue *quaestiones* non rimanevano confinate all'ambito delle *purae*

<sup>526</sup> RIVA [2004], p. 149.

<sup>527</sup> ONGARO [2004], p. 160.

*litterae*, ma trovavano un loro coerente sviluppo nell'anatomia: parlare di facoltà, usi e funzioni significava additarne direttamente la sede e la causa. Tanto più attenta si faceva quindi la trattazione delle facoltà psichiche, tanto più minuta diventava la dissezione anatomica che avrebbe dovuto indicare il sostrato materiale della mente. Non è un caso, se il 21 agosto 1622, a tre anni dalla morte dell'anatomista toscano, venne alla luce un altro elenco di manoscritti inediti, consegnato dal successore padovano di Fabrici alla cattedra di anatomia, Francesco Piazzoni (1550-1624) agli eredi Benzi con il titolo *Scritture consegnate dal S.r Dottor Piazzoni alli heredi Benzi Nepoti del già s.r. Acquapendente*, composto da ben quattro titoli relativi all'anatomia del cervello ed alle sue funzioni: *De cerebro, et anatomia capitis, De fantasia, De intellectu, De memoria* e, verso la fine dell'elenco, anche un *De nervis*. Non sappiamo se Fabrici sostenesse in questi suoi scritti la localizzazione classica delle facoltà psichiche nei quattro ventricoli cerebrali; tuttavia alcune delle tavole superstiti sembrerebbero suscettibili di accogliere una tale ipotesi. I tre titoli successivi (*De fantasia, De intellectu, De memoria*) potrebbero tuttavia riferirsi ad una suddivisione in capitoli, cui avrebbero potuto corrispondere alcune delle tavole oggi superstiti. Questa ipotesi fu avanzata a suo tempo da Antonio Favaro, che considerò i quattro titoli presenti nell'elenco del 1622 quali trattazioni 'in extenso' del *De capitis facultatibus*, già compreso nel testamento del 1615; Giuseppe Ongaro ritiene, invece, possa trattarsi dello smembramento di lezioni contenute nei manoscritti del 7° titolo (*Fasciculi lectionum numero XXV*)<sup>528</sup>.

Nel concludere questa sezione, dedicata alle *tabulae* fabriciane, che saranno descritte nel dettaglio in appendice, una nota va alla riscoperta delle stesse, comunicata da Giuseppe Sterzi nel 1909 nell'ambito di

<sup>528</sup> Ivi, p. 162.

uno studio dedicato a Giulio Casserio<sup>529</sup>. Fu allora che queste tavole, di cui si perse traccia per almeno due secoli, riemersero dagli archivi della Biblioteca Marciana e, come da intenzione del loro committente, furono nuovamente esposte alla fruizione degli studiosi. In questo senso esse recano ancora impresso il sigillo involontario del loro *secretum*; un segreto che, proprio in ossequio alla tradizione rinascimentale, è già da sempre ‘rivelato’. Più in generale, le tavole di Fabrici sembrano essere un che di medio tra mistero e teatro: in quanto fase preparatoria, *picta*, di un’iconografia destinata a divenire pubblica attraverso l’incisione<sup>530</sup> – ma che tuttavia pubblica, nel senso pieno di questo termine, non lo fu mai o lo è stata solo di recente – le tavole rappresentano un segreto involontario, o, forse meglio, un simbolo carico del valore tutto rinascimentale per il disvelamento dell’occulto, in questo caso dell’interno del corpo. L’opera di Fabrici non nacque, infatti, per essere *secretata*, ma consultata, non fu concepita ad esclusiva fruizione di pochi iniziati, ma per comodità di tutti i dotti e quindi come simbolo della grandezza del loro autore. Ma il suo *secretum*, inteso come messaggio e giustificazione del suo essere, rimase sepolto, come una sorta di *Clavicula Salomonis*<sup>531</sup>. Se la genesi storica delle *tabulae pictae* nel pensiero di Fabrici resta per molti aspetti a tutt’oggi difficile da ricostruire ed oscura, il suo significato può essere però rinvenuto nel contesto delle questioni suscitate dalla lettura delle opere

<sup>529</sup> STERZI [1909], pp. 338-348.

<sup>530</sup> Per le tavole fabriciane ed il loro ambiguo *status* di opera divulgativa rimasta incompiuta, vale l’analogo rapporto tra privilegio del manoscritto e divulgazione del tiposcritto individuato da Giorgio Stabile a proposito del segreto del libro e segreto delle arti tra Medioevo e Rinascimento. Nella fruizione pittorica delle *tabulae*, infatti, si nasconde ancora un carattere di rarità e privilegio che è destinato a perdersi con la stampa, o, in questo caso, con la riproducibilità dell’incisione, STABILE [2007], p. 280: «Se decisivo per l’unicità del manoscritto – che lo rende ogni volta un pezzo singolo – è l’elemento manuale e mentale della grafia, altrettanto decisiva per la perdita del carisma dell’unicità è la riproducibilità tecnica per effetto del passaggio dalla manoscrittura alla tiposcrittura».

<sup>531</sup> Sulla *Clavicula Salomonis* e l’apostrofe del suo Prologo, ancora STABILE [2007], p. 316.

psicologiche di Galeno, ed in particolare nel *Quod animi mores*; questioni che dell'opera dell'anatomista cinquecentesco possono costituire sicuramente l'*humus* culturale, quando non la 'genesi ideale' e l'orizzonte teorico.



*De anatomia ossium*

Rari 111.01

*alto:*

Vista frontale del cranio di un bambino, privo di mandibola.

*basso, a destra:*

Base del cranio sezionata asportando frontale,  
etmoide e parte dello sfenoide.

*basso, a sinistra:*

Superficie interna del cranio.

*al centro:*

Ioide, vomere, zigomatico e mascelle.



TAVOLA 1

*Anatomia musculorum totius corporis*

Rari 116.02

Muscoli buccinatore, massetere, temporale e frontale ripiegato in avanti.

Muscoli sopraioidei, sottoioidei e sterno-cleido-mastoideo.

Sono raffigurati, inoltre, l'aponeurosi epicranica  
e le porzioni superiori del muscolo trapezio.



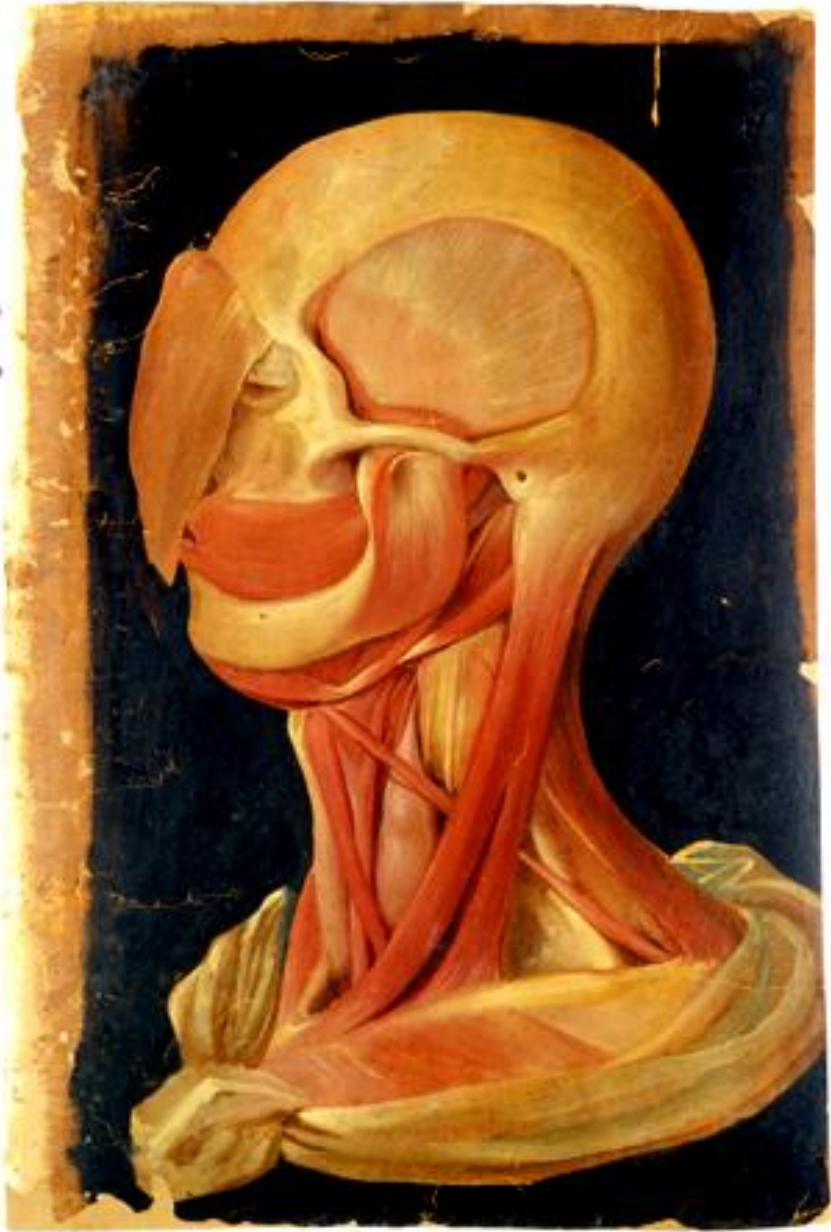


Tavola 2

*Anatomia capitis, cerebri, nervorum*

Rari 112.01

*alto:*

Vista basale dei lobi occipitali, temporali e frontali che contornano il cervelletto, con le tonsille ed il verme, dal cui margine inferiore si protende la superficie dorsale del bulbo. L'encefalo appare avvolto dalla dura madre.

*basso:*

Vista obliquo-anteriore destra con la dura madre che avvolge l'encefalo, sono chiaramente delineati il seno longitudinale superiore aperto, e, posteriormente, i seni trasverso e sigmoideo destro aperti.

Riconoscibile l'arteria meningea media.

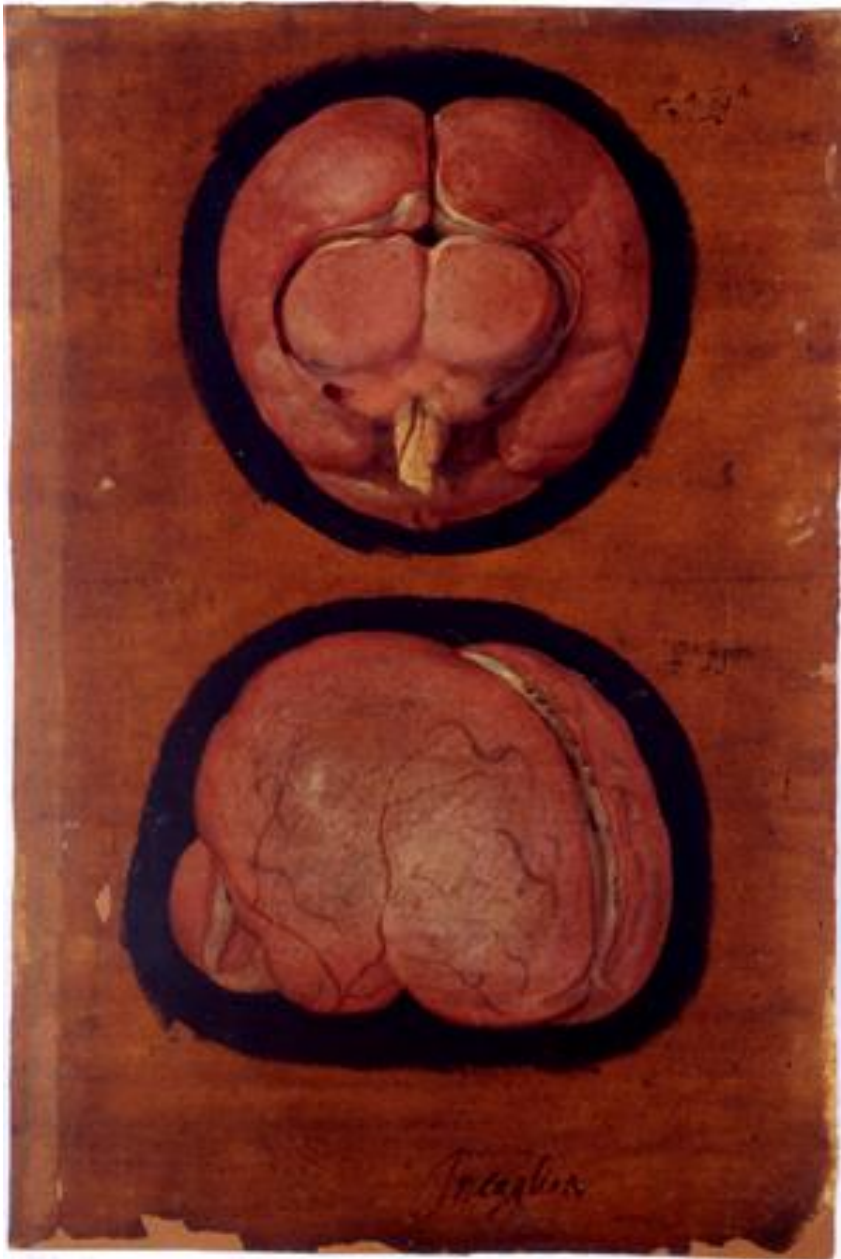


Tavola 3

*Anatomia capitis, cerebri, nervorum*

Rari 112.02

*alto:*

Emisfero cerebrale, visto superiormente,  
dopo apertura del sacco meningeo durale.

*basso:*

Sacco durale encefalico sulla base cranica.

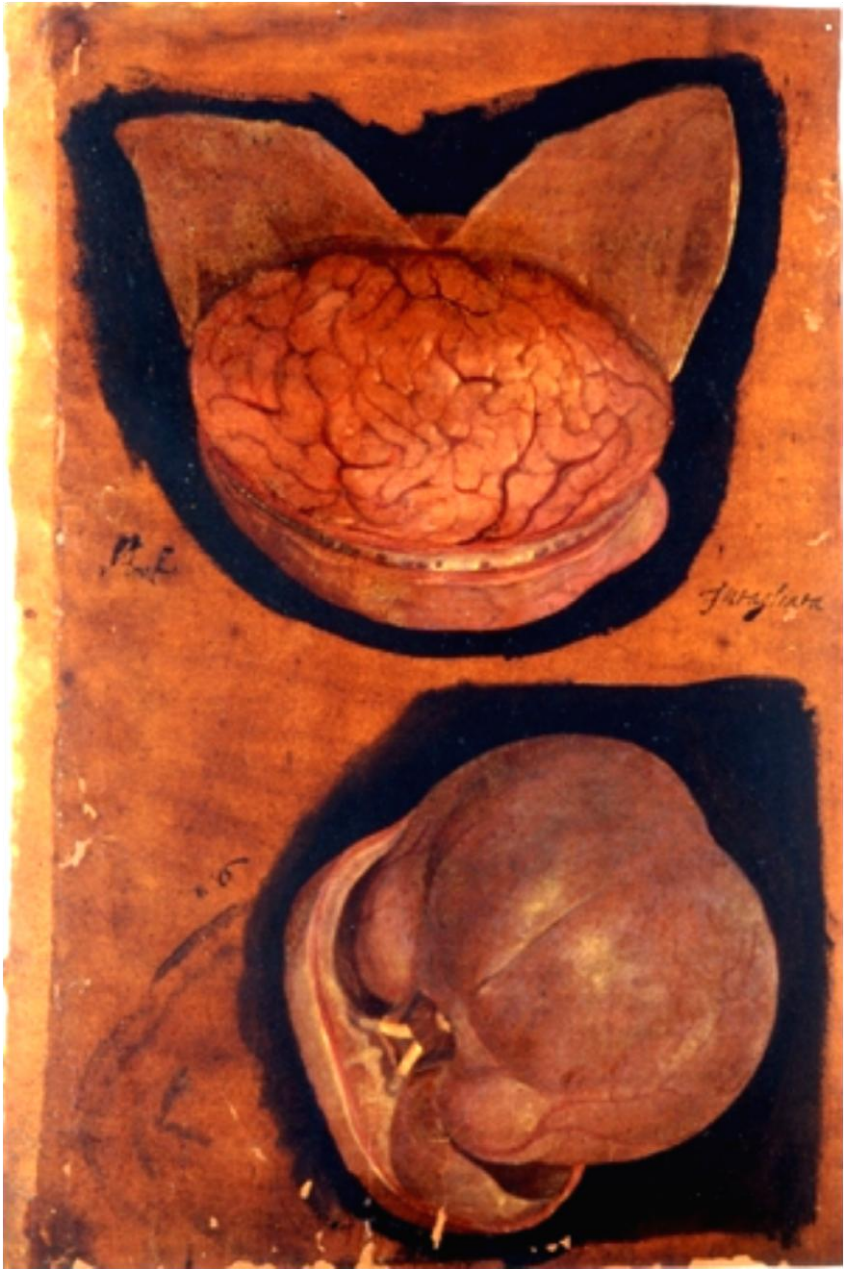


Tavola 4

*Anatomia capitis, cerebri, nervorum*

Rari 112.04

*alto:*

Emisfero cerebrale, con meningi parzialmente asportate.

*basso:*

Porzione di emisfero cerebrale dissezionato.

In evidenza la sostanza bianca e la corteccia.



Tavola 5

*Anatomia capitis, cerebri, nervorum*

Rari 112.05

*alto:*

Sezione orizzontale degli emisferi cerebrali, con corpo calloso sezionato e ripiegato sul cervelletto.

In evidenza fornice, nuclei caudati, talami e ventricoli laterali con relativi plessi coroidei.

*basso:*

Tronco encefalico e lobi temporali degli emisferi cerebrali.

Sono visibili: l'arteria basilare e i rami costituenti il circolo arterioso, la cui scoperta è attribuita all'anatomico inglese Thomas Willis (1621-1675), ma che sembra fosse già stato descritto da Gabriele Falloppia (1523-1562), maestro di Fabrici.



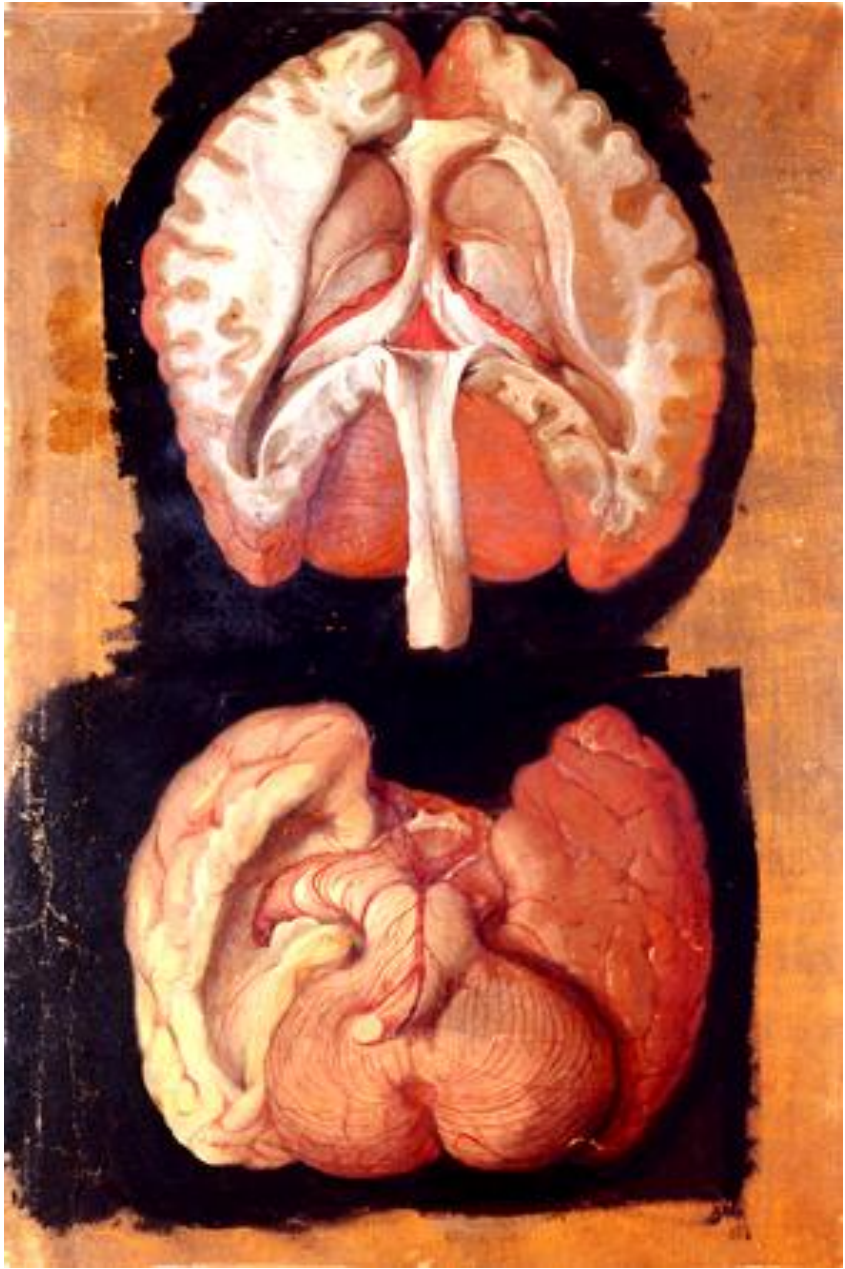


Tavola 6

*Anatomia capitis, cerebri, nervorum*

Rari 112.06

*alto:*

Vista basale dell'encefalo con, in evidenza,  
le arterie vertebrali confluenti nella basilare e nervi cranici.

*basso:*

Faccia inferiore del cervelletto, con tronco encefalico  
ripiegato in avanti per mettere in evidenza il quarto ventricolo.

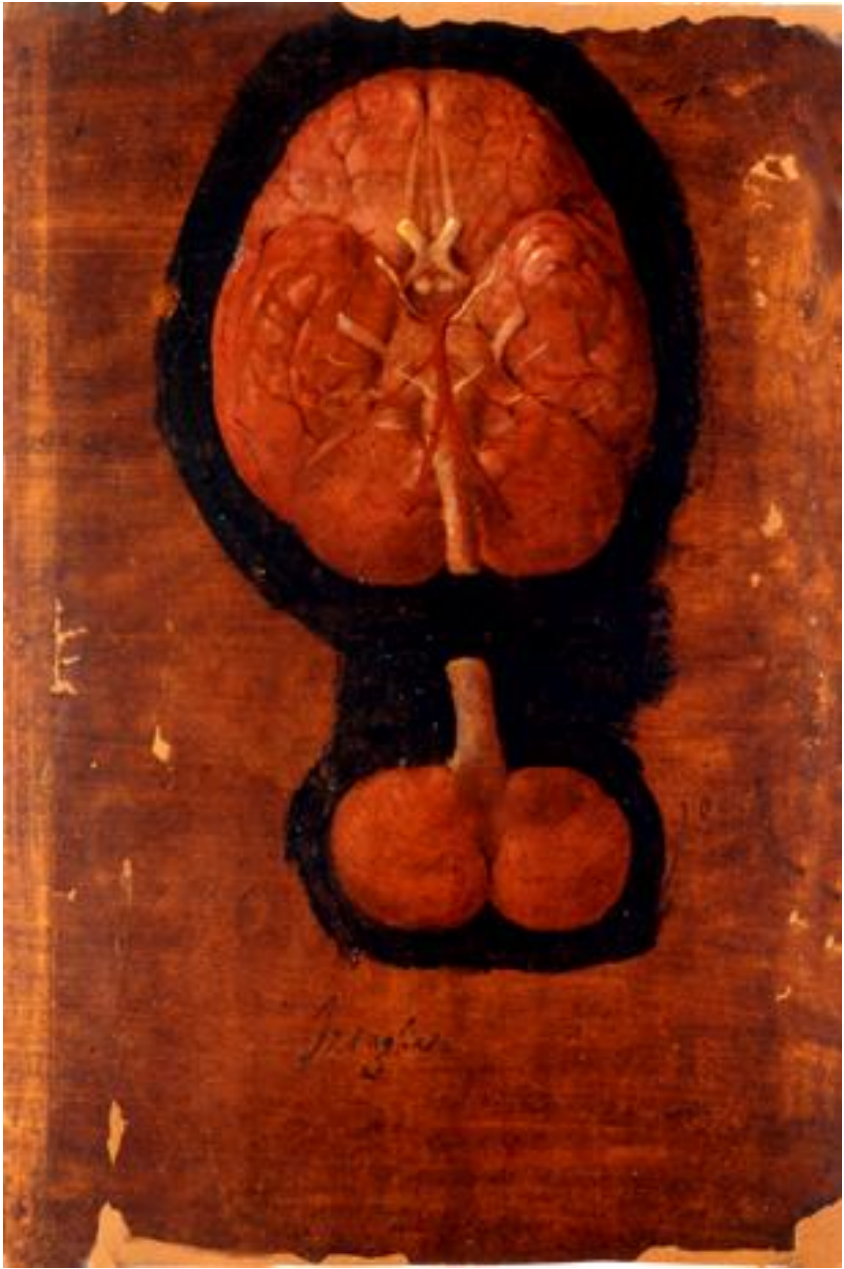


TAVOLA 7

*Anatomia capitis, cerebri, nervorum*

Rari 112.08

*alto:*

Emisferi cerebrali, corpo calloso e fornice sezionati e ripiegati posteriormente per mettere in evidenza nuclei caudati, talami e ventricoli laterali, con relativi plessi coroidei.

*basso:*

Nuclei caudati, talami, terzo ventricolo e lamina quadrigemina, isolati dopo asportazione del corpo calloso.



TAVOLA 8

*Anatomia capitis, cerebri, nervorum*

Rari 112.10

*alto:*

Faccia laterale dell'encefalo, su parte della base cranica  
con parziale asportazione delle meningi.

In evidenza i nervi cranici. È inoltre riprodotta, con esattezza,  
la scissura laterale attribuita, alcuni decenni dopo,  
all'anatomico olandese Franciscus Sylvius (1614-1672).

*basso:*

Faccia inferiore del cervelletto con tronco encefalico ripiegato in avanti,  
per mettere in evidenza il pavimento del quarto ventricolo e la superficie  
di sezione dei peduncoli cerebellari.

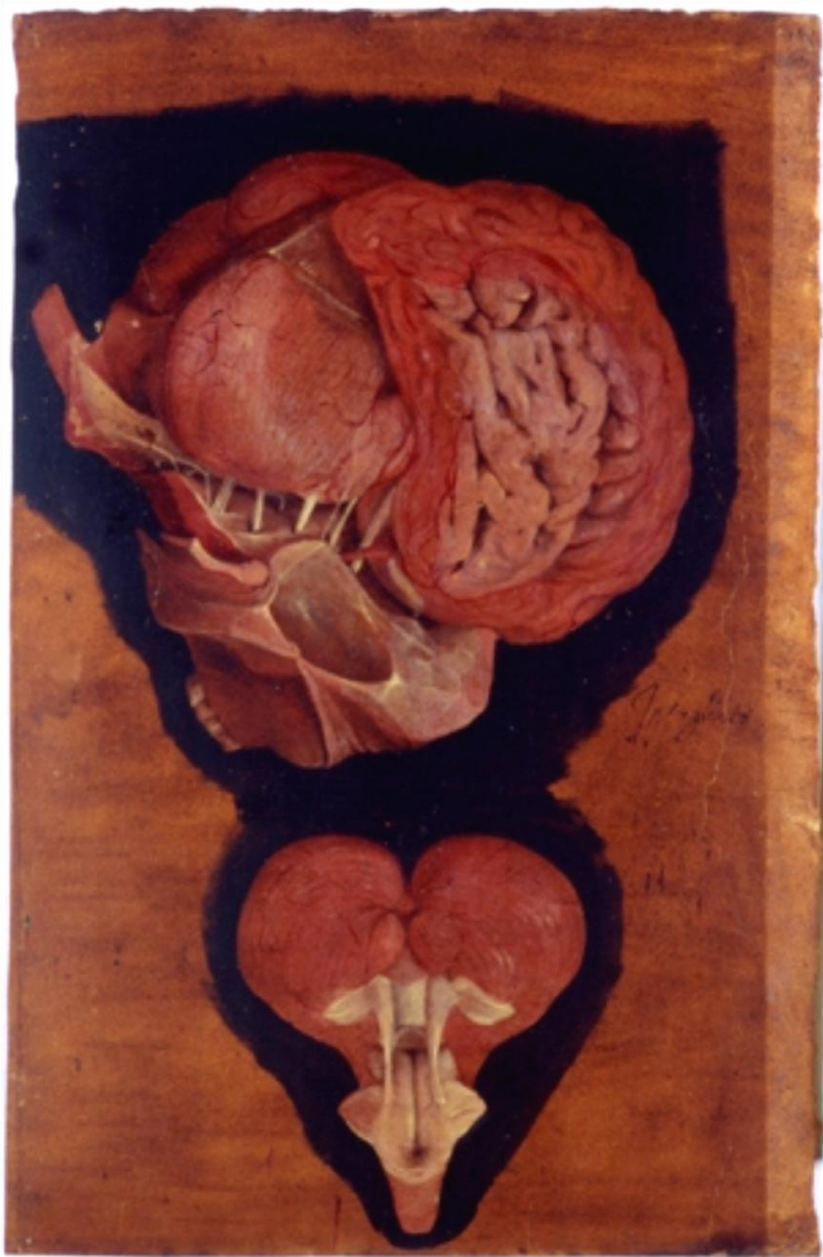


TAVOLA 9

*Anatomia capitis, cerebri, nervorum*

Rari 112.13

Midollo spinale e cervello, sezionato parzialmente  
per mostrare le cavità ventricolari.





**Tavola 10**







## BIBLIOGRAFIA



## 1. MANOSCRITTI

---

PICCOLOMINI [XVI sec.]

Francesco Carli Piccolomini, *Quaestio an Galenus negaverit materiam* [XVI sec.], Biblioteca Ambrosiana, Milano, coll. A 70 inf. *Pinelli collectanea*; cc. III, 71, I: ff. 1r-2r.

## 2. EDIZIONI ANTICHE A STAMPA [FINO AL SEC. XVIII]

---

ACQUAPENDENTE [1600]

Girolamo Fabrici da Acquapendente, *De visione, voce, auditu*, Venetiis, per Franciscum Bolzettam, 1600.

ACQUAPENDENTE [1625]

Girolamo Fabrici da Acquapendente, *Opera anatomica* (...), Patavii, sumptibus Antonii Meglietti, MDCXXV.

ANGIOLGABRIELLO [1779]

Angiolgabriello di Santa Maria, *Biblioteca e storia di quegli scrittori così della città come del territorio di Vicenza che pervennero fin'ad hora a notizia del P.F. Angiolgabriello di Santa Maria, carmelitano scalzo vicentino*, volume quinto, (...), in Vicenza, per Giovanni Battista Vendramini Mosca, MDCCLXXIX.

BERENGARIO [1518<sup>o</sup>]

Iacopo Berengario da Carpi, *De fractura calvae sive cranei*. Facsimile dell'*Editio princeps* (Bologna, 1518) accompagnato dalla traduzione italiana di Vittorio Putti. Presentazione di Bonifacio Pistacchio, Arnaldo Forni Editore, Sala Bolognese, 1988.

BERENGARIO [1521]

Iacopo Berengario da Carpi, *Carpi Commentaria cum amplissimis additionibus super Anatomia Mundini*, impressum Bononiae, per Hieronymum de Benedictis pridie nonas martii, 1521.

BODIN [1597]

Jan Bodin, *Universae naturae theatrum*, in quo rerum omnium effectrices causae, et fines contemplantur, et continuae series quinque libris discutiuntur, Francofurti,

apud heredes Andreae Wecheli, Claudium Marnium et Ioannem Aubrium, MDXCVII.

CAIMO [1629]

Pompeo Caimo, *Dell'ingegno humano, de' suoi segni, della sua differenza ne gli huomini e nelle donne, e del suo buono indrizzo, Libri due*, in Venetia, appresso Marc'Antonio Brogiollo, MDCXXIX.

CALVI [1664]

Donato Calvi, *Scena letteraria de gli scrittori bergamaschi*, aperta alla curiosità de suoi concittadini dal Rev.mo Padre Donato Calvi da Bergamo, parte prima, in Bergamo per li figlioli di Marc'Antonio Rossi, MDCLXIV.

CARDANO [1663<sup>10</sup>]

Girolamo Cardano, *Anatomiae Mundini cum expositione Hieronymi Cardani*, in Hieronymi Cardani Mediolanensis, *Opera omnia tam hactenus excusa*, vol. 10, cura Caroli Sponii, Lugduni, sumptibus Ioannis Antonii Hugultan et Marcii Antonii Ravaud, MDCLXIII.

CASSERIO [1610]

Giulio Casserio, *Pentaestheseion, hoc est de quinque sensibus liber*, organorum fabrica variis iconibus fideliter et ad vivum aere incisus illustratam, Francofurti, sumptibus haeredum Nicolai Bassaei, MDCX.

CASTELLI [1598]

Bartolomeo Castelli, *Lexicon medicum graecolatinum Bartholamaei Castelli Messanensis studio ex Hippocraetae, et Galeno desumptum*, Messanae, typis Petri Breae, 1598.

CESALPINO [1593]

Andrea Cesalpino, *Questionum Peripateticarum libri V, Daemonum investigatio Peripatetica*, secunda editio, *Questionum medicarum libri II, De medicamentorum facultatibus libri II*, nunc primum editi, Venetiis, apud Iuntas, MDXCIII.

CREMONINI [XVI sec. - (1996)]

Cesare Cremonini, *Quaestio utrum animi mores sequantur corporis temperamentum* (Biblioteca Marciana, ms. M, lat. cl. codd. CXC, CXCI, CXCII) in KUHN [1996], pp. 622-668.



CREMONINI [1634]

Cesare Cremonini, *De calido innato* in *De calido innato et De semine pro Aristotele adversus Galenum*, Lugduni Batavorum, ex officina Elseveriana, MDCXXXIV.

DE GREGORI [1494<sup>f</sup>]

Giovanni De Gregori e Gregorio De Gregori, *Fasciculo de medicina in volgare, Venezia, Giovanni e Gregorio De Gregori, 1494*, facsimile dell'esemplare conservato presso La Biblioteca del Centro per la Storia dell'Università di Padova; vol. I, Antilia, Treviso, 2001.

DELLA PORTA [1586]

Giovanni Battista della Porta, *De humana physiognomoniam libri IIII*, Ad Aloysium Cardinalem Estensem, Vici Aequensis, Apud Iosephum Cacchium, MDLXXXVI.

DOLCE [1565]

Lodovico Dolce, *Somma dei tre libri d'Aristotele ne' quali egli tratta dell'anima* in *Somma di tutta la natural filosofia di Aristotele. Raccolta da m. Lodovico Dolce* nella quale si contengono *Della fisica* libri VIII; *Del cielo* libri IIII; *Della generatione* libri II; *Delle Meteore* libri IIII; *Dell'anima* libri III, appresso Giovanni Battista Marchio Sessa et fratelli, Venezia, 1565.

FACCIOLATI [1757]

Iacopo Facciolati, *Fasti Gymnasii Patavini Jacobi Facciolati opera collecti*, ab anno MCCCCVI venetae dominationis primo ad iustitium anni MDIX, Patavii, typis seminarii, apud Joannem Manfrè, MDCCCLVII.

FALLOPPA [1561<sup>f</sup>]

Gabriele Falloppia, *Observationes anatomicae*, a cura di Gabriella Righi-Riva e Pericle di Pietro (2 voll.): vol. I, Riproduzione elettrofotolitografica della prima edizione (Venezia 1561); vol. II, Introduzione, versione in italiano ed anntoazioni, S.T.E.M. Mucchi-Modena, 1964.

FERNEL [1593]

Jan Fernel, *De abditis rerum causis libri duo*, postremo ab ipso autore recogniti compluribusque in locis aucti ad Henricum Francia Regem Christianissimum, Francofurti, apud Andrea Wechelii haeredes, Claudium Marnium et Io.[annem] Aubrium, MDXCIII.

FERNEL [1607<sup>a</sup>]

Jan Fernel, Joannis Fernelii Ambiani, Doctoris Parisiensis, Archiatri Regii, *Consiliorum medicinalium liber*, (...) quarta editio, Hanoviae, typis Wechelianis apud Claudium Marnium, et haeredes Ioannis Aubrii, MDCVII.

FERNEL [1607<sup>b</sup>]

Jan Fernel, *Universa medicina*, ab ipso autore ante obitum diligenter recognita, et iustis accessionibus locupletata, editio sexta, Francofurti, apud Claudium Marnium, et haeredes Ioannis Aubrii, MDCVII.

GALENO [1541]

Galeno, *Galenii Prima classis humani corporis originem, formationem, dissectionem, temperaturam, facultates, facultatumque cum actiones omnes, tum instrumenta et loca singula complectitur*, apud Heredes Lucantonii Iunte Florentini, Venetiis, MDXLI.

GALENO [1549]

Galeno, *De locorum affectorum notitia libri sex*, Guilelmo Copo Basiliense interprete, Lugduni, apud Gulielmum Rouillum, 1549.

GALENO [1565]

Galeno, *Galenii omnia quae extant opera in latinum sermonem conversa. Iuntarum quarta editio*, Venetiis, 1565. (La numerazione progressiva in apice accanto alla data indica la classe di riferimento, le lettere invece si riferiscono ai libri non ripartiti in classi: [1565<sup>a</sup>], *ascripti libri*; [1565<sup>b</sup>], *isagogici libri*; [1565<sup>n</sup>], *introductio*; [1565<sup>x</sup>], *index*).

GARZONI [1595]

Tommaso Garzoni, *Il teatro de varii, et diversi cervelli mondani*, in Venetia, appresso Giacomo Antonio Somasco, 1595.

GARZONI [1613]

Tommaso Garzoni, *Il serraglio de gli stupori del mondo di Tomaso Garzoni da Bagnacavallo*, in Venetia, appresso Ambrosio, et Bartolomeo Dei, fratelli, alla libreria dal San Marco, 1613.

HARVEY [1628]

William Harvey, *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*, Francofurti, sumptibus Guilielmi Fitzeri, anno MDCXXVIII.

HUARTE [1575]

Juan Huarte de San Juan, *Examen de ingenios, para las ciencias*, onde se muestra la diferencia de habilidades que ay en los hombres, y el genero de letras que a cada uno responde en particular, impresso in Baeça en casa de Iuan Baptista de Montoya, 1575.

HUARTE [1582]

Juan Huarte de San Juan, *Essame degl'ingegni degli huomini, per apprendere le scienze*, nel quale scoprendosi la varietà delle nature, si mostra, a che professione sia atto ciascuno, et quanto profitto abbia fatto in essa: di Giovanni Huarte, nuovamente tradotto dalla lingua spagnola da M. Camillo Camilli, in Venetia, MDXXCII.

HUARTE [1594]

Juan Huarte de San Juan, *Examen de ingenios para las ciencias*, impresso en Baeça, en casa de Iuan Baptista de Montoya, año de 1594.

MONDINI [1622]

Mondino Mondini, *De genitura pro Galenicis adversus Peripateticos et nostrae aetatis philosophos, ac medicos disputatio (...)*, Venetiis, apud Evangelistam Deuchium, MDCXXII.

NANCEL [1587]

Nicholas de Nancel, *De immortalitate animae, velitatio adversus Galenum*, desumpta ex eiusdem Nancelii opere cui titulum fecit, *Analogia microcosmi ad macrocosmon*, Parisiis, apud Ioannem Richerium, 1587;

[1587<sup>a</sup>] *De immortalitate animae, velitatio adversus Galenum*, cc. 1r-57v;

[1587<sup>b</sup>] *Problema, an sedes animae in corde? An in cerebro? Aut ubi denique est?*, cc. 58r-78r.

ODDI [1574]

Oddo Oddi, *Exactissima et dilucidissima expositio [in librum Techni Galeni]*, nunc primum in lucem edita et castigata laboribus Marci Oddi medici eiusdem filii, qui totum id, quod ex interpretatione ob intempestivam patris mortem deerat, perficit atque instauravit, Venetiis, apud Paulum, et Antonium Meietos fratres MDLXXIII.

PARÉ [1573]

Ambroise Paré, *Deux livres de chirurgie, I. De la generation de l'homme, et maniere de extraire les enfans hors du ventre de la mere, ensemble ce qu'il faut fair pour la faire mieux, et plus tost accoucher, avec la cure de plusieurs maladies qui luy peuvent survenir, II. Des monstres tant terrestres que marins, avec leurs portrais*, Paris, Chez André Wechel, 1573.

PERSIO [1576]

Antonio Persio, *Trattato dell'ingegno dell'huomo al Clarissimo Signore Pietro Contarini del Clarissimo Signore Philippo*, in Vinetia, appresso Aldo Manutio, MDLXXVI.

PERSONA [1602]

Giovanni Battista Persona, *In Galeni librum cui titulus est Quod animi mores corporis temperiem sequuntur. Commentarius singularis*, Bergomi, typis Comini Venturae, MDCII.

PERSONA [1613]

Giovanni Battista Persona, *Noctes solitariae sive de iis quae scientificae scriptae sunt ab Homero in Odyssea*. Liber singularis in LXX colloquia distributus (...), Venetiis, apud Evangelistam Deuchium, 1613.

PEUCER [1591]

Caspar Peucer, *Commentarius de praecipuis divinationum generibus*, (...) recognitus ultimo et auctus ab autore ipso Casparo Peucero D., cum interpretatione Graecorum, Servestae, excudebat Bonaventura Faber, MDXCI.

PICCOLOMINI [1596]

Francesco Carli Piccolomini, *Universa philosophia de moribus*, (...) in decem gradus redacta, accessit eiusdem Piccolomini *Comes politicus*, pro recta ordinis ratione propugnator, [Genevae], apud haeredes Eusthatii Vignon, MDXCVI.

PICCOLOMINI [1602]

Francesco Carli Piccolomini, *Librorum Aristotelis De anima lucidissima expositio in Commentarii duo, Prior: In libros Aristotelis De ortu et interitu, Alter: In tres libros eiusdem De anima*, Francofurti ad Moenum, ex officina typographica Matthaei Beckeri, sumptibus Ioannis Theobaldi Schönvvetteri, MDCII.

PICCOLOMINI [1628]

Francesco Carli Piccolomini, *De humana mente in Naturae totius universi scientia perfecta atque philosophica*, quinque partibus ordine exactissimo absoluta (...), Francofurti, sumptibus Aubriorum et Clementis Schleichii, Anno MDCXXXVIII.

POSSEVINO [1598]

Antonio Possevino, *Coltura de gl'ingegni. Nella quale con molta dottrina et giuditio si mostrano li doni che ne gl'ingegni dell'huomo ha posto Iddio, la varietà et inclinatione loro, e di dove nasce et come si conosca, li modi, e mezi d'essercitarli per le discipline, li rimedii a gl'impedimenti, li colegi et università, l'uso de' buoni libri, e la correctione de' cattivi*, in Vicenza, appresso Giorgio Greco, MDXCVIII.

RUDIO [1587]

Eustachio Rudio, *De virtutibus et viciis cordis*, libri tres (...), Venetiis, apud Paulum Meietum bibliopolam patavinum, MDLXXXVII.

RUDIO [1588]

Eustachio Rudio, *De usu totius corporis humani liber*. Ad celeberrimum virum Laurentium Massam, Venetiis, apud Robertum Meietum, MDLXXXVIII.

RUDIO [1600]

Eustachio Rudio, *De naturali atque morbosa cordis constitutione*, libri tres, Venetiis, Gratosus Perchacinus excudebat, MDC.

RUDIO [1604]

Eustachio Rudio, *De morbo Gallico libri quinque a Mundino Mundinio philosopho, et medico vincentino e privatim domi legentis ore excepti, atque ita divisi, in capitaque distribuita*, Venetiis, apud Damianum Zenarium, MDCIV.

RUDIO [1608]

Eustachio Rudio, *Ars medica, seu de omnibus humani corporis affectibus, sive internas eius, siue externas partes, siue etiam totum corpus obsideant, medendis*, libri quattuor, Venetiis, apud Ioannem Antonium et Iacobum de Franciscis, MDCVIII.

RUDIO [1611]

Eustachio Rudio, *Liber de anima, in quo probatur Galenum de vegetalis, et sentientis animae substantia reliquis omnibus rectius sensisse, veriora, tum vitae, tum mortis principia, et causae traduntur, nec non rationalis animae*

*immortalitatis efficacissimis rationibus probatur*, Patavii, apud Petrum Bertellum, MDCXI.

RUEFF [1580]

Jakob Rueff, *De conceptu et generatione hominis: de matrice et eius partibus, nec non de conditione infantis in utero, et gravidarum cura et officio* (...), libri sex, Francoforti ad Moenum, anno MDLXXX.

SANSOVINO [1663]

Francesco Sansovino, *Venetia città nobilissima et singolare, descritta in XIII libri da M. Francesco Sansovino* (...), con aggiunta di tutte le cose notabili della stessa città, fatte et occorse dall'anno 1580 fino al presente 1663 da D. Giustiniano Martinioni (...), in Venetia, appresso Stefano Curti, MDCLXIII.

SCHNEIDER [1655]

Conrad Victor Schneider, *Liber de osse cribriiformi, et sensu ac organo odoratus* (...), Wittebergae, typis Jobi Wilhelmi Fincelii, impensis Heraedum D. Tobiae Mevii, et Elardi Schumacheri, anno MDCLV.

TELESIO [1587]

Bernardino Telesio, *De rerum natura iuxta propria principia libri IX*, ad Illustrissimum et Excellentissimum Don Ferdinandum Carrafam, Nuceriae Ducem, Neapoli, apud Horatium Salvianum, MDLXXXVII.

TELESIO [1590]

Bernardino Telesio, *Varii de naturalibus rebus libelli*, ab Antonio Persio editi (...), Venetiis, apud Felicem Valgrisium, MDXC.

TOLEDO [1591]

Francisco de Toledo S. J., *In tres libros Aristotelis De anima commentarii una cum quaestionibus*, Lugduni, sumptibus Sib. a Porta, MDXCI.

VALLÉS [1592]

Francisco Vallés, *Commentaria illustria in Claudi Galeni libros subsequentes* I. Artem medicinales, II. De inaequali intemperie libellum, III. Tertium de temperamentis librum, IIII. Quinque priores de simplicium medicamentorum facultate libros, V. Duo de differentia febris libros, VI. Sex de locis patientibus libros; *Tractatus Medicinales*, I. De urinis compendiarie tractatio, II. De pulsibus libellus, III. De febribus commentarius, IIII. Methodi medendi libri tres, Coloniae, Francisci de Franciscis et Johannis Baptistae Ciottiare, MDLXXXII.

[1592<sup>a</sup>] *Methodo medendi Francisci Vallesii Cavarrubiani (...)*;

[1592<sup>b</sup>] *Galenii Ars Medicinalis cum commentariis Francisci Vallesii.*

VALLÉS [1600]

Francisco Vallés, *De sacra philosophia, sive de iis quae physice scripta sunt in libris sacris (...)*, Francofurti, ex chalcographia Romani Beati, impensis Nicolai Bassaei, MDC.

VAROLIO [1573]

Costanzo Varolio, *De nervis opticis nonnullisque aliis praeter communem opinionem in humano capite observatis*, ad Hieronymum Mercurialem, Patavii, apud Paulum et Antonium Meiettos fratres, 1573.

ZABARELLA [1578<sup>f</sup>]

Giacomo Zabarella, *De methodis libri quattuor, Liber de regressu*, edited by Cesare Vasoli, *Instrumenta Rationis, Sources for the history of logic in the modern age*, Editrice Clueb, Bologna, 1985.

ZABARELLA [1597]

Giacomo Zabarella, *De rebus naturalibus libri XXX (...)*, Francofurti, sumptibus Lazari Zetzneri, MDXCVII.

ZARA [1615]

Antonio Zara, *Anatomia ingegnerum et scientiarum sectionibus quattuor comprehensa*, Venetiis, ex Typographia Amrosii Dei, et fratrum, MDCXV.

WILLIS [1664]

Thomas Willis, *Cerebri anatome: cui accessit nervorum descriptio et usus*. Studio Thomae Willis (...) Londini, Typis Ja. Flesher Impensis Jo. Martyn et Ja. Alleftry, apud insigne Campanae in Coemeterio, D. Pauli MDCLXIV.

**TESTI E STUDI**

---

ACCATTINO [1987]

Paolo Accattino, *Ematopoiesi, malattia cardiaca e disturbi mentali in Galeno e in Alessandro di Afrodisia* in *Hermes*, vol. 115, n. 4, 1987, pp. 454-473.

ALESSANDRO DI AFRODISIA [1996]

Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, a cura di Paolo Accattino e Pierluigi Donini, Laterza, Roma-Bari, 1996.

ANGELETTI-CAVARRA-GAZZANIGA [2009]

Luciana Rita Angeletti, Berenice Cavarra, Valentina Gazzaniga, *Il 'De urinis' di Teofilo Protospatario*, Casa Editrice Università La Sapienza, Roma, 2009.

ASTRAIN [1909]

Antonio Astrain S. J., *Historia de la Compañía de Jesus en la Asistencia de España*, vol. III, Razon y Fe, Madrid, 1909.

AVERROÈ [2009]

Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba, *Long commentary on the De anima of Aristotle*, translated and with introduction and notes by Richard C. Taylor with Thérèse-Anne Druart, subeditor, Yale University Press, New Haven-London, 2009

AVICENNA [1973]

Avicenna, *A treatise on the Canon of medicine of Avicenna*, translated by Oskar Cameron Gruner, reprint of 1930, Ams Press, New York, 1973.

BADALONI [1989]

Nicola Badaloni, *Sulla costruzione e la conservazione della vita in Telesio* in *Studi storici*, Rivista trimestrale dell'Istituto Gramsci, vol. 1, anno 30, 1989, pp. 25-42.

BALDINI [1980]

Artemio Enzo Baldini, *Per la biografia di Francesco Piccolomini* in *Rinascimento*, serie II, vol. 20, 1980, pp. 389-420.

BAKKER-THIJSSSEN [2007]

Paul J. J. M. Bakker and Johannes M.M.H. Thijssen, edited by, *Mind, cognition and representation*. The tradition of commentaries on Aristotle's *De anima*, Ashgate Publishing, Aldershot, 2007.



BALLESTER [1988]

Luis García Ballester, *Soul and body, disease of the soul and disease of the body in Galen's medical thought* in MANULI-VEGETTI [1988], pp. 117-152.

BALSAMO [2006]

Luigi Balsamo, *Antonio Possevino S. J. bibliografo della Controriforma e diffusione della sua opera in area anglicana*, Biblioteca di Bibliografia Italiana, 186, Leo Olschki, Firenze, 2006.

BARONA [1993]

Josep Lluís Barona, *Sobra medicina y filosofía natural en el Rinacimiento*, Seminari d'estudis sobre la ciència, Valencia, 1993.

BAROJA [1986]

Julio Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, vol. III, Istmo, Madrid, 1986.

BATES [2000]

Don Bates, *Machina ex Deo: William Harvey and the meaning of instrument* in *Journal of the history of ideas*, vol. 61, n. 4, 2000, pp. 577-593.

BELGIOIOSO [2005]

Giulia Belgioioso, a cura di, *René Descartes. Tutte le lettere 1619-1650*, Bompiani, Milano, 2005.

BERNARD [1876]

Claude Bernard, *Leçons sur la chaleur animale, sur les effets de la chaleur et sur la fièvre*, Librairie J.-B. Baillié et fils, Paris, 1876.

BEULLENS-GOTTHELF [2007]

Pieter Beullens et Allan Gotthelf, *Theodore of Gaza's translation of Aristotle's De animalibus*. Content, influence and date in Greek, Roman and Byzantine studies, vol. 47, 2007.

BIANCHI [1982]

Massimo Luigi Bianchi, *Occulto e manifesto nella medicina del Rinascimento. Jean Fernel e Pietro Severino*, in *Atti e memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere «La Colombaria»*, vol. XLVII, serie XXXIII, Leo S. Olschki, Firenze, 1982, pp. 185-248.

BIANCHI [2011]

Massimo Luigi Bianchi, *Discussioni sul concetto di materia nella scolastica tardo-rinascimentale* in GIOVANNOZZI-VENEZIANI [2001], pp. 249-260.

BIGOTTI [2009]

Fabrizio Bigotti, *La mente che ordina i segni*. Ricerche sui problemi della forma nella filosofia naturale da Aristotele a Linneo, Aracne, Roma, 2009.

BIGOTTI [2010]

Fabrizio Bigotti, *Adversus Galenum velitatio*. Il ruolo della dottrina dei temperamenti nella codificazione della fisiognomica e della psicologia rinascimentali: analisi di un paradigma contrastato, in *Il Cannocchiale*. Rivista di studi filosofici, vol. 1, 2010, pp. 53-91.

BLAIR [2000]

Ann Blair, *Mosaic physics and the search for a pious natural philosophy in the late Renaissance* in *Isis*, vol. 91, n. 1, 2000, pp. 32-58.

BOEUF [2007]

Estelle Boeuf, *La bibliothèque parisienne de Gabriel Naudé en 1630*. Les lectures d'un 'libertin érudit', Droz, Genève, 2007.

BONDÌ [1993]

Roberto Bondì, «*Spiritus*» e «*anima*» in Bernardino Telesio in *Giornale critico della filosofia italiana*, vol. 13, sesta serie, 1993, pp. 405-417.

BONDÌ [1997]

Roberto Bondì, *Introduzione a Telesio*, Roma-Bari, Laterza, 1997.

BONO [1990]

James J. Bono, *Reform and the languages of Renaissance theoretical medicine: Harvey versus Fernel* in *Journal of the history of biology*, vol. 23, n. 3, 1990, pp. 341-387.

BONUZZI [1987-88]

Luciano Bonuzzi, *L'immagine del corpo nella medicina padovana e Fabrizio d'Acquapendente*, in *Acta Medicae Historiae Patavina*, vol. 34, 1987-88, pp. 9-18.

BOOTH [2005]

Emily Booth, *A subtle and mysterious machine. The medical World of Walter Charleton (1619-1707)*, Springer, Dordrecht, 2005.

BOUDON MILLOT-COBOLET [2004]

Véronique Boudon-Millot e Guy Cobolet, a cura di, *Lire les médecins grecs à la Renaissance. Aux origines de l'édition médicale*. Actes du colloque international de Paris (19-20 septembre 2003), Bibliothèque interuniversitaire de médecine, Paris, 2004.

BRAIN [1986]

Peter Brain, *Galen on bloodletting. A study of the origins, development and validity of his opinions, with a translation of three works*, Oxford University Press, Cambridge-London-New York-New Rochelle-Melbourne-Sydney, 1986.

BRISSON-CONGORDEAU-SOLÈRE [2008]

Luc Brisson, Marie-Hélène Congordeau, Jean-Luc Solère, ed., *L'embryon, formation et animation*. Antiquité grecque et latine, traditions hébraïque, crétienne et isalmique, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008.

BUZZATI [1890]

Augusto Buzzati, *Bibliografia bellunese*, Venezia, Tipografia dell'Ancora, L. Merlo, 1890.

BYNUM [1973]

William F. Bynum, *The anatomical method, natural theology, and the functions of the brain in Isis*, vol. 64, n. 4, 1973, pp. 445-468.

CAMBIANO-REPICI [1993]

Giuseppe Cambiano e Luciana Repici, a cura di, *Aristotele e la conoscenza*, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano, 1993.

CANONE [2004]

Eugenio Canone, a cura di, *Metafisica, logica, filosofia della natura*. I termini delle categorie aristoteliche dal mondo antico all'età moderna. Seminari di terminologia filosofica dell'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee, Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma, gennaio-maggio 2003, Agorà Edizioni, Sarzana, 2004.

CANNON [1956]

Walter Bradford Cannon, *La saggezza del corpo*, Bompiani, Milano, 1956.

CARDANO [1989]

Gerolamo Cardano, *Sul sonno e sul sognare*, a cura di Mauro Mancina e Agnese Grieco, Marsilio, Venezia, 1989.

CARLINO [1994]

Andrea Carlino, *La fabbrica del corpo. Libri e dissezioni nel Rinascimento*, Einaudi, Torino, 1994.

CARLINO-CIARDI-LUPPI-TOFANI [2010]

Andrea Carlino, Roberto P. Ciardi, Anna Luppi, Annamaria Petrioli Tofani, a cura di, *L'anatomia tra arte e medicina. Lo studio del corpo nel Rinascimento*, Silvana Editoriale, Milano, 2010.

CARLINO-CIARDI-LUPPI-TOFANI [2011]

Andrea Carlino, Roberto P. Ciardi, Anna Luppi, Annamaria Petrioli Tofani, a cura di, *Visioni Anatomiche. Le forme del corpo negli anni del Barocco*, Silvana Editoriale, Milano, 2011.

CASSIRER [1952]

Ernest Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, vol. I, Il problema della conoscenza nell'Umanesimo e nel Rinascimento, Torino, 1952.

CHALMERS [1815]

Alexander Chalmers, *The general biographical dictionary: containing an historical and critical account of the lives and writings of the most eminent persons in every nation, particularly the British and Irish*, vol. 23, printed for J. Nichols and sons, London, 1815.

CHOULANT [1920]

John Ludwig Choulant, *History and bibliography of anatomic illustration in its relation to anatomic science and the graphic arts*, The University of Chicago Press, Chicago, 1920.

CLARKE-DEWHURST [1972]

Edwin Clarke and Kennet Dewhurst, *An illustrated history of brain function*, Sandford Publications, Oxford, 1972.

CLARKE-DEWHURST [1996]

Edwin Clarke and Kennet Dewhurst, *An illustrated history of brain function. Imaging the brain from antiquity to the present*, second edition revised and enlarged, Norman Publishing, San Francisco, United States-Canada, 1996.

CLOQUET [1821]

Hippolite Cloquet *Osphrésiologie ou traité des odeurs, du sens et des organes de l'olfaction*, second editions, chez Mequignon-Marvis, Paris, 1821.

COCHRANE [1976]

Eric Cochrane, *Science and humanism in the Italian Renaissance* in *The American historical review*, vol. 81, n. 5, 1976, pp. 1039-1057.

COHN [2010]

Samuel K. Cohn Jr., *Cultures of plague. Medical thinking at the end of the Renaissance*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2010.

COSMACINI [2005]

Giorgio Cosmacini, *Storia della medicina e della sanità in Italia*, Laterza, Roma-Bari, 2005.

CRAHAY [1990]

Roland Crahay, *Una tassonomia delle professioni intellettuali secondo "L'examen de ingenios" di Juan Huarte, 1575*, Dipartimento di scienze storiche, Perugia, 1990.

CRISCIANI [1990]

Chiara Crisciani, *History, novelty, and progress in scholastic medicine* in *Osiris*, 2nd series, vol. 6, *Renaissance medical learning: evolution of a tradition*, 1990, pp. 118-139.

CRUTTWELL [1951]

Patrick Cruttwell, *Physiology and psychology in Shakespeare's age* in *Journal of the history of ideas*, vol. 12, n. 1, 1951, pp. 75-89.

CUIR [2009]

Raphael Cuir, *The development of the study of anatomy from Renaissance to Cartesianism*. Da Carpi, Vesalius, Estienne, Bidloo, The Edwin Mellen Press, Lewston-Queenston-Lampeter, 2009.

CUNNINGHAM [1997]

Andrew Cunningham, *The anatomical Renaissance*. The resurrection of the anatomical projects of the ancients, Scholar Press, Aldershot, 1997.

DA POZZO [2007]

Giovanni Da Pozzo, a cura di, *Il Cinquecento*, tomo 2, in *Storia letteraria d'Italia*, nuova edizione a cura di A. Balduino, Piccin Nuova Libreria, Padova, 2007.

DAREMBERG [1841]

Charles Victor Daremberg, *Exposition des connaissances de Galien sur l'anatomie, la physiologie et la pathologie du système nerveux*. Thèse pour le doctorat en médecine présentée et soutenue le 20 août 1841, Imprimerie et fonderie de rignoux, Paris, 1841.

DAREMBERG [1848]

Charles Victor Daremberg, *Galien considéré comme philosophe* in *Gazette médicale de Paris*, 1848, pp. 1-23.

DAVIDSON [1992]

Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*. Their cosmologies, theories of active intellect and theories of human intellect, Oxford University Press, New York-Oxford, 1992.

DE BERTOLIS [1958-1959]

Glauco De Bertolis, *Il metodo settorio di Andrea Vesalio* in *Acta Medicae Historiae Patavina*, vol. 5, 1958-1959, pp. 31-40.

DEBUS [1973]

Allen G. Debus, *Motion in the chemical texts of the Renaissance* in *Isis*, vol. 64, n. 1, 1973, pp. 5-17.

DEBUS [1984]

Allen G. Debus, *Chemistry and the quest for a material spirit of life in the Seventeenth-century*, in FATTORI-BIANCHI [1984], pp. 245-263.

DE LACY [1972]

Phillip De Lacy, *Galen's platonism* in *The American journal of philology*, vol. 93, n. 1, Studies in honor of Henry T. Rowell, 1972, pp. 27-39.

DELLA TORRE [1968]

Maria Assunta Della Torre, *Studi su Cesare Cremonini*. Cosmologia e Logica nel tardo aristotelismo padovano, Editrice Antenore, Padova, 1968.

DELLA TORRE [1983]

Maria Assunta Della Torre, *Logica ed esperienza nel trattato 'De paedia' (1596) di Cesare Cremonini* in OLIVIERI [1983], pp. 637-645.

DES CHENE [2000]

Dennis Des Chene, *Life's form*. Late aristotelian conceptions of the soul, Cornell University Press, Ithaca-London, 2000.

DIAMOND [1974]

Solomon Diamond, edited by, *The roots of psychology*. A sourcebook in history of ideas, Basic Books, New York, 1974.

DI BENEDETTO [1986]

Vincenzo Di Benedetto, *Il medico e la malattia*. La scienza di Ippocrate, Einaudi, Torino, 1986.

DI LISCIA-KESSLER-METHUEN [1997]

Daniel Di Liscia, Eckhard Kessler, Charlotte Methuen, *Method and order in Renaissance philosophy of nature*. The Aristotle commentary tradition, Ashgate, Aldershot, 1997.

DOLLO [1984]

Corrado Dollo, *Modelli scientifici e filosofici nella Sicilia spagnola*, Guida, Napoli, 1984.

DOMINGUES [2004]

Clara Domingues, *L'aménagement du continent galénique à la Renaissance, les éditions grecques et latines des oeuvres complètes de Galien et leur organisation des traités*, in BOUDON MILLOT-COBOLET [2004], pp. 163-186.

DONINI [2008]

Pierluigi Donini, *Psychology*, in HANKINSON [2008], pp. 184-209.

DURLING [1961]

Richard J. Durling, *A chronological census of Renaissance editions and translations of Galen in Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 24, nn. 3-4, 1961, pp. 230-305.

DURLING [1988]

Richard J. Durling, *The innate heat in Galen*, in *Medizinhistorisches journal*, vol. 23, 1988, pp. 210-212.

EDELSTEIN [1967]

Ludwig Edelstein, *Ancient medicine. Selected papers of Ludwig Edelstein*, edited by, Owsei Temkin and C. Lilian Temkin, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1967.

ERNST-CALCATERRA [2011]

Germana Ernst e Rosa M. Calcaterra, «*Virtù ascosta e negletta*». La Calabria nella modernità, Franco Angeli Editore, Milano, 2011.

EVANS [1945]

Elizabeth C. Evans, *Galen the physician as physiognomist in Transactions and proceedings of the American philological association*, vol. 76, 1945, pp. 287-298.

FACEN [1862]

Jacopo Facen, *Biografia di Eustachio Rudio di Belluno e della scoperta della circolazione del sangue*, Messaggiere Tirolese di Rovereto, 16 Dicembre 1862, n. 287, Tipografia Caumo, Rovereto, 1862.

FATTORI [2011]

Marta Fattori, '*Plica materiae*' tra Bernardino Telesio e Francis Bacon in GIOVANNOZZI-VENEZIANI [2011], pp. 261-276.

FATTORI-BIANCHI [1984]

Marta Fattori e Massimo Luigi Bianchi, a cura di, *Spiritus*. IV° colloquio internazionale, Roma, 7-9 gennaio 1983, Lessico Intellettuale Europeo, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1984.

FAVARO [1883]

Antonio Favaro, *Cesare Cremonino e lo Studio di Padova*, (Estratto dall'Archivio Veneto serie II, tomo 25, parte II, 1883), Tipografia del Commercio di Marco Visentini, Venezia, 1883.



FAVARO [1915]

Antonio Favaro, *Informazione storica sullo studio di Padova circa l'anno 1580* in *Nuovo archivio veneto*, nuova serie, anno XV, 1915, tomo 30, parte I, pp. 247-271.

FAVARO [1921]

Giuseppe Favaro, *L'insegnamento anatomico di Girolamo Fabrici d'Acquapendente*, Premiate Officine Grafiche Carlo Ferrari, Venezia, 1921.

FERNEL [2005]

Jean Fernel, *On the hidden causes of things*. Forms, souls, and occult diseases in Renaissance medicine, with an edition and translation of Fernel's *De abditis rerum causis* by John M. Forrester, introduction and annotation by John Henry and John M. Forrester, Brill, Leiden-Boston, 2005.

FERRARI [1987]

Giovanna Ferrari, *Public anatomy lessons and the carnival: the anatomy theatre of Bologna in Past and present*, n. 117, 1987, pp. 50-106.

FIGARD [1903]

Léon Figard, *Un médecin philosophe au XVI<sup>e</sup> siècle*. Etude sur la psychologie de Jean Fernel, Felix Alcan Editeur, Paris, 1903.

FINDLEN [1994]

Paula Findlen, *Possessing nature*. Museums, collecting, and scientific culture in early modern Italy, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1994.

FINUCCI-BROWNLEE [2001]

Valeria Finucci and Kevin Brownlee, edited by, *Generation and degeneration*. Tropes of reproduction in literature and history from antiquity through early modern Europe, Duke University Press, Durham-London, 2001.

FIorentino [1874]

Francesco Fiorentino, *Bernardino Telesio ossia studi storici su l'idea della natura nel Risorgimento italiano*, 2 voll., Successori Le Monnier, Firenze, 1874.

FORTUNA [1993]

Stefania Fortuna, *Galen's De constitutione artis medicae in the Renaissance* in *The classical quarterly*, new series, vol. 43, n. 1, 1993, pp. 302-319.

FRACASTORO [2009]

Girolamo Fracastoro, *Della torre ovvero l'intellezione*, a cura di Anna Li Vigni, Mimesis, Milano-Udine, 2009.

FRAMPTON [2008]

Michael Frampton, *The embodiment of will*. Anatomical and physiological theories of voluntary animal motion from greek antiquity to the latin Middle Ages, 400 B.C. – A. D. 1300, Verlag Dr. Müller, Chicago, 2008.

FRENCH [1979]

Roger K. French, *De juvamentis membrorum and the reception of Galenic physiological anatomy* in *Isis*, vol. 70, n.1, 1979, pp. 96-109.

FRENCH [1994]

Roger K. French, *William Harvey's natural philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

FRENCH [1999]

Roger K. French, *Dissection and vivisection in the european Renaissance*, Ashgate, Aldershot, 1999.

GALENO [1854]

Galeno, *Ouvres anatomiques, physiologiques, et médicales de Galien, traduites sur le textes imprimés et manuscrits par Ch. Daremberg*, Tome I, chez J. B. Bailliere, Paris, 1854.

GALENO [1856]

Galeno, *Ouvres anatomiques, physiologiques, et médicales de Galien, traduites sur le textes imprimés et manuscrits par Ch. Daremberg*, Tome II, chez J. B. Bailliere, Paris, 1856.

GALENO [1972]

Galeno, *Arte Medica*, a cura di Marco Tullio Malato, De Luca Editore, Roma, 1972.

GALENO [1978]

Galeno, *Opere scelte di Galeno*, a cura di Ivan Garofalo e Mario Vegetti, Utet, Torino, 1978.

GALENO [1984]

Galeno, *Le passioni e gli errori dell'anima*. Opere Morali, a cura di Martino Menghi e Mario Vegetti, Marsilio, Venezia, 1984.

GALENO [1987]

Galeno, *De bonis malisque sucis*, a cura di Anna Maria Ieraci Bio, M. D'Auria Editore, Napoli, 1987.

GALENO [1994]

Galien, *Ouvres médicales choisies*, 2 voll., Traduction de Charles Daremberg, choix presentation et notes par André Pichot, Gallimard, Paris, 1994.

GALENO [1996]

Galeno, *Le facultà naturali*, a cura di Marzia Mortarino, Arnaldo Mondadori Editore, Milano, 1996.

GALENO [1997]

Galeno, *Gli elementi secondo la dottrina di Ippocrate, I temperamenti*, a cura di Piero Tassinari, Edizioni Paracelso, Roma, 1997.

GALENO [1998]

Galien, *Traité philosophiques et logiques (Des sectes pour les débutants, Esquisse empirique, De l'expérience médicale, Des sophismes verbaux, Institution logique)*, traductions inédites par Catherine Dalimier, Jean-Pierre Levet, Pierre Pellegrin, introduction par Pierre Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 1998.

GALENO [2002]

Galeno, *Procedimenti anatomici*. Introduzione, traduzione e note di Ivan Garofalo, 2 voll., BUR, Milano, 2002.

GALENO [2006]

Galien, *On diseases and symptoms*, translated with introduction and notes by Ian Johnston, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

GALENO [2009<sup>a</sup>]

Galien, *Méthode de traitement*, traduction integrale du grec et annotation par Jacques Boulogne, Gallimard, Paris, 2009.

GALENO [2009<sup>b</sup>]

Galenus, *De motu musculorum*, edizione critica, traduzione, commento, a cura di Pietro Rosa, Biblioteca di Galenos I, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma, 2009.

GARCÍA-ALONSO [2004]

Emilio García García, Aurora Miguel Alonso, *El Examen de ingenios de Huarte en Italia. La Anatomia ingeniorum* de Antonio Zara, in *Aurora*, Revista de historia de la psicología, vol. 25, n. 4, 2004, pp. 83-94.

GARIN [1957]

Eugenio Garin, *Noterella telesiana* in *Giornale critico della filosofia italiana* vol. 36, n. 1, 1957, pp. 56-62.

GARIN [1961]

Eugenio Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Sansoni, Firenze, 1961.

GARIN [1966]

Eugenio Garin, *Storia della filosofia italiana*, vol. II, Einaudi, Torino, 1966.

GARIN [1983]

Eugenio Garin, *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, in OLIVIERI [1983], pp. 4-35.

GARIN [1984]

Eugenio Garin, *Relazione introduttiva*, in FATTORI-BIANCHI [1984], pp. 3-14.

GARIN [1989]

Eugenio Garin, *Umanisti, artisti, scienziati. Studi sul Rinascimento italiano*, Editori Riuniti, Roma, 1989.

GAROFALO-FORTUNA-LAMI-ROSELLI [2010]

Ivan Garofalo, Stefania Fortuna, Alessandro Lami e Amneris Roselli, a cura di, *Sulla tradizione indiretta dei testi medici greci*. Le traduzioni, Atti del III seminario internazionale di Siena, Certosa di Pontignano, 18-19 settembre, 2009, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma, 2010.

GARZONI [1996]

Tommaso Garzoni, *La piazza universale delle professioni del mondo*, a cura di Paolo Cherchi e Beatrice Collina, 2 voll., Einaudi, Torino, 1996.

GASPARINI [2003]

Ludovico Gasparini, a cura di, *Sulla naturalizzazione della morale*. Da Darwin al dibattito attuale, Il Poligrafo, Padova, 2003.

GAZZANIGA [2009]

Valentina Gazzaniga, *L'urologia e l'uroscopia da Ippocrate alla medicina romana*, in ANGELETTI-CAVARRA-GAZZANICA [2009], pp.19-34.

GENSINI [2002]

Stefano Gensini, *Ingenium/Ingegno fra Huarte, Persio e Vico: le basi naturali dell'inventività umana*, in GENSINI MARTONE [2002], pp. 29-69.

GENSINI-MARTONE [2002]

Stefano Gensini e Arturo Martone, a cura di, *Ingenium propria hominis natura*, Atti del convegno internazionale di studi (Napoli, 22-24 maggio 1997), Liguori, Napoli, 2002.

GIACON [1947]

Carlo Giacon, *La seconda scolastica*. Precedenze teoretiche ai problemi giuridici Toledo, Pereira, Fonseca, Molina, Suarez, vol. II, *Archivium Philosophicum Alosianum*, Serie II, n. 3, Fratelli Bocca, Milano, 1947.

GIGLIONI [1993]

Guido Giglioni, *Conceptus uteri/conceptus cerebri*. Note sull'analogia del concepimento nella teoria della generazione di William Harvey, in *Rivista di storia della filosofia*, vol. 48, n.1, 1993, pp. 7-22.

GIGLIONI [1998]

Guido Giglioni, *Immaginazione, spiriti e generazione*. La teoria del concepimento nella 'Philosophia sensibus demonstrata' di Campanella in *Bruniana & Campanelliana*, vol. 4, n. 1, 1998, pp. 37-57.

GIGLIONI [2011]

Guido Giglioni, *Spirito e coscienza nella medicina di Bernardino Telesio*, in ERNST-CALCATERRA [2011], pp. 154-168.

GIOVANNONZI-VENEZIANI [2011]

Delfina Giovannonzi e Marco Veneziani, a cura di, *Materia*. Atti del XII colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, Roma 7-8-9 gennaio 2010, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 2011.

GLIOZZI [1976]

Giuliano Gliozzi, Voce *Marcello Capra* in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 19, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1976.

GOBLOT-GEORGES BERTHIER [1920]

Edmond Goblot et Auguste Georges-Berthier, *Le mecanisme Cartesien et la physiologie au XVIIe siecle* in *Isis*, vol. 3, n.1, 1920, pp. 21-58.

GORHAM [1994]

Geoffrey Gorham, *Mind-Body dualism and the Harvey-Descartes controversy* in *Journal of the history of ideas*, vol. 55, n. 2, 1994, pp. 211-234.

GOUREVITCH [2001]

Danielle Gourevitch, *I giovani pazienti di Galeno*. Per una patocenosi dell'Impero romano, Editori Laterza, Roma-Bari, 2001.

GOWLAND [2006]

Agnus Gowland, *The worlds of Renaissance melancholy*. Robert Burton in context, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

GRANITI [2006]

Antonio Graniti, *Federico Cesi*. Un principe naturalista, Bardi Editore, Roma, 2006.

GREEN [2003]

Christopher D. Green, *Where did the ventricular localization of mental faculties come from?*, in *Journal of history of the behavioral sciences*, vol. 39 n. 2, 2003, pp. 131-142.

GREGORIC [2007]

Pavel Gregoric, *Aristotle on the common sense*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2007.

GREGORY-PAGANINI-CANZIANI-POMPEO FARACOVI-PASTINE [1981]

Tullio Gregory, Gianni Paganini, Guido Canziani, Ornella Pompeo-Faracovi, Dino Pastine, a cura di, *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, Atti del convegno di studio di Genova, (30 ottobre-1 novembre 1980), La Nuova Italia, Firenze, 1981.

GRELL-CUNNINGHAM [1997]

Ole Peter Grell, Andrew Cunningham, edited by, *Health care and poor relief in protestant Europe, 1500-1700*, Routledge, London, 1997.

GRIMAUDDO [2008]

Sabrina Grimaudo, *Difendere la salute*. Igiene e disciplina del soggetto nel *De sanitae tuenda* di Galeno, Bibliopolis, Napoli, 2008.

GRMEK [1994]

Mirko D. Grmek, *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale*. Recherches sur la réalité pathologique dans le monde grec historique, archaïque et classique, Éditions Payot et Rivages, Paris, 1994.

GRMEK [1996]

Mirko D. Grmek, *Il calderone di Medea*. La sperimentazione sul vivente nell'Antichità, Editori Laterza, Roma-Bari, 1996.

GUARDIA [1855]

José Miguel Guardia, *Essai sur l'ouvrage de J. Huarte: Examen des aptitudes diverses pour les sciences*, Auguste Durand Librairie, Paris, 1855.

GUERRINI [2006]

Luigi Guerrini, *I trattati naturalistici di Federico Cesi*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 2006.

HANKINSON [2008]

Richard J. Hankinson, edited by, *The Cambridge companion to Galen*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

HARRIS [1973]

Reginald Schiller Harris, *The heart and vascular system in ancient greek medicine*. From Alcmeon to Galen, The Clarendon Press, Oxford, 1973.

HARRIS-RUFFINI [2004]

William V. Harris and Giovanni Ruffini, edited by, *Ancient Alexandria between Egypt and Greece*, Brill, Leiden-Boston, 2004.

HARRISON [1998]

Peter Harrison, *The virtues of animals in Seventeenth-century thought* in *Journal of the history of ideas*, vol. 59, n. 3, 1998, pp. 463-484.

HARVEY [2003]

Guglielmo Harvey, *Esercitazione anatomica sul movimento del cuore e del sangue negli animali* (Francoforte, 1628), introduzione, traduzione italiana e note di Giuseppe Ongaro, Mediamed Edizioni Scientifiche, Milano, 2003.

HICKEL [1985]

Erika Hickel, *Lo spirito dello spirito*. Vitalità e volatilità, in *Kos*. Rivista di cultura e storia delle scienze mediche, naturali e umane, vol. 2, n. 17, 1985, pp. 81-88; [articolo originale: *Der Spiritus-Begriff in der Pharmazie des 17. Jhs. und die Neuorientierung der Hirnforschung*, in *Cassella-Riedel Archiv*, vol. 1, 1977, pp. 2-18].

HILLMAN-MAZZIO [1997]

David Hillman and Carla Mazzio, edited by, *The body in parts*. Fantasies of corporeality in early modern Europe, Routledge, New York, 1997.

HIRAI [2005]

Hiro Hirai, *Alter Galenus: Jean Fernel et son interprétation platonico-chrétienne de Galien*, in *Early science and medicine*, vol. 10, n. 1, 2005, pp. 1-35

HIRAI [2011]

Hiro Hirai, *Medical Humanism*. Renaissance debates on matter, life and the soul, Brill, Leiden-Boston, 2011.

HOVEN [2006]

René Hoven, *Dictionary of the Renaissance latin from prose sources*. Second, revised, and significantly expanded edition, Brill, Leiden-Boston, 2006.

HUARTE [1846]

Juan Huarte de San Juan, *Examen de ingenios para las ciencias*, a cura di, Idelfonso Martinez y Fernandez, (...) compuesto para el doctor Huan Huarte de San Juan, Imprenta de D. Ramon Capuzano, Madrid, 1846.

HUARTE [1930]

Juan Huarte de San Juan, *Examen de Ingenios*. Edición comparada de la príncipe (Baeza 1575) y sub-príncipe (Baeza 1594), prologo, sumarios, notas y preparacion por Rodrigo Sanz, Biblioteca de Filósofos Españoles, La Rafa, Madrid, 1930.



KING [2006]

Richard A. H. King, edited by, *Common to body and soul*. Philosophical approach to explaining living behaviour in Greco-Roman antiquity, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2006.

INGEGNO [1989]

Alfonso Ingegno, *Corpo, spiritus, anima*. Il problema della libertà in B. Telesio in *Bernardino Telesio nel 4° centenario della morte (1588)*, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento meridionale, Napoli, 1989.

IRIARTE [1948]

Mauricio de Iriarte S. J., *El doctor Huarte de San Juan y su Examen de ingenios*. Contribución a la historia de la psicología diferencial, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1948.

JACQUART [1990]

Danielle Jacquart, *Theory, everyday practice, and three Fifteenth-century physicians*, in *Osiris*, 2nd series, vol. 6, *Renaissance medical learning: evolution of a tradition*, 1990, pp. 140-160.

JOUTSIVUO [2007]

Timo Joutsivuo, *Passions and old men in Renaissance gerontology*, in LAGERUND [2007], pp. 169-186.

KLESTINEC [2004]

Cynthia Klestinec, *A history of anatomy theatres in Sixteenth-century Padua*, in *Journal of the history of medicine*, vol. 59, 2004, pp. 375-412.

KLESTINEC [2007]

Cynthia Klestinec, *Civility, comportment, and the anatomy theater: Girolamo Fabrici and his medical students in Renaissance Padua*, in *Renaissance quarterly*, vol. 60, n. 2, 2007, pp. 434-463.

KLIBANSKY-PANOFKY-SAXL [1983]

Raymond Klibansky, Erwin Panofsky, Fritz Saxl, *Saturno e la Melanconia*, Einaudi, Torino, 1983.

KNUUTTILA-KÄRKKÄINEN [2008]

Simo Knuuttila and Pekka Kärkkäinen, edited by, *Theories of perception in medieval and early modern philosophy*, Springer, Dordrecht, 2008.

KRAYE [2002]

Jill Kraye, *Eclectic aristotelism in the moral philosophy of Francesco Piccolomini*, in *PIAIA* [2002], pp. 57-102.

KRISTELLER [1960]

Paul Oskar Kristeller, *Paduan Averroism and Alessandrism in the light of recent studies*, in *Aristotelismo padovano e filosofia aristotelica*, Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia, vol. IX, (Venezia 1958), Sansoni Editore, Firenze, 1960, pp. 147-155.

KRISTELLER [1979]

Paul Oskar Kristeller, *Between the Italian Renaissance and the French Enlightenment: Gabriel Naudé as an editor in Renaissance quarterly*, vol. 32, n. 1, 1979, pp. 41-72.

KRISTELLER [1986]

Paul Oskar Kristeller, *Acht philosophen der Italianischen Renaissance*. Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Telesio, Patrizi, Bruno, Acta Humaniora, VCH Verlagsgesellschaft, Weinheim (Federal Republic of Germany), 1986.

KUHN [1996]

Heinrich C. Kuhn, *Venetischer Aristotelismus im Ende der aristotelischen Welt*. Aspekte der Welt und des Denkens des Cesare Cremonini (1550-1631), P. Lang, Verlag, Frankfurt am Main, 1996.

LAGERLUND [2007]

Henrick Lagerlund, edited by, *Forming the mind*. Essays on the internal senses and the mind/body problem from Avicenna to the medical enlightenment, Springer, Dordrecht, 2007.

LAUB-PROLO-WHITTLESEY-BUNCKE [1970]

Donald R. Laub, Donald J. Prolo, Wes Whittlesey and Harry Buncke Jr., *Median cerebrofacial dysgenesis*, in *California Medicine*, The Western Journal of Medicine, vol. 112, n. 5, 1970, pp. 19-21.

LAURENZA [2003]

Domenico Laurenza, *La ricerca dell'armonia*. Rappresentazioni anatomiche nel Rinascimento, Leo S. Olschki, Firenze, 2003.

LEONARDI-SANTI [2008],

Claudio Leonardi e Francesco Santi, a cura di, *Natura, scienze e società medioevali*. Studi in onore di Agostino Paravicini Bagliani, SISML, Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2008.

LEU-KELLER-WEIDEMANN [2008]

Urs B. Leu, Raffael Keller, Sandra Weidmann, *Conrad Gessner's private library*, Brill, Leiden-Boston, 2008.

LIND [1975]

Levi Robert Lind, *Studies in pre-Vesalian anatomy*. Biography, translation, documents, *Memoirs of the American Philosophical Society*, vol. 104, The American Philosophical Society, Philadelphia, 1975.

LIRUTI [1830]

Gian Giuseppe Liruti, *Notizie delle vite ed opere scritte da' letterati del Friuli raccolte da Gian-Giuseppe Liruti, Signore di Valfredda*, tomo 4<sup>o</sup>, Tipografia Alvisopoli, Venezia, 1830.

LOHR [1982]

Charles H. Lohr, *Renaissance latin Aristotle commentaries. Authors So-Z in Renaissance quarterly*, vol. 35, n. 2, 1982.

LUND [2010]

Mary Ann Lund, *Melancholy, medicine and religion in early modern England*. Reading 'The Anatomy of melancholy', Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

LUPI [1981]

F. Walter Lupi, *Teoria della race ed eroismo libertino: il naturalismo di Juan Huarte e la dottrina della virtù nel libertinismo erudito*, in GREGORY-PAGANINI-CANZIANI-FARACOVÌ-PASTINE [1981], pp. 243-258.

MACLEAN [2005]

Ian Maclean, *White crows, grayng hair, and eyelashes: problems for natural historians in the reception of Aristotelian logic and biology from Pomponazzi to Bacon* in POMATA-SIRAISSI [2005], pp. 147-179.

MACLEAN [2007]

Ian Maclean, *Logic, signs and nature in the Renaissance*. The case of learned medicine ideas in context, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

MANETTI [2000]

Daniela Manetti, a cura di, *Studi su Galeno*. Scienza, filosofia, retorica e filologia, Atti del seminario (Firenze, 13 novembre 1998), Università degli studi di Firenze, Firenze, 2000.

MANNING-STEVENS [1997]

Scott Manning-Stevens, *Sacred heart and secular brain*, in HILLMAN-MAZZIO [1997], pp. 263-282.

MANULI-VEGETTI [1988]

Paola Manuli e Mario Vegetti, a cura di, *Le opere psicologiche di Galeno*. Atti del terzo colloquio galenico internazionale (Pavia, 10-12 settembre 1986), Bibliopolis, Napoli, 1988.

MANULI-VEGETTI [2009]

Paola Manuli e Mario Vegetti, *Cuore, sangue e cervello*. Biologia e antropologia nel pensiero antico. In appendice: *Galeno e l'antropologia platonica*, Editrice Petite Plaisance, Pistoia, 2009.

MANZONI [2001]

Tullio Manzoni, *Il cervello secondo Galeno*, Il Lavoro Editoriale, Ancona, 2001.

MATTERN [2008]

Susan P. Mattern, *Galen and the rhetoric of healing*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 2008.

MENDELSON [1968]

Everett Mendelsohn, *Heat and life*. The development of the theory of animal heat, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1968.

MESCHINI [1998]

Franco Aurelio Meschini, *Neurofisiologia cartesiana*, Leo S. Olschki, Firenze, 1998.

MONDINO [1992]

Mondino de' Liuzzi, *Anothomia*, a cura di Piero P. Giorgi e Gian Franco Pasini. Introduzione, ricerca anatomica, revisione del testo italiano, note critiche, biografia e bibliografia di Piero P. Giorgi; trascrizione, apparato critico, traduzione e iconografia di Albertina Cavazza e Gian Franco Pasini, Istituto per la Storia dell'Università di Bologna, Bologna, 1992.

MOTTA [2004]

Beatrice Motta, *La mediazione estrema. L'antropologia di Nemesio di Emesa fra platonismo e aristotelismo*, Il Poligrafo, Padova, 2004.

MOWRY [1985]

Bryan Mowry, *From Galen's theory to William Harvey theory: a case Study in the rationality of scientific theory change*, in *Studies in the history and philosophy of science*, vol. 16, n. 1, 1985, pp. 49-82.

MULSOW [2002]

Martin Mulsow, "Nuove terre" e "nuovi cieli": la filosofia della natura, in VASOLI [2002], pp. 416-433.

NARDI [1938]

Giovanni Maria Nardi, *Problemi d'embriologia umana antica e medioevale*, G. C. Sansoni Editore, Firenze, 1938.

NARDI [1950]

Bruno Nardi, *L'alessandrismo nel Rinascimento*, a cura di Italo Borzi e Carlo Romano Crotti, Roma, La Goliardica editrice, [senza data di pubblicazione, ma con indicazione dell'anno accademico], 1949-1950.

NARDI [1965]

Bruno Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Le Monnier, Firenze, 1965.

NEELY [1991]

Carol Thomas Neely, *Recent work in Renaissance studies: psychology. Did madness have a Renaissance?*, in *Renaissance quarterly*, vol. 44, n. 4, 1991, pp. 776-791.

NELSON [2008]

Eric Nelson, edited by, *Thomas Hobbes*. Translation of Homer, 2 voll., Clarendon Press, Oxford-New York, 2008.

NUTTON [1984]

Vivian Nutton, *From Galen to Alexander, aspects of medicine and medical practice in late antiquity* in *Dumbarton Oaks papers*, vol. 38, Symposium on byzantine medicine, 1984, pp. 1-14.

NUTTON [1988]

Vivian Nutton, *De placitis Hippocratis et Platonis in the Renaissance*, in MANULI-VEGETTI [1988], pp. 281-309.

NUTTON [1990]

Vivian Nutton, *The reception of Fracastoro's theory of contagion: the seed that fell among thorns?*, in *Osiris*, second series, vol. 6, *Renaissance medical learning: evolution of a tradition*, 1990, p. 196-234.

NUTTON [2000]

Vivian Nutton, *The patient's choice: a new treatise by Galen*, in *The classical quarterly*, new series, vol. 40, n. 1, 1990, pp. 236-257.

NUTTON [2004]

Vivian Nutton, *Ancient medicine*, Routledge, London-New York, 2004.

NUTTON [2008]

Vivian Nutton, *The fortunes of Galen*, in HANKINSON [2008], pp. 355-390.

OLIVIERI [1983]

Luigi Olivieri, a cura di, *Aristotelismo veneto e scienza moderna*. Atti del 25° Anno accademico del Centro per la Storia della tradizione aristotelica nel Veneto, 2 voll., Editrice Antenore, Padova, 1983.

ONGARO [2000]

Giuseppe Ongaro, *La controversia tra Pompeo Caimo e Cesare Cremonini sul calore innato*, in RIONDATO- POPPI [2000], vol. I, pp. 87-110.

ONGARO [2003]

Giuseppe Ongaro, *Dall'anatomia animale all'anatomia umana*, in TUGNOLI [2003], pp. 115-164.

ONGARO [2004]

Giuseppe Ongaro, *Fabrici: dai manoscritti alla stampa*, in RIPPA BONATI- PARDO TOMÁS [2004], pp. 156-169.

ONGARO [2010]

Giuseppe Ongaro, *Wirsung a Padova 1629-1643*. Centro per la Storia dell'Università di Padova, Antilia, Treviso, 2010.

ONGARO-RIPPA BONATI-THIENE [2006]

Giuseppe Ongaro, Maurizio Rippa Bonati, Gaetano Thiene, a cura di, *Harvey a Padova*. Atti del convegno celebrativo del quarto centenario della laurea di William Harvey (Padova, 21-22 novembre 2002), Centro per la Storia dell'Università di Padova, Antilia, Treviso, 2006.

PAGALLO [2006]

Giulio F. Pagallo, *Cesare Cremonini maestro di William Harvey a Padova*, in ONGARO-RIPPA BONATI THIENE [2006], pp. 69-127.

PAGEL [1958]

Walter Pagel, *Medieval and Renaissance contributions to knowledge of the brain and its functions*, in POYNTER [1958], pp. 95-114.

PAGEL [1979]

Walter Pagel, *Le idee biologiche di Harvey*. Aspetti scelti e sfondo storico, Feltrinelli, Milano, 1979.

PARK [1994]

Catharine Park, *The criminal and the saintly body: autopsy and dissection in Renaissance Italy*, in *Renaissance quarterly*, vol. 47, n. 1, 1994, pp. 1-33.

PARK-DASTON [1981]

Catharine Park and Lorraine J. Daston, *Unnatural Conceptions: the study of monsters in Sixteenth-and Seventeenth-century France and England* in *Past and Present*, n. 92, 1981, pp. 20-54.

PERFETTI [2000]

Stefano Perfetti, *Aristotle's zoology and its Renaissance commentators (1521-1601)*, Leuven University Press, Leuven, 2000.

PERSIO [1999]

Antonio Persio, *Trattato dell'ingegno dell'huomo*, a cura di Luciano Artese, in *Bruniana & Campanelliana*, Supplementi-testi II, Istituti Editoriali e Poligrafici, Pisa-Roma, 1999.

PESENTI [2001]

Tiziana Pesenti, *Il «Fasciculus de medicina» ovvero le metamorfosi del libro umanistico*, Antilia, Padova, 2001, vol. II di DE GREGORI [1494<sup>r</sup>].

PESET [2010]

José Luis Peset, *Las melancolías de Sancho*. Humores y pasiones entre Huarte y Pinel, Asociación Española de Neuropsiquiatría, Historia 27, Madrid, 2010.

PIAIA [2002]

Gregorio Piaia, a cura di, *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità*, Atti del colloquio internazionale in memoria di Charles B. Schmitt (Padova, 4-6 settembre 2000), Editrice Antenore, Padova, 2002.

PIGEAUD [1988]

Jackie Pigeaud, *La psychopatologie de Galien* in MANULI-VEGETTI [1988], pp. 153-183.

PIGEAUD [1995]

Jackie Pigeaud, *La follia nell'antichità classica*. La malattia e i suoi rimedi, a cura di Antonietta D'Alessandro, Marsilio Editori, Venezia, 1995.

PITRÉ [1942]

Giuseppe Pitré, *Medici, chirurghi, barbieri e speziali antichi in Sicilia* (secc. XIII-XVIII). Curiosità storiche e altri scritti, Casa Editrice del Libro Italiano, Roma, 1942.

PLUTA [2007]

Olaf Pluta, *How matter becomes mind: late-Medieval theories of emergence* in LAGERLUND [2007], pp. 149-167.

POMATA-SIRAISI [2005]

Gianna Pomata and Nancy G. Siraisi, edited by, *Historia*. Empiricism and erudition in early modern History, The Mit Press, Cambridge, Massachusetts-London, 2005.

POSSEVINO [1990]

Antonio Possevino, *Coltura degl'ingegni*, a cura di Alessandro Arcangeli, Arnaldo Forni Editore, Sala Bolognese, 1990.



POYNTER [1958]

Frederick Noël Laurence Poynter, edito da, *The history and philosophy of knowledge of the brain and its functions: an Anglo-American symposium* (London, July 15th-17th 1957), Blackwell, Oxford 1958, pp. 95-114.

POPPI [1972]

Antonio Poppi, *La dottrina della scienza in Giacomo Zabarella*, Editrice Antenore, Padova, 1972.

POUCHELLE [1990]

Marie-Christine Pouchelle, *Corpo e chirurgia all'apogeo del medioevo*, Il Melangolo, Genova, 1990.

PREMUDA [1954]

Loris Premuda, *Il magistero d'Ippocrate nell'interpretazione critica e nel pensiero di Galeno*, in *Annali dell'Università di Ferrara* (Nuova Serie), Sezione I, Anatomia Umana, vol. I, n. 9, 1954, pp. 67-92.

PREMUDA [1957]

Loris Premuda, *Storia dell'iconografia anatomica*, Martello Editore, Milano, 1957.

PREMUDA [1966]

Loris Premuda, *Storia della fisiologia. Figure e problemi*, Del Bianco Editore, Udine, 1966.

PREMUDA [1977-78]

Loris Premuda, *Anatomia e medicina a Padova e nel Veneto tra Quattro e Cinquecento* (in margine al centenario giorgionesco), in *Acta Medicae Historiae Patavina*, vol. 24, 1977-78, pp. 59-73.

PREMUDA [1992]

Loris Premuda, *La filosofia sperimentale di Galileo «padovano» e le concezioni meccaniciste in biologia e medicina*, in SANTINELLO [1992], pp. 113-126.

PUPO [1999]

Spartaco Pupo, *L'anima immortale in Telesio*. Per una storia delle interpretazioni, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza, 1999.

RANDALL [1940]

John Herman Randall Jr, *The development of scientific method in the School of Padua*, in *Journal of the history of ideas*, vol. 1, n. 2, 1940, pp. 177-206.

READ [1981]

Malcom Kevin Read, *Juan Huarte de San Juan*, Twaine Publisher, Boston, 1981.

RINALDI [2006]

Massimo Rinaldi, *Gli altri maestri di Harvey a Padova* in ONGARO-RIPPA BONATI-THIENE [2006], pp. 263-282.

RIONDATO-POPPI [2000]

Ezio Riondato e Antonio Poppi, *Cesare Cremonini: aspetti del pensiero e scritti*. Atti del convegno di studio (Padova, 26-27 febbraio 1999), Accademia galileiana di Scienze, Lettere ed Arti, Padova, 2000.

RIPPA BONATI-PARDO TOMÁS [2004]

Maurizio Rippa-Bonati e José Pardo-Tomás, a cura di, *Il teatro dei corpi*. Le pitture colorate d'anatomia di Girolamo Fabrici d'Acquapendente, Mediamed Edizioni Scientifiche, Milano, 2004.

RIVA [2004]

Alessandro Riva, *Priorità anatomiche nelle tabulae pictae*, in RIPPA BONATI-PARDO-TOMÁS [2004], pp. 147-155.

ROCCA [2003]

Iulius Rocca, *Galen on the Brain*. Anatomical knowledge and physiological speculation in the second century AD, Leiden-Boston, 2003.

ROGER [1971]

Jacques Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française de XVIIIe siècle*. La génération des animaux de Descartes à l'Encyclopédie, second édition complétée, Armand Colin, Paris, 1971.

ROUX [2008]

Olivier Roux, *Monstres*. Une Histoire générale de la tératologie des origines à nos jours, CNRS Éditions, Paris, 2008.

SANTINELLO [1992]

Giovanni Santinello, a cura di, *Galileo e la cultura padovana*. Convegno di studio promosso dall'Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti nell'ambito delle celebrazioni galileiane dell'Università di Padova, (Padova, 13-15 Febbraio 1992), Cedam, Padova, 1992.

SAVINO [2010]

Christina Savino, *Le traduzioni latine del Quod animi mores di Galeno*, in GAROFALO-FORTUNA-LAMI-ROSELLI [2010], pp. 169-180.

SAVINO [2011]

Christina Savino, *La ricezione del Quod animi mores di Galeno fra Medioevo e Rinascimento: traduzioni, edizioni e commenti*, in Bruniana & Campanelliana, Ricerche filosofiche e materiali storico testuali, vol. 1, 2011, pp. 49-63.

SERJEANTSON [2001]

Richard W. Serjeantson, *The passions and animal language, 1540-1700* in *Journal of the history of ideas*, vol. 62, n. 3, 2001, pp. 425-444

SHANK [1985]

Michael H. Shank, *From Galen's ureters to Harvey's veins*, in *Journal of the history of biology*, vol. 18, n. 3, 1985, pp. 331-355.

SHERRINGTON [1974]

Charles Scott Sherrington, *The endeavour of Jean Fernel*, Dawsons of Pall Mall, Reprint edition, Folkestone, 1974.

SCHLEINER [1995]

Winfried Schleiner, *Medical ethics in the Renaissance*, Georgetown University Press, Washington D. C., 1995.

SCHIMDT [2007]

Jeremy Schmidt, *Melancholy and the care of the soul*. Religion, moral philosophy and madness in early-modern England, Ashgate, Aldershot, 2007.

SCHMITT [1967]

Charles B. Schmitt, *Experimental evidence for and against a void: the Sixteenth-century arguments*, in *Isis*, vol. 58, n. 3, 1967, pp. 352-366.

SCHMITT [1980]

Charles B. Schmitt, *Cesare Cremonini. Un aristotelico al tempo di Galilei*, Centro Tedesco di Studi Veneziani, Venezia, 1980.

SIEGEL [1968]

Rudolph E. Siegel, *Galen's system of physiology and medicine. An analysis of his doctrines and observations on bloodflow, respiration, humors and internal diseases*, S. Karger, Basel-New York, 1968.

SIEGEL [1970]

Rudolph E. Siegel, *Galen on sense perception*, S. Karger, Basel-New York, 1970.

SIEGEL [1973]

Rudolph E. Siegel, *Galen on psychology, psychopathology and function and diseases of the nervous system*, S. Karger, Basel-Munich-Paris-London-New York-Sydney, 1973.

SINGER [1989]

Charles Singer, *Breve storia del pensiero scientifico*, CDE Spa, Milano, 1989.

SINGER [1997]

Peter N. Singer, *Levels of explanation in Galen*, in *The classical quarterly*, new series, vol. 47, n. 2, 1997, pp. 525-542.

SIRAISI [1997]

Nancy G. Siraisi, *Vesalius and the reading of Galen's teleology*, in *Renaissance quarterly*, vol. 50, n. 1, 1997, pp. 1-37.

SIRAISI [2000]

Nancy G. Siraisi, *Anatomizing the past: physicians and history in Renaissance culture* in *Renaissance quarterly*, vol. 53, n. 1, 2000, pp. 1-30.

SIRAISI [2004]

Nancy G. Siraisi, *Historia, actio, utilitas: Fabrici e le scienze della vita nel Cinquecento*, in RIPPA BONATI-PARDO TOMÁS [2004], pp. 63-73.

SIRAISI [2004<sup>a</sup>]

Nancy G. Siraisi, *Oratory and rhetoric in Renaissance medicine*, in *Journal of the history of ideas*, vol. 65, n. 2, 2004, pp. 191-211.

SIRAIISI [2007]

Nancy G. Siraisi, *History, medicine and the tradition of Renaissance learning*, University of Michigan Press, United States, 2007.

SOLMSEN [1957]

Friedrick Solmsen, *The vital heat, the inborn pneuma and the aether*, in *Journal of the Hellenic studies*, vol. 77, n. 1, 1957, pp. 119-123.

SPRUIT [1995]

Leen Spruit, *Species intellegibilis*. From perception to knowledge, E. J. Brill, Leiden-New York-Koln, 1995.

STABILE [1994]

Giorgio Stabile, *Linguaggio della natura e linguaggio della scrittura in Galilei*. Dalla *Istoria* sulle macchie solari alle lettere copernicane, Leo S. Olschki, Firenze, 1994.

STABILE [2004]

Giorgio Stabile, *La categoria dell'ubi e le sue implicazioni per il concetto di spazio dell'antichità*, in CANONE [2004], pp. 1-11.

STABILE [2007]

Giorgio Stabile, *Dante e la filosofia della natura*. Percezioni, linguaggi, cosmologie, SISML, Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2007.

STABILE [2008]

Giorgio Stabile, *Sapor sapientia*. Tatto e gusto tra cultura agraria, medicina e mistica in LEONARDI-SANTI [2008], pp. 287-344.

STABILE [2010]

Giorgio Stabile, *Fisiologia della riproduzione in Dante: l'eccedenza tra generazione, gola e lussuria*, in *Bollettino di italianistica*. Rivista di critica, storia letteraria, filologia e linguistica, n.s., vol. 7, n. 2, 2010, pp. 35-45.

SUÁREZ [1996]

Francisco Suárez, *Disputazioni metafisiche*, a cura di Costantino Esposito, Rusconi, Milano, 1996.

SUÁREZ [2004]

Francisco Suárez, *A commentary on Aristotle's Metaphysics*, translated with an introduction and notes by John P. Doyle, Marquette University Press, printed in the United States of America, 2004.

TELESIO [1976]

Bernardino Telesio, *De rerum natura*, libri VII-VIII-IX, testo critico e traduzione italiana di Luigi de Franco, La Nuova Italia, Firenze, 1976.

TELESIO [1981]

Bernardino Telesio, *Varii de naturalibus rebus libelli*, prima edizione integrale, testo critico a cura di Luigi de Franco, La Nuova Italia, Firenze, 1981.

TELESIO [2009]

Bernardino Telesio, *La natura secondo i suoi principi*, a cura di Roberto Bondi, Bompiani, Milano, 2009.

TEMKIN [1974]

Owsei Temikin, *Galenism. Rise and decline of medical philosophy*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1974.

TEMKIN [2002]

Owsei Temkin, *"On second thought" and other essays in the history of medicine and science*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London, 2002.

THORNDIKE [1941]

Lynn Thorndike, *A history of magic and experimental science*, vol. 5, Columbia University Press, 1941.

VAN DER LUGT [2008]

Maaïke Van der Lugt, *L'animation de l'embryon humain dans la pensée médiévale*, in BRISSON-CONGORDEAU-SOLÈRE [2008], pp. 233-254.

SADLEY-NIGHTNGALE [2010]

David Sedley and Andrea Nightingale, edited by, *Ancient models of mind. Studies in human and divine rationality*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

STERZI [1909]

Giulio Sterzi, *Le 'tabulae anatomicae' ed i codici marciiani con note autografe di Hieronymus Fabricius ab Aquapendente*, in *Anatomischer Anzeiger*, vol. 35, 1909.

SMITH [1971]

Emilie Savage Smith, *Galen's account of the cranial nerves and the autonomic nervous system*, in *Clio Medica*, vol. 6, n. 3, 1971, pp. 77-98 e 173-194.

TOLOMIO [1979]

Ilario Tolomio, a cura di, *L'anima dell'uomo*. Trattati sull'anima dal V al IX secolo, Rusconi, Milano, 1979.

TUGNOLI [2003]

Claudio Tugnoli, a cura di, *Zooantropologia*. Storia, etica e pedagogia dell'interazione uomo-animale, Franco Angeli, Milano, 2003.

TUGNOLI PATTARO [1989]

Sandra Tugnoli Pàttaro, *La teoria del flogisto*. Alle origini della rivoluzione chimica, Clueb, Bologna, 1989.

TUGNOLI PATTARO [2000]

Sandra Tugnoli Pàttaro, *Osservazione di cose straordinarie*. Il *De observatione foetus in ovis* (1564) di Ulisse Aldrovandi, Clueb, Bologna, 2000.

VALLINI [2002]

Cristina Vallini, *Genius/Ingenium: derive semantiche*, in GENSINI-MARTONE [2002], pp. 3-26.

VAN DER EIJK [2005]

Philip J. Van der Eijk, *Medicine and philosophy in classical antiquity*. Doctors and philosophers on nature, soul, health and disease, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

VASOLI [2002]

Cesare Vasoli, *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di Paolo Costantino Pissavino, Bruno Mondadori, Milano, 2002.

VEGETTI [1996]

Mario Vegetti, *Il coltello e lo stilo*. Le origini della scienza occidentale, Il Saggiatore, Milano, 1996.

VIANO [1985]

Carlo Augusto Viano, *La selva delle somiglianze*. Il filosofo e il medico, Einaudi, Torino, 1985.

WADDINGTON [1855]

Charles Waddington, *Ramus (Pierre de la Ramée)*. Sa vie, ses écrits et ses opinions, Paris, Librairie de Ch. Meyrueis et Ce. Éditeurs, 1855.

WALKER [1958]

Daniel P. Walker, *The astral body in Renaissance medicine*, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 21, n. 1/2, 1958, pp. 119-133.

WALKER [1984]

Daniel P. Walker, *Medical 'spirits' and God and the soul*, in FATTORI-BIANCHI [1984], pp. 223-243.

WALZER [1949]

Richard Walzer, *New light on Galen's moral philosophy (from a recently discovered arabic source)*, in *The classical quarterly*, vol. 43, n. 1/2, 1949, pp. 82-96.

WEBER [2006]

Giorgio Weber, "Sensata Veritas". L'affiorare dell'anatomia patologica, ancora innominata, in scritti di anatomisti del '500 con, in appendice, il *Liber introductorius anatomiae* (1536) di Niccolò Massa; Accademia Toscana di Scienze e Lettere «La Colombaria» (Studi CCXXXIII), Leo S. Olschki Editore, Firenze, 2006;

WITTKOWER [1942]

Rudolf Wittkower, *Marvels of the east*. A study in the history of monsters, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 5, 1942, pp. 159-197.

WOLFE-GAL [2010]

Charles T. Wolfe and Ofer Gal, edited by, *The body as object and instrument of knowledge*. Embodied empiricism in early modern science, Springer, Dordrecht Heidelberg-London-New York, 2010.

ZANIER [1987]

Giancarlo Zanier, *Platonic trends in Renaissance medicine*, in *Journal of the History of Ideas*, vol. 48, n. 3, 1987, pp. 509-519.

ZECCHINELLI [1838]

Giovanni Maria Zecchinelli, *Delle dottrine sulla struttura e le funzioni del cuore e delle arterie che imparò per la prima volta in Padova Guglielmo Harvey da Eustachio Rudio e come esse lo guidarono direttamente a studiare, conoscere e*



*dimostrare la circolazione del sangue. Disquisizione pubblicata nella occasione della incoronazione in Milano con la corona di ferro di S.M.I.R.A. Ferdinando I; Tip. Cartellier e Sicca, Padova, 1838.*



## INDICE ANALITICO



- Acquapendente, Girolamo Fabrici da;  
 43; 49; 51; 54; 59; 60; 218; 221;  
 278; 295; 317; 349; 365; 366; 367;  
 368; 369; 370;  
*De formato foetu*; 218; 221; 369  
*De locutione et eius instrumentis*;  
 369  
*De venarum ostiolis*; 369  
*De visione, voce, auditu*; 49; 366;  
 369; 399  
*tabulae pictae*; 59; 317; 365; 372;  
*totius animalis fabricae*  
*theatrum*; 365; 368  
*Aestimativa*; 69; 308; 354; 356; 359;  
 361  
*Affectio*; 349  
 Agostino di Ippona; 89;  
 Alberto Magno; 291  
 Aldrovandi, Ulisse; 32; 218;  
 Alessandro di Afrodisia; 20; 21; 72;  
 152; 184; 187; 189; 190; 192; 267;  
 268; 278; 335; 369;  
*Mantissa*; 20  
 Alvarez, Diego; 138  
 Amaltheo, Geronimo; 263  
*Amentia*; 177; 195  
 Andernach, Gunther von; 54  
 Andronico di Rodi; 116  
 Anima; 21; 24; 25; 27; 30; 31; 32; 39;  
 51; 57; 58; 59; 62; 64; 67; 68; 69;  
 70; 71; 74; 75; 76; 77; 78; 79; 80;  
 82; 83; 84; 85; 88; 89; 90; 92; 93;  
 94; 95; 96; 97; 98; 99; 100; 101;  
 102; 103; 104; 107; 108; 110; 113;  
 114; 115; 116; 117; 118; 120; 130;  
 131; 132; 133; 138; 139; 140; 141;  
 143; 148; 149; 153; 154; 155; 158;  
 159; 165; 166; 167; 168; 169; 170;  
 172; 173; 175; 177; 181; 182; 183;  
 184; 186; 187; 188; 189; 190; 191;  
 192; 193; 195; 196; 197; 198; 202;  
 203; 204; 205; 206; 207; 211; 212;  
 213; 219; 221; 229; 230; 233; 235;  
 236; 243; 245; 247; 248; 249; 250;  
 251; 255; 261; 266; 267; 269; 270;  
 271; 272; 273; 274; 275; 279; 280;  
 282; 283; 284; 285; 286; 288; 290;  
 293; 295; 297; 301; 302; 304; 305;  
 308; 312; 313; 314; 319; 321; 322;  
 323; 324; 325; 326; 327; 328; 329;  
 330; 331; 332; 333; 335; 337; 339;  
 340; 343; 345; 346; 347; 349; 351;  
 355; 357; 358; 359; 360; 361; 362;  
 363; 364; 365; 366;  
*a Deo immissa*; 249  
*concupiscibile*; 351; 354; 355; 356  
*e caelo demissa*; 202; 204  
*e semine educta*; 148; 249; 250;  
 251; 255; 266  
*immortalità dell'*; 25  
*mundi*; 90; 261; 284  
*razionale*; 28; 57; 78; 83; 85; 92;  
 93; 94; 101; 102; 103; 115;  
 118; 138; 139; 140; 148; 165;  
 166; 167; 168; 171; 172; 178;  
 184; 191; 205; 206; 207; 211;  
 245; 249; 269; 272; 274; 288;  
 290; 303; 304; 305; 309; 325;  
 326; 333; 351; 354; 357; 361;  
 364  
*sensitiva*; 27; 71; 77; 78; 79; 102;  
 115; 165; 205; 233; 245; 249;  
 269; 284; 306; 351; 355  
*vegetativa*; 27; 51; 77; 78; 79; 97;  
 102; 115; 165; 205; 221; 233;  
 245; 249; 286  
 Animazione del feto; 39; 88; 89; 90;  
 160; 166; 202; 271; 300

- Antyllos; 44  
 Apollinare l'eretico; 95  
 Appetito; 172; 251; 347; 351; 352;  
     354; 355; 357  
     *concupiscibile*; 351; 355  
     *irascibile*; 351; 355  
     *razionale*; 351  
 Aranzi, Giulio Cesare; 219  
 Arcangeli, Alessandro; 152; 433  
 Argenterius, Joannes; 291  
 Aristotele; 20; 22; 23; 32; 37; 38; 40;  
     49; 51; 54; 56; 57; 67; 68; 73; 75;  
     76; 77; 78; 79; 82; 83; 85; 86; 87;  
     88; 91; 92; 93; 94; 97; 107; 108;  
     109; 112; 116; 118; 140; 141; 142;  
     157; 170; 171; 172; 181; 182; 183;  
     184; 185; 187; 188; 189; 191; 193;  
     194; 205; 211; 213; 214; 236; 243;  
     252; 259; 273; 274; 279; 291; 292;  
     297; 306; 307; 329; 343; 365;  
     *Categoriae*; 194  
     *De anima*; 20; 22; 32; 51; 68; 69;  
         75; 76; 77; 81; 82; 142; 181;  
         182; 183; 189; 305; 364; 365;  
     *De animalibus*; 77; 82;  
     *De generatione animalium*; 51;  
         77; 92  
     *De memoria et reminescentia*; 191  
     *De partibus animalium*; 51; 54;  
         79; 118  
     *De somno et vigilia*; 40; 291  
     *Ethica Nicomachea*; 170; 182  
     *Historia animalium*; 51; 118; 246  
     *Parva naturalia*; 142  
     *Physiognomia*; 118  
     *Problemata*; 142  
 Aristotelismo; 20; 22; 25; 38; 51; 64;  
     68; 71; 75; 93; 94; 97; 98; 107;  
     109; 112; 138; 142; 148; 203; 290;  
     323; 337;  
 Artese, Luciano; 156;  
*Assimilatio*; 221; 222; 223  
 Ateismo; 21; 27  
 Ateneo di Attalia; 72  
 Averroè; 57; 140; 187; 192;  
 Avicenna; 30; 57; 91; 92; 95; 284;  
     *De diluviis*; 93  
 Badaloni, Nicola; 251; 266; 344;  
 Baldini, Enzo; 69;  
 Ballester, Luis Garcia; 21; 25; 57;  
     103; 104; 113; 165;  
 Balsamo, Luigi; 138; 152;  
 Bellovaco, Matteo; 98  
 Benzi, Ugo; 217; 370  
 Berengario da Carpi, Jacopo; 24; 40;  
     41; 53; 123  
     *De fractura calvae sive cranei*;  
         123;  
 Bernard, Claude; 296  
 Bile  
     *gialla*; 357; 358  
     *nera*; 314; 357; 360  
 Bodin, Jean; 68; 126; 197;  
     *Universae naturae theatrum*; 68;  
         126; 399  
 Boehme, Jacob; 246  
 Boeto; 45  
 Bogan, Zachary; 231  
*Bona complexio Vedi Bonus habitus*  
 Bondi, Roberto; 249; 250; 255; 263;  
*Bonus habitus*; 121  
 Bonuzzi, Luciano; 59; 60;

- Caimo, Pompeo; 31; 32; 161; 243;  
244; 266; 291; 295;
- Calani, Prospero; 268
- Calcondile, Demetrio; 42
- Calor innatus Vedi* Calore innato
- Calore  
*agglutinato*; 275  
*attemperato*; 300  
*influyente*; 275; 276; 277; 279; 282;  
287; 293  
*innato*; 22; 26; 39; 64; 90; 101;  
102; 157; 169; 184; 197; 198; 200;  
227; 254; 257; 261; 266; 267; 268;  
270; 271; 272; 273; 274; 275; 276;  
278; 279; 280; 282; 283; 284; 286;  
288; 290; 291; 292; 293; 295; 296;  
297; 300; 330;
- Calore nativo. Vedi* Calore innato
- Calore naturale. Vedi* Calore innato
- Calvi, Donato; 208;
- Camilli, Camillo; 137; 148; 152; 153;
- Canini, Angelo; 20
- Canone, Eugenio; 155; 156; 411;
- Capivacci (o Capo di Vacca),  
Girolamo; 279
- Capra Marcello; 30; 198; 323; 326;  
327; 328; 330; 331; 333; 334; 335;  
337;  
*De sede animae et mentis*; 30;  
326; 334; 337
- Carattere esterno*; 176; 178
- Carattere interno*; 176; 178
- Cardano, Gerolamo; 55; 56; 58; 128;  
197;  
*Aphorismorum astrologicorum  
segmenta septem*; 128  
*De restitutione temporum et  
motum celestium*; 128
- Carella, Candida; 17; 29
- Carlino, Andrea; 41; 42; 56; 103;  
112; 153;
- Casserio, Giulio; 60; 61; 76; 77; 371;  
*Pentaestheseion*; 60; 76;
- Castelli, Bartolomeo; 124; 222; 223;  
*Lexicon medicum*; 124
- Castro, Américo; 149
- Cesalpino, Andrea; 39; 40; 85; 275;  
*Quaestionum Peripateticarum  
libri V*; 40
- Champier, Symphorien; 203
- Cicerone, Marco Tullio; 197
- Circulatio* (del sangue); 40
- Clavicula Salomonis*; 372
- Clemente VIII, papa; 75; 266
- Coiter, Volcher; 218
- Colombo, Matteo Realdo; 13; 41; 45;  
48; 58; 366; 367
- Concoctio/concoctiones*; 221; 222;  
223; 227; 257; 297; 299
- Copulatio*; 335; 336; 337  
*duplex*; 337  
*naturalis*; 335  
*operationis*; 335
- Corpus*  
*conglutinatum*; 295; 300  
*primigenium*; 291
- Cremonini, Cesare; 32; 100; 109;  
121; 169; 180; 181; 182; 183; 184;  
185; 186; 187; 188; 189; 190; 191;  
192; 193; 194; 195; 196; 207; 213;  
220; 222; 266; 269; 273; 279; 290;  
291; 292; 293; 294; 295; 300; 333;  
364;  
*Apologia dictorum Aristotelis de  
calido innato adversus  
Galenum*; 291

- Quaestio utrum animi mores sequantur corporis temperamenta*; 181
- Crisippo di Soli; 108; 302
- Cusano, Niccolò; 158
- D'Holbach, Paul Henri Thiry; 26
- Da Monte, Giovanni Battista; 326
- Darwin, Charles; 26
- De Franco, Luigi; 255; 264
- De Iriarte, Mauricio; 28; 29; 137
- Debus, Allen G.; 63
- Delfino, Federico; 263
- Della Forza, Fabio; 267
- Della Porta, Giovanni Battista; 23; 122; 129; 133; 136
- Physiognomonica*; 133
- Phytognomonica*; 129
- Democrito di Abdera; 90; 269
- Des Chene, Dennis; 22; 30; 76;
- Descartes, René; 32; 246; 348;
- Deuchino, Giovanni Battista; 278
- Diderot, Denis; 26
- Dispositio*; 176
- Distillatio*; 223
- Dodoens, Rembert
- Stirpium historiae pemplades vi sive libri XXX*; 129
- Dolce, Lodovico; 14; 306; 307; 308;
- Donato, Girolamo; 20; 208;
- Donini, Pierluigi; 25; 134; 218;
- Du Bois, Jaques (Jacobus Sylvius); 112
- Du Laurens, Andrés; 349
- Durling, Richrad J.; 29; 46
- Egineta, Paolo; 360
- Εἶδος; 115
- Ἡγεμονικόν; 111
- Eleonora III di Bordone; 196
- Embriogenesi; 93; 94; 219; 230; 265; 298
- Empedocle da Agrigento; 183
- Epicurei; 201
- Epicuro di Samo; 90
- Eraclito di Efeso; 117
- Ermia; 95
- Ernest, Germana; 155; 156; 338;
- Erofilo; 103; 317
- Eudemo; 45
- Eugenetica; 142; 144; 148; 160; 244; 256
- Eustachi, Bartolomeo; 295
- Evans, Elisabeth; 122; 416
- Facen, Jacopo; 267; 268
- Faloppio, Gabriele; 52; 55; 59; 220; 295; 366; 367; 368;
- Observationes anatomicae*; 52;
- Fantasia Vedi Sensi interni*
- Favaro, Antonio; 371;
- Fernel, Jean; 31; 41; 72; 74; 98; 160; 203; 204; 217; 218; 232; 261; 262; 293; 303; 310; 311
- Consiliorum medicinalium liber*; 217
- De abditis rerum causis*; 72; 203; 401
- De naturali parte medicinae*; 204
- Universa medicina*; 204
- Ficino, Marsilio; 156; 159; 204
- Filippo II di Spagna; 136; 141



- Fisiognomica; 62; 118; 121; 122;  
 124; 129; 133; 134; 135; 150; 153;  
 158; 162; 180; 187; 232; 309;  
 Forma; 21; 25; 38; 56; 58; 61; 62;  
 65; 67; 68; 70; 71; 72; 75; 76; 82;  
 86; 87; 92; 93; 96; 98; 110; 115;  
 116; 117; 145; 147; 174; 185; 188;  
 189; 190; 191; 197; 200; 203; 205;  
 207; 213; 214; 219; 221; 223; 230;  
 233; 234; 244; 246; 249; 251; 265;  
 266; 269; 272; 273; 274; 275; 276;  
 277; 279; 281; 284; 285; 286; 290;  
 292; 293; 295; 297; 309; 310; 323;  
 328; 329; 339; 345; 349; 360; 362;  
 363; 364  
*formae spiritales*; 235  
 Fracanziano, Antonio; 268  
 Franzius, Wolfgang; 246  
 French, Roger; 41; 196; 323; 365;  
 366  
*Frenesia*; 248; 358  
 Froben, Johann; 23; 42  
*Fundamenta vitae*; 108; 294  
*Furor*; 177; 195; 248
- Galen. *Vedi Galeno*  
 Galeno; 20; 21; 22; 23; 25; 27; 28;  
 29; 32; 37; 39; 40; 41; 42; 43; 44;  
 45; 46; 49; 51; 52; 53; 54; 55; 56;  
 57; 58; 63; 65; 67; 71; 72; 73; 74;  
 85; 86; 88; 90; 96; 98; 99; 100;  
 101; 104; 105; 107; 108; 110; 111;  
 112; 113; 114; 115; 116; 117; 118;  
 119; 120; 121; 122; 125; 127; 128;  
 129; 130; 131; 132; 133; 139; 140;  
 142; 143; 149; 150; 153; 154; 156;  
 160; 161; 162; 165; 166; 167; 168;  
 169; 170; 173; 174; 175; 181; 182;  
 183; 184; 185; 186; 187; 188; 189;  
 191; 192; 194; 197; 198; 200; 201;  
 204; 205; 207; 208; 211; 212; 213;  
 214; 215; 218; 219; 220; 221; 222;  
 223; 228; 229; 232; 236; 240; 241;  
 243; 244; 245; 246; 252; 254; 256;  
 259; 261; 263; 270; 272; 273; 275;  
 280; 284; 291; 294; 295; 297; 298;  
 300; 302; 303; 304; 308; 309; 313;  
 314; 315; 317; 319; 320; 321; 322;  
 324; 326; 331; 340; 341; 344; 345;  
 346; 347; 348; 350; 351; 354; 357;  
 363; 365; 367; 372;  
*Adversus Lycum*; 295  
*Anatomicae administrationes*; 49;  
 53; 54  
*Ars medica*; 27; 52; 101; 121; 126;  
 128; 130; 132; 133; 134; 174;  
 175; 244; 308;  
*Corpus Galenicum*; 89; 212  
*De anatomicis administrationibus*  
*Vedi Anatomicae*  
*administrationes*  
*De animi cuiuslibet peccatorum*  
*dignotione et curatione*; 52; 99  
*De bono abitu*; 52  
*De causis pulsuum*; 132  
*De dissectione nervorum*; 51  
*De dissectione uteri*; 51  
*De dissectione venarum*  
*arteriarumque*; 51  
*De dissectione vocalium*  
*instrumentorum*; 51  
*De elementis ex Hippocrate*; 41; 71;  
 72; 73  
*De foetuum formatione*; 90; 113;  
 261; 278; 298  
*De inaequali intemperie*; 49; 131

- De juvamentis membrorum*; 41;  
418
- De libris propriis*; 113
- De locis affectis*; 27; 45; 49; 53;  
110; 246
- De methodo medendi*; 49
- De motu musculorum*; 41; 51; 420
- De naturalibus facultatibus*; 41;  
49; 53; 114; 241; 347
- De optima corporis nostri  
constitutione*; 11; 52; 125
- De placitis Hippocratis et  
Platonis*; 26; 29; 41; 44; 51; 52;  
86; 99; 130; 198; 255; 302;  
303; 304; 315; 323; 324; 333;  
338; 348; 349; 365; *De  
praenotione ad Epigenem*; 45
- De priorum animi cuiuslibet  
affectum dignotione et  
curatione*; 98; 99
- De semine*; 130; 222; 278; 295;  
298;
- De temperamentis*; 11; 12; 41; 49;  
125; 127; 129; 131; 313
- De theriaca ad Pisonem*; 11; 241
- De tremore, palpitatione,  
convulsione et rigore liber*;  
264; 290
- De usu partium*; 25; 41; 42; 43;  
45; 49; 51; 53; 56; 60; 115; 313
- De usu pulsuum*; 51; 134
- De usu respirationis*; 51
- Fragmentum de substantia  
naturalium facultatum*; 99; 100;  
166
- Quod animi mores*; 25; 27; 28; 29;  
30; 32; 46; 52; 65; 67; 74; 76;  
86; 96; 99; 103; 104; 107; 112;  
113; 122; 130; 131; 132; 133;  
134; 135; 136; 137; 142; 143;  
150; 155; 160; 161; 162; 169;  
174; 178; 180; 194; 198; 201;  
204; 207; 209; 211; 219; 220;  
235; 242; 243; 244; 246; 269;  
273; 298; 305; 318; 333; 338;  
339; 347; 349; 357; 365; 372
- Galenismo; 20; 22; 26; 55; 56; 63; 64;  
65; 68; 71; 97; 98; 100; 107;  
109; 112; 160; 161; 203; 270
- Galenus. *Vedi Galeno*
- Garin, Eugenio; 138; 156; 255; 263;  
264; 327
- Garofalo, Ivan; 44; 113
- Garzoni, Tomaso; 28; 144; 154; 155;  
*Hospitale de' pazzi incurabili*; 155  
*Il serraglio de gli stupori del  
mondo*; 154  
*Theatro de vari et diversi cervelli  
mondani*; 154
- Gaza, Giorgio; 77
- Generatio*  
*synonyma*; 91  
*omonyma*; 91; 92  
*ex putri*; 92; 93; 263
- Gensini, Stefano; 137; 421;
- Genus formarum*; 264; 282
- Giacon, Carlo; 76; 82;
- Giasolino; 367
- Gigliani, Guido; 244; 249; 250; 254;  
263; 344
- Girolamo, san; 20; 43; 49; 55; 60; 89;  
128; 218; 221; 278; 317; 365;
- Giunti, Editori; 23; 42; 45; 54
- Glaucone; 110
- Gnōme*; 121; 126; 219
- Godman, Geodfrey; 246
- Gratii, Sallustio; 152
- Green, Christopher D.; 111
- Grmek, Mirko; 39; 63; 64

- Guardia, José Miguel; 143
- Habitus*; 70; 144; 176; 189; 192; 252;  
350
- Haller, Albrecht von; 317
- Harvey, William; 32; 38; 39; 56; 57;  
220; 244; 267; 268; 287  
*De motu cordis*; 38; 402
- Heliodoros; 44
- Hickel, Erika; 63
- Hippocrate. *Vedi* Ippocrate
- Hirai, Hiro; 30; 31; 281; 291
- Hobbes, Thomas; 32
- Hoven, Rene; 21
- Huarte, Juan de san Juan; 21; 22; 23;  
27; 28; 30; 32; 64; 65; 85; 100;  
122; 124; 136; 137; 138; 139; 141;  
142; 143; 144; 145; 146; 147; 148;  
149; 150; 151; 152; 153; 154; 159;  
160; 161; 162; 169; 220; 229; 235;  
238; 242; 243; 244; 245; 246; 247;  
248; 249; 250; 254; 256; 258; 259;  
260; 261; 262; 269; 308; 309  
*Examen de ingenios*; 21; 30; 65;  
100; 122; 136
- Huarte, Luis; 21; 25; 104; 136; 165;  
259
- Hylē*; 71
- Imaginatio*; 70; 192; 232; 234; 235;  
360; 363
- Imagines*; 59; 235; 236; 238; 239;  
359; 360  
*insensatae*; 359
- Ingegno (*Ingenium*); 32; 101; 124;  
137; 144; 145; 147; 150; 152; 153;  
154; 155; 156; 157; 158; 159; 161;  
184; 243; 244; 252; 256; 257; 258;  
259; 309; 367; 368
- Ingegno, Alfonso; 343
- Insania*; 177; 195
- Intellectio concreta*; 78; 79; 83; 96
- Intellectio contemplativa*; 78
- Intelletto*; 8; 20; 69; 97; 138; 139;  
140; 141; 143; 144; 148; 160; 161;  
187; 231; 235; 244; 251; 272; 283;  
288; 308; 321; 322; 335; 336; 364
- Ippocrate; 101; 108; 117; 118; 123;  
140; 142; 184; 187; 204; 214; 219;  
220; 229; 232; 273; 295; 297;  
*Aphorismi*; 142  
*Corpus Hippocraticum*; 44; 89  
*De humoribus*; 229  
*De natura hominis*; 142
- Jöcher, Gottlieb Christian; 208
- Joutsivuo, Timo; 349
- Ketham, Johannes; 42
- Klibansky, Raymond; 128
- Kraye, Jill; 170
- Kuhn, Heinrich; 22; 56; 121; 181;  
182; 183; 184; 185; 187; 188; 189;  
190; 191; 192; 193; 194
- Kuhn, Thomas; 56
- Lagerlund, Henrick; 30;

- Lando, Ortensio; 268  
 Lattanzio; 197; 205  
 Leonardo da Vinci; 303  
 Leoniceno, Niccolò; 31  
 Libertini; 201; 207  
 Licinio, Giovanni; 232  
 Linneo, Carlo; 410  
 Liruti, Giuseppe; 267; 268;  
 Λόγοι ἔνυλοι; 75  
 Localizzazione dei principi psichici;  
     22; 26; 30; 39; 84; 85; 86; 87; 88;  
     169; 172; 303; 304; 305; 308; 311;  
     318; 320; 322; 323; 324; 325; 326;  
     333; 337; 338; 348; 350; 370  
*Loci anatomici*; 305  
*Locus affectus*; 9; 25; 111; 301; 302;  
     310; 325; 359  
 Lucrezio, Tito Caro; 90; 269  
 Luigi XIII; 231  
 Lupi, F. Walter; 21; 150  
 Lyco; 295
- Maclean, Jan; 128; 129  
 Malato, Marco Tullio; 49  
 Manning-Stevens, Scott; 302  
 Manuzio, Aldo; 23; 41; 42  
 Martínez, Idelfonso; 138  
 Martinioni, Giustiniano; 268;  
 Maryllos; 44  
 Massaria, Alessandro; 267; 268; 278  
 Materia; 20; 28; 31; 58; 63; 65; 67;  
     70; 71; 72; 73; 74; 75; 77; 78; 79;  
     82; 83; 85; 89; 91; 92; 93; 97; 124;  
     132; 141; 153; 154; 158; 170; 187;  
     188; 189; 190; 200; 202; 204; 207;  
     214; 219; 230; 232; 266; 276; 277;  
     281; 284; 293; 295; 296; 298; 299;  
     303; 312; 350; 351; 359; 365;  
     *materialitas*; 21  
     *prima*; 71  
 Mattern, Susan P.; 122  
 Mazzarino, Giulio Raimondo; 231  
 Medici, famiglia dei; 69  
*Memoria. Vedi Sensi interni*  
 Menghi, Martino; 52; 99  
*Mens*; 20; 28; 65; 69; 147; 152; 172;  
     200; 204; 207; 303; 336  
 Mercuriale, Gerolamo; 268; 303  
 Meschini, Franco Aurelio; 40  
 Micheli, Odoardo; 232  
 Mondeville, Henri de; 144  
 Mondini, Mondino; 64; 100; 110;  
     278; 279  
     *De genitura pro Galenicis*  
         *adversus Aristotelicos*; 278  
 Mondino de Liuzzi; 52; 55  
 Montaigne, Michel de; 246  
*Morbi haereditarii*; 235  
*Mores*; 23; 26; 30; 113; 117; 118;  
     124; 133; 142; 158; 172; 173; 174;  
     180; 181; 182; 185; 187; 188; 194;  
     215; 253; 254; 349; 364; 365  
 Moroni, Giovanni Antonio; 232  
 Mowry, Bryan; 38; 40
- Nancel, Nicholas de; 158; 165; 166;  
     168; 169; 180; 196; 197; 198; 199;  
     200; 201; 202; 203; 204; 205; 206;  
     207; 300; 305; 311; 322; 323; 324;  
     325; 326; 337  
     *Analogia microcosmi ad*  
         *macrocosmon*; 129; 196; 198;  
         323  
     *De immortalitate animae, velitatio*  
         *adversus Galenum*; 196

- Nardi, Bruno; 20; 92; 138; 284; 288;  
298; 299
- Naudé, Gabriel; 181; 231; 268  
Nemesio di Emesa; 39; 111; 323;  
*De natura hominis*; 39; 111; 133;  
142
- Newton, Isaac; 63
- Νοῦς; 20; 69; 97; 103
- Nutton, Vivian; 29; 42
- Oddi, Oddo; 132; 229; 230; 232
- Omero; 115; 231  
*Odisea*; 115; 231; 232
- Ongaro, Giuseppe; 17; 246; 266; 296;  
369; 370; 371
- Oribasio; 44
- Padova. *Vedi Studium Patavino*
- Pagel, Walter; 38; 39; 40; 41; 86; 308
- Paracelso, Teofrasto; 137; 204
- Paré, Ambroise; 195; 196  
*Passio*; 25; 349
- Paterno, Bernardino; 268
- Patinio, Orazio; 232
- Pendasio, Federico; 181  
*Pépsis Vedi Concoctio*
- Persio, Antonio; 101; 102; 137; 154;  
155; 156; 157; 158; 159; 160; 161;  
243; 263; 264; 269; 340  
*Trattato sull'ingegno dell'huomo*;  
155
- Persona, Giovanni Battista; 27; 70;  
76; 87; 96; 100; 139; 140; 145;  
160; 180; 191; 198; 204; 207; 208;  
209; 210; 211; 212; 213; 214; 215;  
231; 232; 233; 234; 237; 239; 242;  
299; 311; 318; 320; 321; 322; 348;  
349; 351; 352; 354; 355; 356; 357;  
358; 360; 361; 362; 363; 364; 365;  
*Commentarius singularis*; 9; 10;  
13; 14; 207; 208; 209; 210;  
299; 349  
*Noctes solitariae*; 9; 14; 231; 242;
- Personè. *Vedi Persona*
- Personeni. *Vedi Persona*
- Peucer, Caspard; 136
- Phantasia. Vedi Sensi Interni*
- Phantasmata*; 69; 70; 333; 359
- Physis*; 104; 121; 126; 219
- Piazzoni, Francesco; 370
- Piccolomini, Francesco Carli; 28; 30;  
68; 69; 72; 73; 74; 100; 121; 169;  
170; 171; 172; 173; 174; 175; 176;  
177; 178; 179; 180; 181; 182; 191;  
196; 200; 207; 208; 235; 303; 364;  
*Quaestio an Galenus negaverit  
materiam*; 72
- Piccolomini, Francesco Carlo  
*Istituzione del Principe*; 69  
*Universa philosophia de moribus*;  
30; 69; 170; 179; 182;
- Pico della Mirandola; 156
- Pietro d'Abano; 57
- Pietro, Simone; 57; 138; 156; 196;  
268; 401; 404; 409; 420; 429
- Pietrogallo, Bernardino; 232
- Pigeaud, Jackie; 117; 123;
- Pitagora di Samo; 95
- Plater, Felix; 303
- Platone; 73; 95; 108; 113; 114; 115;  
116; 118; 119; 161; 183; 184; 187;  
197; 200; 203; 204; 205; 208; 211;  
214; 347  
*Leggi (De legibus)*; 118

- Respublica*; 114  
*Timeo (Timaeus)*; 116; 118; 119  
 Plotino; 128  
 Pluta, Olaf; 20  
*Pneuma*; 102; 157; 271; 293; 296;  
 Polemone; 122  
 Pomponazzi, Pietro; 20; 21; 91; 92;  
 138; 288  
*De immortalitate animae*; 20; 138;  
 288; 323  
 Porzio, Simone; 72  
 Possevino, Antonio; 28; 152  
*Coltura degl'ingegni*; 152  
 Pouchelle, Marie-Christine; 144  
 Prevot, Jean; 369  
 Primerose, James; 38  
 Ps. Galeno  
*Anatomia parva (anatomia porci)*;  
 246  
 Ps. Girolamo  
*Dialogus sub nomine Hieronymi et  
 Augustini, de origine  
 animarum*; 89  
*Psychē. Vedi Anima*  
*Pulsus*; 154
- Ramo, Pietro; 156; 196  
*Ratio*; 70; 129; 152; 194; 214; 229;  
 230; 240; 242; 321; 356; 359; 360  
 Read, Malcom Kevin; 136; 137; 149;  
 150  
*Repubblica Vedi Respublica*  
 Rete mirabile; 14; 103; 222; 226;  
 227; 297; 324; 337  
 Richelieu, Armand-Jean du Plessis;  
 231  
 Richerio, Giovanni; 197
- Riolan, Jean; 291  
 Riva, Alessandro; 369; 401  
 Rocca, Julius; 39; 111  
 Rotini, Gabriele; 232  
 Rudio, Eustachio; 21; 26; 27; 30; 31;  
 70; 90; 99; 100; 101; 102; 110;  
 121; 137; 166; 167; 168; 169; 189;  
 190; 213; 221; 223; 260; 264; 267;  
 268; 269; 270; 271; 272; 273; 274;  
 275; 277; 278; 279; 280; 281; 282;  
 283; 284; 285; 286; 287; 288; 290;  
 291; 292; 293; 294; 295; 300; 304;  
 309; 310; 312; 313; 314; 317; 318;  
 333  
*Ars Medica*; 310  
*De naturali atque morbosa cordis  
 dispositione*; 275; 286  
*De peste maligna disputatio cum  
 Theodoro Angelucio*; 267  
*De usu totius corporis humani*;  
 310  
*De virtutibus et viciis cordis*; 267;  
 285  
*Liber de anima*; 90; 166; 267; 268;  
 290  
 Rueff, Jakob; 219; 220; 221; 222; 223
- Sansovino, Francesco; 268  
 Sanz, Rodrigo; 136; 137; 138; 141;  
 Savino, Christina; 29; 46; 113; 196;  
 211  
 Schegk, Jakob; 291  
 Schleiner, Winfred; 149; 150; 436  
 Scoto, Michele; 77  
 Seleuco; 95  
 Sensi interni; 22; 305; 306; 308  
*cogitatio*; 22; 70; 197; 306

- memoria*; 22; 141; 144; 286; 306;  
359; 362  
*fantasia*; 22; 68; 69; 70; 231; 271;  
286; 306; 335  
*Sensus communis*; 84; 86; 343  
*Sex res non naturales*; 132; 229  
Siegel, Rudolph; 39; 103; 229; 297;  
300  
*Signatura rerum*; 63; 128  
*Signum*; 62; 126; 128  
Soto, Domenico; 75  
*Spiritus*; 26; 63; 103; 159; 192; 222;  
227; 229; 248; 249; 251; 253; 254;  
263; 264; 265; 269; 275; 290; 304;  
314; 316; 329; 331; 337; 339; 340;  
341; 343; 345; 347; 355  
*spiritus animalis*; 103; 223; 304  
Stabile, Giorgio; 222; 371; 372; 437;  
438  
Sterzi, Giuseppe; 371  
*Studium patavino*; 69; 76; 96; 100;  
101; 208; 263; 268; 290  
Suarez, Francisco; 75; 76  
Συμφύτον θερμὸν. *Vedi* Calore  
innato  
*Sympathia*; 159; 223; 229; 232; 233;  
234; 241  
Telesio, Bernardino; 23; 26; 27; 30;  
64; 72; 137; 148; 155; 157; 159;  
160; 161; 248; 249; 250; 251; 252;  
254; 255; 260; 261; 262; 263; 264;  
265; 266; 269; 281; 284; 288; 295;  
338; 339; 340; 341; 342; 343; 344;  
345; 346; 347; 348; 349; 355  
*De naturalibus rebus libelli*; 155  
*De rerum natura iuxta propria  
principia*; 137; 148; 157; 249;  
255; 340  
*De somno libellus*; 249  
*Quae et quomodo febres faciunt e  
De rigoris aestusque, quae  
rigorem excipit, causis*; 263  
*Quod animal universum ab unica  
animae substantia gubernatur*;  
26; 30; 155; 249; 250; 263;  
338; 339; 340; 348  
*Varii de naturalibus rebus libelli*;  
340; 342  
Temkin, Owsei; 21; 22; 41; 64; 98;  
108; 110; 132; 213; 263  
Temperamento 9; 21; 65; 101; 126;  
133; 140; 142; 168; 172; 173; 174;  
175; 176; 180; 184; 185; 186; 187;  
188; 189; 190; 191; 194; 240; 241;  
320; 328; 357; 361; 364  
*symmetron*; 12; 125; 127  
Teofrasto; 144  
Tertulliano; 89; 95  
Toledo, Francisco de; 32; 58; 69; 75;  
76; 77; 78; 80; 81; 82; 83; 84; 85;  
86; 87; 93; 94; 95; 96; 97; 202;  
205; 322; 351  
*Commentarii in tres libros  
Aristotelis De anima*; 8; 32; 69;  
75; 76; 95; 96; 97  
Tolomio, Ilario; 89; 90  
Tommaso da Aquino; 82; 154; 268  
Υπόληψις; 69; 70  
umidità radicale (*humidus radicalis*);  
294

- Vallés, Francisco; 123; 124; 133;  
160; 204; 231; 232; 233; 234; 235;  
236; 241; 310  
*De sacra philosophia*; 231; 407  
*Vallesius Vedi Vallés*  
Vallini, Cristina; 243  
Varolio, Costanzo; 303; 366  
*De dissectione nervis opticis*; 304;  
366  
*pons Varolii*; 304  
Vasseo, Ludovico; 98  
Ventricoli cerebrali; 156; 159; 160;  
161; 254; 263; 304; 306; 309; 311;  
315; 316; 317; 322; 341; 344; 345;  
349; 355; 370  
Vesalio, Andrea; 24; 40; 42; 43; 45;  
46; 47; 54; 55; 56; 57; 58; 59; 60;  
100; 112; 153; 224; 225; 226; 303;  
366; 367; 368  
*De humani corporis fabrica*; 40;  
42; 45; 54; 55; 56; 58  
Vesalius. *Vedi Vesalio, Andrea*  
Vimercati, Francesco; 68  
*De principiis rerum naturalium*;  
68
- Vis  
*cogitativa*; 220; 223; 235, 256  
*generativa*; 295  
*seminalis*; 89; 95; 220; 223; 256;  
297
- Walker, Daniel P.; 63; 304  
Willis, Thomas; 26; 112; 223
- Zabarella, Giacomo; 68; 109; 295;  
*De naturalibus rebus libri XXX*;  
68  
Zanier, Giancarlo; 203; 204  
Zara, Antonio; 144; 152; 153  
*Anatomia ingeniorum et  
scientiarum*; 153  
Zecchinelli, Giovanni Maria; 268;  
275; 287  
Zerbi, Gabriele; 349





