



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO

Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale (DISPAC)

Dottorato in 'RICERCHE E STUDI SULL'ANTICHITÀ,
IL MEDIOEVO E L'UMANESIMO. SALERNO' (RAMUS)

cr. n. 2 «Filosofia, scienze e cultura dell'età tardo-antica, medievale e umanistica»
(FiTMU)

XXXIV ciclo

Coordinatore: Chiar.mo Prof. GIULIO D'ONOFRIO

Tesi di dottorato in storia della filosofia:

I demoni nella filosofia di Girolamo Cardano

Tutor: Prof. MAURIZIO CAMBI
(Università degli Studi di Salerno)

Co-tutor: Prof. GUIDO GIGLIANI
(Università degli Studi di Macerata)

Dottoranda: LAURA CESCO-FRARE

Anno Accademico 2020/2021

*Nata tra imprevisti, smottamenti ed incalcolabili contrattempi,
senza il costante affetto di alcune persone meravigliose
questa tesi non sarebbe giunta al termine.*

*Ci tengo a ringraziare quindi gli amici di Zona Franca,
e in particolare Alessandro, Giuseppe e Matteo,
compagni di meme, rancori e momenti speciali.*

*Grazie anche ad Alexandra Elbakyan & co.,
tra i pochi a fornire strumenti utili
per proseguire la ricerca in tempi di pandemia.*

*Un grazie, sempre e comunque, a Tommaso e Curzio,
che danno equilibrio alla mia precarietà.*

Cercò per tutta la vita di rappresentare il mondo come un garbuglio, o groviglio, o gomitolo, di rappresentarlo senza attenuarne affatto l'inestricabile complessità, o per meglio dire la presenza simultanea degli elementi più eterogenei che concorrono a determinare ogni evento. A questa visione era condotto dalla sua formazione intellettuale, dal suo temperamento di scrittore, e dalla sua nevrosi. [...] Come nevrotico, getta tutto se stesso nella pagina che scrive, con tutte le sue angosce e ossessioni, cosicché spesso il disegno si perde, i dettagli crescono fino a coprire tutto il quadro.

Italo Calvino su Carlo Emilio Gadda, *Lezioni americane*, "Molteplicità"

E Uldoon si avvide che la mente dell'uomo è come un giardino, e i suoi pensieri sono come i fiori, e i profeti di una città dell'uomo sono come tanti giardinieri che sarchiano e potano, e hanno aperto nel giardino dei sentieri dritti e lisci, e solo per quei sentieri l'anima dell'uomo può passare, altrimenti il giardiniere dice: «Quest'anima pecca».

E dai sentieri i giardinieri eliminano ogni fiore che spunta, e nel giardino tagliano tutti i fiori che sono troppo alti, e dicono: «È la tradizione» e «sta scritto» e «è sempre stato così» o «non è mai stato così». Perciò Uldoon capì che in quella città non avrebbe potuto scoprire il Segreto degli dèi.

Lord Dunsany, *Il Segreto degli dèi*

INDICE

INTRODUZIONE		9
CAPITOLO PRIMO	DEMONI, GENÎ E SPIRITI:	15
	LE ESPERIENZE AUTOBIOGRAFICHE DI CARDANO	
1	Girolamo Cardano sul proprio demone	16
1.1	<i>Il capitolo XLVII del De vita propria</i>	16
1.2	<i>Doni divini e limite dell'umano</i>	25
1.3	<i>Sogni, ispirazione e numi</i>	35
2	Racconti di famiglia tra demoni e apparizioni	43
2.1	<i>Fazio Cardano, esperto necromante</i>	43
2.2	<i>Spiriti in famiglia</i>	47
3	Abbozzo di profilo: angelo, demone o spirito?	53
CAPITOLO SECONDO	LE ENTITÀ INTERMEDIE NELLE OPERE	59
	ENCICLOPEDICHE	
1	Demoni e angeli nel <i>De subtilitate</i>	61
1.1	<i>La magna dubitatio del libro XIX</i>	61
1.2	<i>Il libro XVIII tra demistificazione e principî interni</i>	75
1.3	<i>Gerarchia delle intelligenze nel libro XX</i>	83
2	I demoni nel capitolo XCIII del <i>De rerum varietate</i>	86
2.1	<i>Demoni e immortalità dell'animo</i>	86
2.2	<i>Sostenitori e detrattori dell'esistenza dei demoni</i>	89
2.3	<i>Testimonianze ed argomentazioni</i>	99
2.4	<i>I demoni nel loro rapporto con gli uomini</i>	108

3	<i>De subtilitate e De rerum varietate a confronto</i>	113
CAPITOLO TERZO	LA SAPIENZA ILLUSORIA: INGANNO DEMONICO E INGANNO UMANO	117
1	L'inganno socratico secondo Cardano	118
1.1	<i>Socrate e il suo demone</i>	118
1.2	<i>Il sapere illusorio</i>	122
2	La natura del sapere	127
2.1	<i>Sapere demonico e sapere umano</i>	127
2.2	<i>Cardano il sapiente</i>	133
CAPITOLO QUARTO	LA «MEDIETAS» DEI DEMONI: «MENS» E DIVINAZIONE	137
1	Demoni e <i>mentes</i> nella filosofia cardaniana	138
1.1	<i>Il cosmo secondo Cardano</i>	138
1.2	<i>La mens umana e i demoni</i>	143
2	La previsione del futuro tra sogni e divinazione	148
2.1	<i>Demoni e sogni</i>	148
2.2	<i>Divinazione e genî</i>	155
CAPITOLO QUINTO	DEMONI E GENÎ TRA FILOSOFIA E AUTOBIOGRAFIA	163
CONCLUSIONI		177
BIBLIOGRAFIA		179

INTRODUZIONE

Cardano parla di un'infinità di prodigi per mezzo dei quali prevedeva, o da sveglio o nel sonno, cosa gli sarebbe capitato. Questo gli fece credere di essere, come Socrate e altri grandi uomini, sotto la guida di un Genio personale¹.

Non dubiterei affatto che avesse ragione di sostenerlo, se credessi che tutto ciò che racconta sia vero; perché non mi sembra che si possa spiegare questo fatto con le sole Leggi generali dell'unione dell'anima e del corpo. In ogni caso, secondo alcuni Cardano era fortemente indeciso su questa questione. Parla in maniera talmente diversa del suo Genio che, dopo aver detto chiaramente – in un Dialogo intitolato *Tetim* – di averne uno che era Venereo mescolato con Saturno e con Mercurio e che, nel suo *Libro de Libris propriis*, questo Genio comunicava con lui tramite i sogni, mette in dubbio nello stesso luogo se ne abbia veramente uno o se non sia, piuttosto, l'eccellenza della sua natura².

Con un sottile velo di ironico scetticismo, il filosofo francese Pierre Bayle illustra così una delle tante *bisarreries*³ attribuibili a Girolamo Cardano: la presenza di un genio, spirito o demone personale che pare abbia accompagnato il pensatore lombardo nel corso della sua vita. Le considerazioni di Bayle, espresse nel *Dictionnaire historique et critique* (1697), non attingono direttamente ai testi cardaniani, ma si basano in realtà su quanto espresso da Gabriel Naudé⁴ nella sua *Vita Cardani ac de eodem iudicium*, scritta

¹ P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam–Leyde–La Haye–Utrecht, P. Brunel *et alii* 1740⁵, vol. 2, p. 54: «Il parle d'une infinité de prodiges par lesquels il connoissoit, ou en veillant, ou en dormant, ce qui lui devoit avenir. Cela lui fit croire que, comme Socrate et quelques autres grands hommes, il étoit sous la direction d'un Génie particulier» (ove non specificato altrimenti, le traduzioni sono opera mia).

² *Ibidem*, rem. N: «Je ne douterois point qu'il n'eût raison, si je croiois que tout ce qu'il conte est véritable; car il ne me semble pas que l'on puisse expliquer cela par les seules Loix générales de l'union de l'ame et du corps. Quoi qu'il en soit, il y a des gens qui veulent qu'il ait été fort irrésolu sur cette matière. Il parle si diversement de son Génie, qu'après avoir dit absolument dans un Dialogue intitulé *Tetim*, qu'il en avoit un qui estoit Vénérien meslé de Saturne et de Mercure, et dans son Livre *de Libris propriis* qu'il se communiquoit à lui par les songes, il doute au mesme endroit s'il en avoit véritablement un, ou si c'estoit l'excellence de sa nature». Cfr. G. Cardano, *Tetim seu de humanis consiliis*, in *Opera omnia*, a cura di C. Spon, 10 voll., Lione, Huguëtan & Rivaud 1663, I, p. 672.

³ Bayle, *Dictionnaire*, cit., p. 53.

⁴ Sulla ripresa del testo di Naudé da parte di Bayle, si veda L. Bianchi, *Naturalismo, irreligione, fanatismo: Cardano nel Dictionnaire di Bayle*, in id., *Naturalismo, scetticismo, politica. Studi sul pensiero rinascimentale e libertino*, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo 2019, pp. 135-152. Sul rapporto di Naudé con i testi cardaniani, si veda: T. Cerbu, *Naudé as editor of Cardano*, in *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, a cura di M. Baldi e G. Canziani, Milano, FrancoAngeli 1999, pp. 363-378; L.

come prefazione all'autobiografia cardaniana nel 1643. Al contrario di Bayle, Naudé era un grande estimatore di Cardano e della sua opera, tanto da collocarlo nel pantheon delle menti geniali, capaci di applicare con successo il proprio ingegno a discipline assai diverse tra loro⁵; nonostante questo suo atteggiamento favorevole, anche Naudé è costretto a fare i conti con alcuni aspetti peculiari del carattere di Cardano che rischiano di minarne la credibilità intellettuale.

Nel tentativo di salvare il pensiero cardaniano, Naudé spiana la strada – aiutato anche dal contenuto dell'autobiografia dell'autore – a una tendenza storiografica che riscuoterà notevole successo e che per lungo tempo si imporrà come la principale chiave interpretativa della vita e dell'opera di Cardano, ovvero la figura del genio malinconico o “folle”⁶: lo scrittore francese è in grado di attenuare aspetti ai suoi occhi compromettenti, quali l'interesse per l'astrologia e per la composizione di oroscopi, ma non può ignorare le scomode confessioni messe nero su bianco nel *De vita propria*, né è in grado di spiegare la presenza del demone personale di Cardano, se non appellandosi agli squilibri umorali, in particolare della bile nera, responsabili di autosuggestioni e difetti della facoltà immaginativa. Il genio-demone viene così sostituito da un ingegno fuori dal comune: Cardano e altri illustri pensatori che ritenevano di beneficiare della guida di un demone, quindi,

non hanno avuto altro Genio che la vasta dottrina, ottenuta grazie a notti insonni
e al duro lavoro, e l'esperienza delle cose sulle quali andavano a esprimere il loro

Bianchi, *Girolamo Cardano e Gabriel Naudé: naturalismo e politica*, in id., *Naturalismo, scetticismo, politica*, cit., pp. 107-133.

⁵ G. Naudé, *Vita Cardani ac de eodem iudicium*, in G. Cardano, *Opera omnia*, cit., I, p. XXVIIa: «Tertius denique eorum sit, qui nihil in disciplinis non pervium ingenio suo, nihil intentatum esse voluerunt, cum ad omnia erecti et parati, non minus etiam ad singula sufficerent, quae laus propria fuit olim Democriti, Theophrasti, Varronis, et hoc nostro tempore Erasmi, Budei, Pici, Fracastori, Scaligerorum, Casauboni, Grotii, Salmasii, Petavii, Patini, et prae ceteris omnibus Hieronymi Cardani: quem cum singuli sua quique in arte propria praestantissimum fuisse non dubitent».

⁶ Su Cardano genio malinconico, si veda: C. W. T. Blackwell, *The historiography of Renaissance philosophy and the creation of the myth of the Renaissance eccentric genius – Naudé through Brucker to Hegel*, in *Girolamo Cardano: Philosoph, Naturforscher, Arzt*, a cura di E. Kessler, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag 1994, pp. 339-369; M. Gadebusch Bondio, *Il genio si racconta: il De vita propria di Cardano e alcuni suoi celebri interpreti*, in *Summa doctrina et certa experientia. Studi su medicina e filosofia per Chiara Crisciani*, a cura di G. Zuccolin, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo 2017, pp. 375-395.

giudizio [...], giudicavano con pertinenza su ogni materia e non lasciavano sfuggire niente che fosse a loro noto e manifesto⁷.

L'impronta di questa lettura è sopravvissuta nei secoli, venendo addirittura formalizzata scientificamente negli studi di Cesare Lombroso sulla figura del "genio folle"⁸ e finendo così per ostacolare una riflessione seria su un tema che coinvolge tanto il pensiero teorico di Cardano quanto la sua autobiografia. Cardano non è certo l'unico pensatore ad aver subito letture fortemente distorcenti a causa di un presunto demone personale: un simile processo di epurazione di elementi considerati irrazionali e superstiziosi ha investito anche un filosofo con cui – come si vedrà – Cardano si confronta a più riprese, ovvero Socrate, il cui *daimon* è stato spesso interpretato come coscienza interiore e voce della ragione a discapito della dimensione profetico-religiosa presente nei testi platonici⁹. La differenza di destino storiografico tra i due è dovuta sicuramente al ruolo cardine rivestito da Socrate all'interno della storia della filosofia occidentale, ma anche alla presenza, nell'opera cardaniana, di confessioni compromettenti che hanno spostato l'attenzione dalla filosofia di Cardano a un suo possibile squilibrio psicologico, tanto che «uno degli aspetti più sorprendenti della letteratura su Cardano è che si sia continuato a discutere sulla sua sanità mentale fino ad oggi»¹⁰.

Al di là delle letture più o meno parziali avanzate negli anni, Naudé e Bayle non avevano torto nel sottolineare come Cardano desse l'impressione di cambiare spesso

⁷ G. Naudé, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie*, Parigi, F. Targa 1625, p. 349: «[...] n'ont point eu d'autre Genie que la grande doctrine qu'ils s'estoient acquis par leurs veilles et labeurs, et l'expérience qu'ils avoient des choses sur lesquelles venant à hausser leur iugement [...], ils iugeoient pertinemment de toutes matières, et ne laissoient rien eschapper qui ne leur fust cogneu et manifeste».

⁸ Di Cesare Lombroso si veda, in particolare, *Sulla pazzia di Gerolamo Cardano*, in *Gazzetta Medica Italiana – Lombardia* (appendice psichiatrica), 6/40 (1855), pp. 341-345 e *Nuovi studi sul genio*, Milano-Palermo, Remo Sandron Editore 1902. Si veda anche G. Armocida, *La psichiatria dell'Ottocento e il caso di Gerolamo Cardano*, in *Gerolamo Cardano nel suo tempo. Atti del convegno, 16-17 novembre 2001, Somma Lombardo, Varese*, Pavia, Edizioni Cardano 2003, pp. 55-64.

⁹ C. Addey, *The daimonion of Socrates: daimones and divination in Neoplatonism*, in *The Neoplatonic Socrates*, a cura di D. A. Layne e H. Tarrant, Philadelphia, University of Pennsylvania Press 2014, pp. 51-55. Cfr. M. McPherran, *The religion of Socrates*, University Park, Penn State University Press 1996; J. Bussanich, *Socrates the mystic*, in *Traditions of Platonism: essays presented to John Dillon*, a cura di J. Clearly, Aldershot, Ashgate 1999, pp. 29-51.

¹⁰ J. Eckman, *Jerome Cardan*, Baltimore, Johns Hopkins University Press 1946, p. 85: «One of the most amazing aspects of the literature on Cardan is the fact that arguments as to his sanity or insanity have persisted even to this day».

idea sulla questione del proprio demone (e dei demoni in generale): a seconda dell'opera o addirittura del singolo capitolo la posizione dell'autore sembra subire delle considerevoli oscillazioni, in parte dovute alla varietà di prospettive adottate. In effetti, la riflessione sui demoni è un banco di prova estremamente interessante, in particolare per due ragioni: la prima è che si tratta di un tema ricorrente nella produzione cardaniana, che viene affrontato e ripreso in più circostanze e analizzato secondo diverse angolazioni, unendo elementi certamente autobiografici a un interesse filosofico e non solo; la seconda è che proprio questa varietà di approcci permette di confrontarsi con la molteplicità dei campi d'indagine di Cardano (tra i principali la filosofia, la medicina, l'astrologia, la sociologia e il folklore) e di vederli convergere a comporre un quadro estremamente articolato sul medesimo argomento. Inoltre, la ricorrenza dei demoni nella produzione filosofica cardaniana, che copre circa trentacinque anni della sua vita, offre uno spaccato significativo sul *modus operandi* dell'autore, caratterizzato da continue riscritture e rielaborazioni all'interno dello stesso testo e da revisioni e riconsiderazioni nello sviluppo del suo pensiero.

Vista la pervasività dell'argomento, questo studio prenderà necessariamente in esame una porzione ristretta della produzione di Cardano, trascurando, ad esempio, le opere mediche e quelle astrologiche in favore di quelle filosofiche. In particolare, si possono riassumere le linee d'indagine che emergono in questo lavoro in tre nuclei principali:

1. l'elemento autobiografico, che assume un ruolo imprescindibile non solo per la questione del demone personale – punto di partenza di questo studio – e dei racconti paterni, ma anche per il valore metodologico che ricopre come principio esperienziale contrapposto alla sola *auctoritas*;
2. la riflessione più specificamente filosofica, che affronta alcuni interrogativi di lunga tradizione, come l'immortalità dell'anima, il problema della corporeità dei demoni e la struttura cosmologica dell'universo;
3. l'interesse folklorico di Cardano per le espressioni della cultura popolare, un'inclinazione che lo spinge a includere nella propria indagine resoconti e concezioni provenienti da testimoni delle più varie estrazioni e ambienti.

Una netta separazione tra queste aree è impraticabile, vista l'evidente commistione delle tre nei testi cardaniani, e forse sarebbe anche poco utile: sono tre prospettive che Cardano porta avanti di pari passo, in un'unità d'indagine che rifugge da distinzioni e analisi posteriori. Perciò in questo studio ci si limiterà a indicare, ove ragionevole, l'approccio adottato dall'autore, senza tentare una netta divisione tematica, che rischierebbe di sviare l'attenzione dall'argomento prescelto.

Il primo capitolo si concentra su quanto Cardano racconta del proprio demone personale, a partire dall'ultima opera scritta dall'autore, l'autobiografia *De vita propria*, e da alcuni passi del *De libris propriis* del 1557 e del 1562, in cui si fa riferimento ai sogni ispirati. Per arricchire il percorso autobiografico, si analizza inoltre l'importanza della figura paterna e del contesto familiare in cui Cardano è cresciuto, sottolineando in conclusione le peculiarità della concezione cardaniana del proprio demone.

Il secondo capitolo affronta la riflessione sui demoni espressa nelle due opere enciclopediche di filosofia della natura, il *De subtilitate* e il *De rerum varietate*. Del *De subtilitate* si analizza il contenuto del libro XIX, dedicato nello specifico ai demoni, e si considerano alcuni brani scelti tratti dal libro XVIII – che tratta dei *mirabilia* – e dal libro XX, che si occupa degli intelletti superiori. L'esame del *De rerum varietate* si concentra sul capitolo XCIII, in cui Cardano considera nel dettaglio le prove empiriche e le dimostrazioni razionali dell'esistenza e della natura dei demoni. In chiusura del capitolo, si mettono a confronto le differenti conclusioni raggiunte nelle due opere, valutando le possibili motivazioni della discrepanza.

Il terzo capitolo amplia la riflessione sul rapporto tra demone custode e protetto analizzando il caso di Socrate, aspramente criticato da Cardano nel *De Socratis studio* e nell'*Antigorgias*. Esaminando in particolare la prima di queste due opere, si considera non solo il legame tra demone personale e filosofo, ma anche l'importanza rivestita dall'inganno all'interno del pensiero cardaniano. Vista la centralità del *mendacium* tanto nel comportamento umano quanto nel sapere comunicato dai demoni, si riporta inoltre la distinzione proposta nel *De sapientia* tra sapere naturale, sapere umano e *sapientia demoniaca*.

Il quarto capitolo presenta la visione cosmologica di Cardano illustrata nel *De arcanis aeternitatis* ed evidenzia non solo la posizione attribuita ai demoni all'interno

dell'universo cardaniano, ma anche il ruolo della *mens* come punto di contatto tra gli uomini e i demoni stessi. Approfondendo le modalità con cui la *mens* umana si rapporta alla *mens* demonica, si analizza inoltre come gli uomini accedono alla conoscenza degli avvenimenti futuri, nello specifico tramite i sogni – come espresso nei *Synesiorum somniorum* e nel *De rerum varietate* – e per mezzo dell'elevazione contemplativa, considerata nei *Paralipomena* con una particolare attenzione al caso del rapporto tra i sapienti e il loro *genius*.

Nel quinto e ultimo capitolo si tirano le fila di quanto esposto nelle sezioni precedenti e si esamina il tentativo da parte di Cardano di conciliare aristotelismo, neoplatonismo e ortodossia religiosa nella riflessione sui demoni; in questa prospettiva di tensione tra analisi filosofica e visione folkloristico-religiosa, si sottolineano i punti fermi della posizione cardaniana, in particolare la distanza ontologica che separa gli uomini dai demoni e i molteplici modi in cui l'inganno viene declinato nell'azione demonica. Seguono l'analisi della figura del *genius*, che in Cardano funge da anello di congiunzione tra filosofia ed esperienza autobiografica: si evidenzia da un lato la difficoltà nel determinare se il genio sia esterno o in qualche modo interno all'uomo, dall'altro si torna a considerare il tema dell'eccezionalità di Cardano a partire dal suo *spiritus*. In conclusione si riporta la ricezione delle posizioni cardaniane sui demoni, in particolare in ambito protestante.

CAPITOLO PRIMO

DEMONI, GENI E SPIRITI: LE ESPERIENZE AUTOBIOGRAFICHE DI CARDANO

Come si è già intuito dalle parole di Bayle, l'interesse di Cardano per i demoni non è esclusivamente filosofico, ma è anche alimentato dalla convinzione che un *genius* lo guidasse attraverso le vicissitudini della sua vita. Quella che potrebbe apparire come l'ennesima espressione di eccentricità nasce, in realtà, all'interno di un contesto familiare e culturale in cui storie e racconti di fantasmi, folletti e demoni erano assai ricorrenti. Sotto questo aspetto, chi ricopre un ruolo chiave nel sensibilizzare Girolamo a queste tematiche è senza dubbio il padre, Fazio Cardano, descritto dal figlio come un negromante esperto e spesso ricordato per i suoi rapporti amichevoli con entità sovranaturali. La figura dello stesso Fazio viene impiegata negli scritti di Girolamo in modo duplice: da un lato, permette a Cardano di introdurre una riflessione sui demoni anche nelle opere di stampo maggiormente aristotelico, sfuggendo così all'imbarazzo di sollevare una questione su cui Aristotele aveva glissato; dall'altro lato, la linea di demarcazione tra le posizioni di Fazio e quelle del figlio sembra a volte volutamente sfumata e non è sempre facile comprendere quanto Cardano si serva della maschera del padre per esprimere la propria visione e quanto sia invece fedele nel riportarne le parole.

Per muovere, dunque, i primi passi nella riflessione cardaniana sui demoni, è opportuno indagare i seguenti punti: innanzitutto, cosa Cardano ha scritto sul proprio demone; in secondo luogo, quale ruolo giochi la figura del padre Fazio in questo specifico tema, senza tralasciare uno sguardo più complessivo sui racconti familiari; infine, sulla base delle principali fonti a cui si ricollega l'autore, che bilancio si può trarre sul demone personale in Cardano nelle opere autobiografiche.

1. Girolamo Cardano sul proprio demone

1.1 *Il capitolo XLVII del De vita propria*

Al demone personale è dedicato un intero capitolo del *De vita propria*, l'autobiografia scritta da Cardano negli ultimi anni di vita e pubblicata postuma. Come spesso accade nelle opere autobiografiche, la difficoltà interpretativa principale sta nell'individuare i passaggi in cui l'autore ha distorto la narrazione a suo favore, omettendo degli elementi o ridimensionando determinati fatti che avrebbero potuto essere compromettenti. Pur avendo dichiarato in apertura di voler raccontare la propria vita «senza alcun infingimento», anche Cardano non è scevro da tendenze mistificanti, in particolar modo nel trattare ciò che riguarda questioni rischiose dal punto di vista teologico¹. Benché quindi non si trattenga dal divulgare caratteristiche comportamentali tutt'altro che lusinghiere, Cardano opera dei ritocchi ad alcune posizioni che avrebbero potuto attirare nuovamente l'attenzione dell'Inquisizione.

Questa improvvisa cautela è evidente nella riflessione sul demone personale già a partire dal titolo del capitolo XLVII, ove ai termini *daemon* e *genius* viene preferito il più sfumato *spiritus*. Come si affretta a spiegare Cardano, la funzione di questi spiriti è quella di guida e protezione (*assidentes et praesidentes*), indicata in maniera più chiara dal greco ἄγγελος che dal latino *spiritus*, e molti uomini di fama hanno potuto beneficiare del loro sostegno:

è noto a tutti, come ho ricordato, che degli spiriti destinati ad assistere o dirigere (i Greci li chiamavano angeli, in latino sono detti meno propriamente spiriti) favorirono in modo costante alcuni uomini, ad esempio Socrate, Plotino, Sinesio, Dione, Flavio Giuseppe e anche me. Tutti costoro furono felici, tranne Socrate ed io [...]. Quelli che assistettero Giulio Cesare, Cicerone, Antonio, Bruto e Cassio furono spiriti cattivi sebbene di rango elevato; in particolare quelli di Cicerone ed Antonio furono entrambi dannosi, sebbene dispensatori di gloria, quello di Giuseppe fu di condizione elevata e di rara nobiltà [...]. Ma questi furono

¹ È il caso del ridimensionamento dell'interesse astrologico operato nel capitolo XXXIX, *Eruditio vel repraesentatio*, occasione in cui Cardano nega qualsiasi interesse per la fisiognomica, nonostante la massiccia presenza di considerazioni di stampo fisiognomico nelle sue opere e la stesura di un trattato sulla metoposcopia.

evidentemente dei demoni, mentre credo che il mio sia uno spirito buono e misericordioso².

La preferenza per il termine greco è dettata probabilmente dal fatto che meglio incarna il carattere intermedio di questi spiriti/demoni, elemento che Cardano rimarca a più riprese nelle sue opere sottolineando tanto come tra uomini e demoni vi sia una distanza ontologica incommensurabile, quanto che l'azione demonica è nettamente distinta da quella divina³. Cardano sembra voler tracciare una distinzione tra spiriti e demoni sulla base della bontà o malvagità della loro natura: degli spiriti benevoli hanno guidato personaggi del calibro di Socrate, Plotino e Flavio Giuseppe⁴, portando – il più delle volte – felicità e vantaggi, mentre degli spiriti malvagi hanno assistito le azioni scellerate di uomini potenti come Giulio Cesare e Marco Antonio⁵; quest'ultimi «verum Daemones manifeste fuerunt», al contrario dello spirito di Cardano, che è invece buono e misericordioso.

Questa suddivisione tra spiriti buoni e demoni malvagi risulta in realtà assai debole: tra i *daemones* Cardano annovera non solo i genî malvagi che hanno

² G. Cardano, *Le livre de ma vie. De vita propria*, a cura di J.-Y. Boriaud, Parigi, Les Belles Lettres 2020, p. 311; *Opera omnia* [d'ora in avanti abbreviato in OO], cit., I, p. 44a: «Spiritus assidentes, aut praesidentes (Graeci angelos appellare soliti erant, quidem minus latine spiritus) favisse quibusdam viris pro constanti, ut dixi, receptum est: Socrati, Plotino, Synesio, Dioni, Fl. Iosepho, sed et mihi. Omnes quidem felices vivere praeter Socratem et me [...]. At C. Caesari dictatori, Ciceroni, Antonio, Bruto Cassioque mali licet illustres adfuerunt: Antonio et Ciceroni gloriosi sed perniciosus uterque; Iosephi praeclarus et rarae nobilitatis fuit [...]. Verum daemones manifeste fuerunt, at nobis, ut credo, bonus et misericors spiritus»; tr. it. a cura di A. Ingegno, *Della mia vita*, Milano, Serra e Riva Editori 1982, p. 172.

³ Non è da escludere che, nel valutare l'appropriatezza del termine, Cardano abbia preso in considerazione non solo ragioni filosofiche, ma anche l'interesse sempre più diffuso nel corso del XVI secolo per la figura dell'angelo custode, interesse che porterà all'istituzione all'interno del calendario romano della giornata dedicata ai Santi Angeli Custodi (2 ottobre), a opera di papa Paolo V nel 1607.

⁴ L'elenco di uomini ben guidati dal proprio spirito in cui si inserisce Cardano comprende tre figure di rilievo all'interno del pensiero platonico e neoplatonico (Socrate, Plotino e Sinesio di Cirene) e due storici di epoca imperiale (Lucio Cassio Dione e Tito Flavio Giuseppe). Se Socrate e Plotino sono esempi ben noti di possessori di demoni, il vescovo e filosofo neoplatonico Sinesio di Cirene (ca. 370 – 413) è scelto probabilmente per quanto espresso nel suo *De somniis*, testo che Cardano riprenderà nella propria esposizione sul significato dei sogni, i *Somniorum Synesiorum libri quatuor*. Quanto ai due storici, il riferimento a Cassio Dione (155 – 235) è motivato dal fatto che Dione fosse convinto di essere stato ispirato da un demone nel comporre la sua opera *Storia romana*, mentre gli episodi della vita di Flavio Giuseppe (ca. 37 – 100) ricordati da Cardano provengono dalla *Guerra giudaica* e dalla *Autobiografia*.

⁵ Sotto la direzione di spiriti malvagi sono indicati personaggi di spicco della politica romana del I secolo a. C. e la fonte è con ogni probabilità Plutarco. Interessante notare come, mentre il giudizio su Giulio Cesare e il suo demone è nettamente negativo anche nel *De rerum varietate*, quello su Cicerone muta nel corso degli anni, poiché Cardano tende a distinguere il valore del Cicerone scrittore – da lui molto apprezzato – da quello del Cicerone politico, spesso oggetto di severe critiche.

accompagnato i grandi nomi della politica romana, ma anche lo spirito guida di Flavio Giuseppe, descritto come salvifico e capace di preveggenza. Se la moralità della loro natura non è il discrimine tra spiriti e demoni, la differenza non sembra risiedere neanche nel diverso grado di potenza, visto che tanto il demone di Flavio Giuseppe quanto quelli di Marco Antonio, di Cicerone e Cesare sono di rango elevato (*illustres et praeclari*). A prescindere da quanto siano potenti e se siano orientati al bene o al male, *spiritus* e *daemones* non paiono presentare delle differenze sostanziali, a meno che Cardano non voglia suggerire qualcos'altro, ovvero che tutti gli spiriti, buoni o cattivi, che guidarono gli uomini del passato siano da considerarsi demoni, mentre solo la guida di Cardano è un «bonus et misericors spiritus» a tutti gli effetti⁶. Considerato però che in opere precedenti Cardano non si era fatto scrupoli nel trattare del proprio genio definendolo “demone”, sorge il sospetto che, al di là di effettive implicazioni teoriche, la principale ragione che lo porta a distinguere tra i due termini sia proprio il timore di consolidare una cattiva reputazione e attirare lo sguardo inquisitoriale.

In effetti, l'unica classificazione presente nel capitolo è quella operata dagli antichi, che suddivide i demoni a seconda delle modalità con cui si relazionano e comunicano con i loro protetti: vi sono i demoni che si limitano a proibire determinate azioni, come quello di Socrate, e altri che invece spronano ad agire, ad esempio quello di Cicerone. Un'altra categoria consiste in quegli spiriti che predicano il futuro e, a seconda del mezzo impiegato per rivelarlo agli uomini, possono essere distinti per potenza: comunemente gli spiriti possono svelare l'avvenire attraverso i sogni, comandando gli animali privi di ragione, spingendo qualcuno a recarsi in un posto particolare oppure fabbricando delle illusioni che solitamente investono un unico senso (in particolare la vista o l'udito); tuttavia, un demone particolarmente potente può creare allucinazioni percepibili con due o più sensi contemporaneamente, mentre uno spirito dalla natura eccezionale è in grado di causare eventi naturali o soprannaturali per veicolare il proprio messaggio⁷. Solo in chiusura a questa ripartizione si accenna,

⁶ Su questa possibilità si tornerà a pag. 25 e seguenti, nel trattare delle capacità “uniche” che Cardano ritiene di possedere e che ascrive alla generosità divina.

⁷ Cardano, *Le livre de ma vie*, cit., p. 313; OO, I, p. 44b: «In universum daemonum apud antiquos multiplices fuere differentiae: prohibentes ut Socratis, admonentes ut Ciceronis in obitu, docentes quid futurum sit, per somnum, per belluas, per casus, hortando nos ut ad locum eamus et fallendo per sensum unum, aut plures simul, et eo nobilior, item per res naturales et demum per non naturales et hunc censemus nobilissimum. Item bonus et malus».

quasi di passaggio, alla differenza tra demoni buoni e demoni malvagi – a riprova che la distinzione tra *spiritus* e *daemon* non è dettata dalla moralità.

Riflettendo sul proprio genio, Cardano ammette di aver compreso solo di recente le sue modalità di comunicazione:

Da tempo mi ero persuaso che mi assistette, ma solo dopo aver compiuto i settantaquattro anni, al momento di scrivere questa mia vita, potei rendermi conto di come esso mi comunicasse ciò che stava per accadere. La preveggenza precisa di tanti eventi proprio, come si suol dire, nel momento in cui stanno per accadere, la loro conoscenza molto tempo prima che accadano e la veridicità della previsione sono forse miracoli maggiori se avvengono senza l'aiuto divino e con il semplice aiuto dello spirito⁸.

Dunque il demone di Cardano rientra, secondo l'autore, nella categoria degli spiriti premonitori, che comunicano in anticipo sciagure e fortune nella vita dell'uomo; per avvalorare la sua tesi, Cardano riporta alcuni casi in cui il suo genio l'avrebbe preavvisato di accadimenti che si sarebbero rivelati cruciali: ad esempio, la sera prima che il figlio maggiore, Giovanni Battista, sposasse Brandonia Seronio, Cardano e un suo servitore ebbero delle improvvisi palpitazioni al cuore, che fecero credere loro che la terra fosse stata scossa da un terremoto – in realtà, nessuno oltre a loro avvertì il sussulto e Cardano interpreta dunque l'accaduto come un ammonimento del demone, che gli preannunciava la sventura che si sarebbe abbattuta sul figlio, condannato a morte nel 1560 per uxoricidio. Un altro esempio è quello avvenuto in carcere, in cui il genio produsse in Cardano e in un giovane che era lì con lui una “parvenza di rumore” (*movit speciem repraesentantem strepitus*) che serviva, secondo la lettura cardaniana, a rafforzare la sua fede in Dio in quel difficile momento.

Dalle esperienze riportate si possono ricavare due elementi di particolare interesse: il primo è che il demone cardaniano non solo rientra nella categoria dei demoni preveggenti, ma dimostra anche una notevole potenza. Sia nel caso del falso

⁸ Ivi, p. 311; OO, I, p. 44a: «Mihi fuisse, diu persuasum est, sed qua ratione me certiozem redderet de imminentibus non nisi exacto anno vitae LXXIV deprehendere, dum vitam meam conscribere adortus sum, potui. Tot enim imminetia et ipso statim limine (ut dici solet) et ad unguem et tam diu cognita et vere praevisa maius pene miraculum est sine auxilio divino quam cum spiritu»; tr. it., cit., p. 172.

terremoto che in quello del carcere, infatti, le azioni del demone si ripercuotono su persone esterne, come il servitore o il giovane, che percepiscono quanto prodotto anche se non sono i diretti interessati dell'ammonimento; non solo, in un altro esempio ricordato in questo capitolo, ma descritto nel dettaglio al capitolo XLIII, Cardano narra di un'apparizione che coinvolgeva allo stesso tempo il senso dell'udito e quello della vista, a conferma della nobiltà del genio⁹.

Il secondo elemento che risalta nella trattazione è il rapporto che viene delineato tra l'azione dello spirito e quella divina. Nel passo riportato in precedenza Cardano distingue tra la preveggenza precisa e veritiera ottenuta tramite l'aiuto divino (*auxilio divino*) e quella raggiunta unicamente per mezzo del demone (*cum spiritu*); la conoscenza di quest'ultimo tipo è definita quasi più miracolosa della prima, forse perché non è scontato che il demone, al contrario di Dio, sia sufficientemente potente e affidabile da riuscire a comunicare con chiarezza e attendibilità il futuro. Sulla tendenza all'inganno da parte degli spiriti e sulle difficoltà di consegnare messaggi non distorti da interferenze nel passaggio tra i diversi gradi dell'essere, Cardano si è soffermato a più riprese in varie opere. Tuttavia, ciò che resta sottinteso nella riflessione cardaniana è che gli spiriti tutelari abbiano un elevato grado di autonomia rispetto all'azione divina: la conoscenza e comunicabilità del futuro non sono appannaggio di Dio, ma possono essere rivelate anche dai demoni, se sufficientemente potenti. La moralità, di nuovo, passa in secondo piano, visto che l'unico discrimine è che a parità di potenza e nobiltà un demone "buono e misericordioso" risulta semplicemente più affidabile e meno pronò all'inganno rispetto a uno spirito malvagio¹⁰. Un demone tutelare può, tuttavia, farsi portatore di un messaggio divino, come sembra accadere nell'episodio del carcere: i rumori prodotti dallo spirito di Cardano erano volti a

⁹ Nel capitolo XLIII, intitolato *Res prorsus supra naturam*, Cardano riferisce che la notte precedente il 13 agosto 1572, mentre era ancora sveglio, sentì un gran rumore, come di un carro che svuotasse il carico di tavole, e andò a vedere di cosa si trattasse. Si trovò di fronte un contadino che stava per entrare in una delle stanze da letto. Questi lo fissò a lungo finché non pronunciò le parole "Te sin casa" e svanì. Curiosamente, mentre nel capitolo XLVII l'apparizione viene legata all'azione del demone, nel capitolo XLIII Cardano chiosa l'avvenimento con un appunto su come non stia a lui spiegare perché questi eventi accadano a pochi o perché gli uomini commettano tanti delitti per accaparrarsi ricchezze e cariche di prestigio. Gli unici capaci di rispondere a tali interrogativi, si schermisce Cardano, sono i teologi. Cfr. OO, I, p. 38b.

¹⁰ Sulla possibilità che uomini malvagi possano ricevere delle visioni veritiere o che demoni malvagi possano trasmetterle si tornerà in un secondo momento, nella trattazione delle opere enciclopediche.

rafforzare la sua fede in Dio e, come sottolineato nel testo, il demone agiva con ogni probabilità *mandato Dei*, eseguendo gli ordini divini¹¹.

Benché con il passare degli anni Cardano sia riuscito a comprendere come il proprio genio comunicasse con lui, dei dubbi ancora irrisolti lo attanagliano: perché questa presenza aiuta lui e non altri? Perché non trasmette con maggiore chiarezza i suoi avvertimenti, ad esempio in sogno o con prodigi evidenti? E perché, nonostante Cardano abbia compreso il suo *modus operandi*, alcuni presagi sono rimasti ugualmente impossibili da interpretare? La risposta al primo interrogativo è un fulgido esempio di quel misto tra onestà e modestia forzata che caratterizza buona parte dell'autobiografia cardaniana e che si scontra con affermazioni tutt'altro che umili presenti non solo in altre opere, ma anche a distanza di poche righe. In prima battuta, Cardano esclude che la scelta sia dovuta a una sua superiore cultura o sapienza (*eruditio*), visto che la sua preparazione è inferiore a quella di molti suoi contemporanei; al contrario, sottolinea l'importanza di alcune sue caratteristiche morali che non potevano non essere accolte favorevolmente dai lettori, come l'amore per la verità e per il sapere, l'indifferenza verso le ricchezze (ma non, e su questo tace opportunamente, verso la gloria e il riconoscimento sociale), il desiderio di giustizia e l'attribuzione di ogni merito a Dio e non a se stesso. Proprio perché questo spirito gli è stato assegnato per volere divino, Cardano lascia in sospeso la questione, ammettendo che il fine ultimo è noto solo a Dio e non è possibile avanzare una soluzione definitiva.

La stessa imperscrutabilità del disegno divino è richiamata nel tentativo di spiegare la mancanza di chiarezza nelle comunicazioni dello *spiritus*: al posto di quegli strepiti incomprensibili uditi in carcere, riflette Cardano, sarebbe stato più pratico un avvertimento dato per mezzo di un sogno o attraverso un prodigio ancor più trasparente. Tuttavia, il motivo del preavviso non è quello di spronare all'azione, ma di indicare l'importanza dell'avvenimento e di ricordare la presenza della divinità nella vita del protetto: «questa oscurità è necessaria proprio per farci capire che ci troviamo dinanzi ad azioni divine, non ha per fine quello di insegnarci come sottrarci ai

¹¹ Cardano, *Le livre de ma vie*, cit., p. 313; OO, I, p. 44b: «Ita et in carcere movit speciem mihi et socio adolescenti repraesentantem strepitus illos ut (credo mandato Dei) confirmarer in divina spe et a morte evaderem et omnia illa mihi quae paterer mitiora viderentur».

pericoli»¹². Per Cardano è da stolti cercare di interpretare all'istante il pieno significato del monito, poiché solo il tempo potrà svelare il vero contenuto del messaggio, così come non è possibile conoscere nel dettaglio il futuro visto che gli eventi possono essere ostacolati o modificati dalle scelte umane, da costumi consolidati o da giudizi errati: gli avvertimenti dello spirito non indicano in che modo si realizzerà la volontà divina e, in ogni caso, l'uomo non ha gli strumenti per evitare le sventure. Che si considerino queste predizioni vere o false poco importa, perché dal punto di vista pratico sono di scarso aiuto. Se ritenute false, gli uomini si limitano a ignorarle e non hanno dunque un impatto sulla loro vita, mentre nel caso siano vere offrono così pochi dettagli da non permettere di intervenire per modificarle¹³. Se il vero messaggio viene chiarito solo con il tempo, le comunicazioni dello *spiritus* hanno principalmente il compito di ricordare ai prescelti la sollecitudine divina nei loro confronti, la presenza di Dio nelle loro vite e nelle loro vicissitudini.

Nonostante l'illustrissima provenienza, Cardano nota che alcuni dei presagi ricevuti tempo addietro sono rimasti incomprensibili anche a distanza di anni, ma «non è verosimile che tali eventi siano frutto di errore, poiché nulla può ribellarsi alla forza divina, che sa bene qual è l'occasione più propizia al suo manifestarsi»¹⁴. Pur riconoscendo di poter avanzare solo delle risposte ipotetiche, nello sciogliere questo nodo Cardano presenta per la prima volta nel capitolo delle considerazioni di rilievo specificamente filosofico; paragonando l'azione dello *spiritus* a quella dell'*intellectus naturae*, Cardano suppone che i presagi incomprensibili siano dovuti non a un errore o un inganno dello spirito, ma a un difetto del medium materiale attraverso cui l'avvertimento viene trasmesso, allo stesso modo in cui, a causa di determinate condizioni climatiche, al posto di una prole sana in certi periodi vengono frequentemente alla luce dei mostri:

¹² *Ibidem*: «obscuritate etiam opus est ut intellegamus esse opera Dei, non ut vitare doceamur»; tr. it.cit., p. 174.

¹³ Il testo cardaniano sembra lasciar intendere che sia l'oscurità della predizione e quindi la mancanza di dettagli chiari a impedire agli uomini di provare a cambiare il proprio destino e a rendere quindi la predizione vera di scarsa utilità, mentre non si affronta l'ipotesi che rivelazioni più precise possano essere elargite per spingere l'uomo verso il compimento delle stesse, come accade nel mito di Edipo e nel caso delle profezie che si autoavverano.

¹⁴ Cardano, *Le livre de ma vie*, cit., p. 315; OO, I, p. 44b: «Nec est verisimile talia accidere ex errore, cum vis divina non habeat quidquam contumax, et ei nota sit occasio, praecipua»; tr. it., cit., p. 174.

[...] mi sembra probabile che la causa, cioè lo spirito, si muova non diversamente dalla propria natura, secondo una disposizione precisa, e, come i mostri nascono non per un errore della natura, ma per un difetto della materia, la stessa cosa accade anche in questo caso. [...] Ora, come accade che in determinati anni nascano molti mostri poiché il calore del sole risulta impedito, così succede che ci siano delle imperfezioni e degli errori nella conoscenza del futuro che si attua attraverso quei segni a causa dell'impedimento che riceve una certa forza corporea d'origine celeste, o l'anima stessa, intese come strumento¹⁵.

Le predizioni incompiute non sono quindi dovute a una sbagliata preveggenza del futuro da parte dello *spiritus*, ma a degli impedimenti nella trasmissione del messaggio sul piano sublunare; lo *spiritus* per Cardano non può sbagliare perché esso è immateriale e buono come tutto ciò che dipende da Dio (*res bona a Deo pendens*). Per questo i teologi lo definiscono angelo buono: esso mostra agli uomini il futuro assecondando la volontà divina e per questa ragione non ci sono falle o errori da parte sua. L'origine dell'inesattezza del messaggio – continua Cardano – viene identificata dai filosofi nell'indisposizione della materia, che non è adatta a ricevere quella forma, mentre i teologi ritengono che sia Dio a permettere questa incomprendione, per via dei peccati commessi dagli uomini. Cardano non si sbilancia sul tema della fonte dell'errore, ma è certamente interessato a dimostrare come quei presagi irrisolti non siano causati dall'inaffidabilità o dagli inganni di demoni malvagi, sempre pronti a depistare e confondere gli uomini che si affidano a loro: lo *spiritus* cardaniano, come già sostenuto dall'autore in opere precedenti, è certamente un'entità buona, un messaggero della volontà divina, un vero e proprio angelo custode il cui compito è quello di ricordare a Cardano che Dio, anche nei momenti più bui, non lo ha abbandonato – e dunque eventuali errori di comunicazione non sono certo da ascrivere

¹⁵ *Ibidem*; OO, I, pp. 44b-45a: «[...] verisimile tamen est quod causa illa, scilicet spiritus, ut etiam natura, moveatur certo ordine, et sicut generantur monstra in natura nunquam aberrante vitio materiae, ita et hic. [...] Et sicut in quibusdam annis multa nascuntur monstra impedita vi solis, ita impedita vi corporea quadam caelesti, aut anima velut instrumento, accidunt imperfectiones, et errores in cognitione futurorum per illa signa»; tr. it., cit., pp. 174-175.

ad un intento maligno, ma piuttosto a dei difetti non rettificabili nella trasmissione del presagio.

Che Cardano ritenga di godere di un'attenzione particolare da parte della divinità risulta evidente nella parte conclusiva del capitolo, ove ricorda altre particolarità della sua persona oltre la protezione e la guida dello *spiritus*. Per rimarcare come non tutto il suo sapere derivi dall'aiuto del suo demone, Cardano approfondisce le tre tipologie di conoscenza¹⁶ che gli sono proprie: ciò che più è ammirato e decantato dal volgo privo d'istruzione è in realtà la conoscenza acquisita tramite i sensi e la ripetizione delle osservazioni, che permettono di indagare sia la natura di un fenomeno sia le sue cause – anche se, ammette l'autore, «in molti casi basta rispondere al primo interrogativo e non mi è sembrato degno di un'indagine ricercare la causa di fatti minimi»¹⁷. Il secondo tipo di conoscenza, invece, esamina oggetti più elevati ed è la dimostrazione a posteriori, che muove dagli effetti per risalire alle cause; Cardano afferma di aver impiegato questo genere di approccio per approdare ad una conoscenza più generale a partire da una più particolare e giungere all'amplificazione e allo splendore (*amplificatio et splendor*).

Tralasciando per il momento questi ultimi due termini, su cui si tornerà a breve, riflettendo sul passaggio dalla conoscenza particolare a quella generale Cardano ammette che il più delle volte non sono stati il talento o le sue capacità personali ad aiutarlo, quanto lo *spiritus*, al punto che gli uomini colti che apprezzano questa sua abilità credono che Cardano vi eccella grazie a una memoria di ferro, qualità di cui l'autore è in realtà totalmente sprovvisto. Infine, il terzo tipo di conoscenza riguarda gli enti incorporei e immortali ed è resa possibile solo dall'intervento dello *spiritus*, che tramite una *demonstratio simpliciter* rende note con estrema certezza sia la natura sia la causa degli enti; questo genere di dimostrazione non si applica alla matematica, che richiede un processo dimostrativo differente, ma è limitata unicamente alla filosofia naturale e a quella divina, occupandosi delle sostanze corporee e incorporee. Secondo

¹⁶ Alfonso Ingegno (in Cardano, *Della mia vita*, cit., p. 229, nota 5) sottolinea come Cardano ricalchi con questa tripartizione la distinzione averroistica tra *demonstratio quod* (che indaga l'essenza dell'oggetto), *demonstratio quia* o *propter quid* (che risale alla causa) e *demonstratio quod et propter quid* o *demonstratio simpliciter* (che verifica tanto l'essenza quanto la causa).

¹⁷ Cardano, *Le livre de ma vie*, cit., p. 317; OO, I, pp. 45a: «[...] in plerisque sufficit scire quod sit quia indignum studio esse iudicavi horum minimorum causam quaerere»; tr. it., cit., pp. 175-176.

Cardano, quindi, l'azione del suo *spiritus* è presente nelle due tipologie di conoscenza più elevata: agisce come supporto nella dimostrazione a posteriori e gioca un ruolo imprescindibile nella *demonstratio simpliciter*.

Avviandoci verso la conclusione del capitolo XLVII, risulta evidente che il genio, spirito o demone di Cardano non risulta utile unicamente per le sue capacità predittive e per la funzione di messaggero della benevolenza divina, ma sostiene e aiuta il suo protetto con una serie di capacità che permettono a Cardano di distinguersi dall'uomo comune:

Così grazie allo spirito e allo splendore sono padrone di ogni modo di scrivere e di insegnare in forma estemporanea; inoltre mi procura qualcosa di unico che desidero che tu conosca, benché io non sia illuso dalle speranze e aspettative in ciò che riguarda la scienza e negli affari, e assai raramente nei miei affari privati. Tuttavia, questo genere di sapere ha destato negli altri più invidia che gloria, più gloria che utilità; eppure mi è servito per un piacere né piccolo né volgare, mi ha prolungato la vita, mi è stato di consolazione in tante disgrazie, di aiuto nelle avversità, di giovamento nelle difficoltà e nei lavori, tanto da abbracciare – in un abbraccio necessario per la realizzazione e la dignità di ogni cosa – la parte feconda [del mio animo], che è più importante delle altre¹⁸.

1.2 Doni divini e limite dell'umano

Come si è notato nella parte conclusiva del capitolo XLVII del *De vita propria*, Cardano attribuisce all'azione dello *spiritus* una serie di capacità non comuni o doni di origine divina, che l'autore interpreta come segni di una particolare premura del Creatore nei suoi confronti. Accanto alle funzioni essenziali dello spirito, ovvero il ruolo di mediatore tra Dio e l'uomo e di latore di segni premonitori di difficile interpretazione,

¹⁸ Ivi, pp. 317-319; OO, I, pp. 45b: «Ita conscribendi omnem artem, profitendique extemporanee a spiritu et splendore habeo praeterea singulare quoddam subministrat quod opto scias, ut non frustrer a voto in rebus ad scientiam pertinentibus unquam in negotiis; et propriis quam raro. Hoc tamen scientiae genus apud homines plus invidiae quam nominis, gloriae quam utilitatis hucusque attulit. Sed ad voluptatem potius non levem neque vulgarem et vitam producendam contulit, solatio in tot calamitatibus, auxilio in adversis, commodo in difficultatibus atque laboribus, ut opimam partem totam complexus sit aliarum maiorem, omnibus perfectioni atque decori necessarius»; tr. it., cit., pp. 176-177 (con modifiche).

vengono ricordati due elementi che sembrano avere un'applicazione più pratica e immediata nella vita del protetto: l'*amplificatio* e lo *splendor*, citati nella descrizione della dimostrazione a posteriori. Entrambi i termini rientrano nel lessico retorico, ma nel caso di Cardano assumono un significato e un peso peculiari.

Tra i due, il concetto di *amplificatio* è senza dubbio quello meno articolato. Nel *De vita propria* viene richiamato unicamente in due occasioni e sempre in coppia con lo *splendor*, ovvero nel già citato passo del capitolo XLVII, dove si descrive la tripartizione della conoscenza, e all'inizio del capitolo XLIV, dedicato alle scoperte degne di nota a cui Cardano è giunto nelle varie discipline. Nelle riflessioni conclusive sulla questione del proprio spirito, Cardano annota non solo che all'*amplificatio* (così come allo *splendor*) riesce a pervenire per mezzo della *demonstratio quia*, ma che entrambi sono frutto in parte dell'esercizio e in parte di un dono divino:

L'amplificazione e lo splendore, poi, in parte li ho ricevuti dall'applicazione allo studio, in parte dallo spirito e infatti mi sono dedicato allo splendore per più di quarant'anni prima di conseguirne il possesso in modo completo¹⁹.

Si tratta, dunque, di una capacità ricevuta dallo *spiritus*, messaggero e tramite divino, che può essere successivamente affinata o di un'abilità umana che può essere sviluppata al massimo grado solo con il sostegno di un'entità superiore? Se nel caso dello *splendor* la prima ipotesi sembrerebbe la più accurata, come lascia intuire l'osservazione sui quarant'anni che Cardano ha impiegato per padroneggiarlo completamente, l'*amplificatio* pare invece seguire il processo inverso. Nel capitolo XLIV, *Quae in diversis disciplinis digna adinveni*, l'amplificazione viene citata tra le innovazioni in campo logico-dialettico²⁰, a cui Cardano si era dedicato con una breve opera, la *Dialectica* per l'appunto, con cui riteneva di essersi ritagliato un ruolo non trascurabile all'interno della disciplina²¹:

¹⁹ Ivi, p. 317; OO, I, p. 45a-b: «Amplificationem vero et splendorem partim ab exercitatione, partim ab eo [*spiritu*] accepi, nam splendori inhaesi plusquam XL annis antequam adeptus sim»; tr. it., cit., p. 176.

²⁰ Cardano non sembra distinguere nettamente tra logica e dialettica, si veda ad esempio G. Cardano, *De secretis*, in OO, II, p. 542a (cfr. G. Cardano, *Il libro dei segreti*, a cura di D. Giavina, Milano, Mimesis 2017, p. 68).

²¹ Come nota ironicamente Ingo Schütze, «Nessuno potrebbe sostenere che Girolamo Cardano sia stato un grande logico, tranne lui stesso». Cfr. I. Schütze, *La Dialectica di Cardano e la rivalutazione*

Nel campo della dialettica, ne era nota una sola, quella aristotelica, ma io ho saputo dividere la trattazione di questa materia e precisarne l'uso in modo che i seguaci delle varie scuole potessero ricavare le regole di quella di Euclide, di Tolomeo, di Archimede, di Ippocrate, di Galeno e di Duns Scoto. Inoltre ho esteso l'uso del dilemma, dei luoghi comuni, del traslato [*tropon*], dell'amplificazione, dello splendore, per mezzo delle quali molti hanno cercato di vedere immagini di spettri e quasi di separare l'anima dal corpo, fornendo prove di sapienza che appaiono straordinarie dato che è possibile estrarre da un testo così breve un tale numero di nozioni: come se anche nel sapere umano, non diversamente da quello divino, gli inizi coincidessero, come in un circolo, con la fine²².

Come suggerisce la seconda metà del passo riportato, alcune figure retoriche basilari, come il tropo e l'amplificazione, assumono all'interno della riflessione cardaniana un ruolo che non è quello di semplice orpello o abbellimento stilistico, ma rafforzano e potenziano la conoscenza umana portandola al suo limite più elevato; questo aspetto della dialettica cardaniana nel suo complesso è esplicitamente riconosciuto dall'autore, che indica nella stesura del breve manuale, avvenuta nel 1559, una svolta nella propria produzione intellettuale ed il superamento di una fase di crisi nel redigere testi nuovi²³. Tornando al caso dell'*amplificatio*, nel *De vita propria* non è presente una definizione

enciclopedia della logica, in *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, cit., p. 147. Per approfondire la posizione cardaniana sul tema e il rapporto con gli autori passati e coevi, si veda F. La Nave, *Logica formale e dialettica nella filosofia di Girolamo Cardano*, Roma, Pontificia Università Gregoriana 2004.

²² Cardano, *Le livre de ma vie*, cit., p. 277; OO, I, p. 39b: «In dialectica cum una fuisset nota (aristotelica) rem et usum divisimus ut singuli discipuli euclidisticae, ptolemaicae, archimedaicae, hippocraticae, galenicae et scoticae praecepta perciperent. Praeterea dilemmatis usum extendi, velut et doctrinae crassae tropon, amplificationis, splendoris, per quas spectra videre plurimi contenderunt et animam quasi a corpore abstrahere. Tum sapientiae experimenta ea praeferre quae mirabilia videntur, ut ex tam brevi spatio liceat tot depromere, quasi in mortalibus per circulum, velut in immortalibus initia finibus coeant»; tr. it., cit., p. 157.

²³ G. Cardano, *De libris propriis. The editions of 1544, 1550, 1557, 1562, with supplementary material*, a cura di I. Maclean, Milano, FrancoAngeli 2004, p. 275; OO, I, p. 113a: «Itaque novum consilium inii, si possem aliquando certa conscripta Methodo, mihi faciliorem ad absolvendos libros, qui restabant, viam sternere: neque enim eorum ullum opus fuit, quod non inchoassem. Feliciter ergo excogitavi ut conderem Dialecticam [...]». In realtà, anche alla luce dei toni più pacati con cui Cardano descrive successivamente quest'opera, resta il dubbio di quale sia stata l'effettiva importanza della *Dialectica* nel complesso degli scritti cardaniani dagli anni Sessanta in poi: Schütze rimarca come negli scritti medici l'impatto di questa nuova elaborazione logica sia a dire il vero assai ridotto, mentre è applicato spesso nelle opere matematiche; cfr. Schütze, *La Dialectica di Cardano e la rivalutazione enciclopedica della logica*, cit., pp. 155-156.

che ne chiarisca le specifiche funzioni nel perfezionamento cognitivo e anche nella *Dialectica*, in realtà, è forse la nozione su cui Cardano meno si sofferma. Nel testo del 1559 l'amplificazione è citata in apertura all'interno dell'elenco degli elementi logici e retorici fondamentali per il rinnovamento della disciplina, ma, al contrario dell'*inventio*, non viene successivamente analizzata. Tuttavia, in quel contesto l'*amplificatio* è collegata alla capacità di insegnare a braccio²⁴, azione con cui l'oratore dimostra una totale padronanza non solo del contenuto della lezione, ma anche delle strutture argomentative e dei migliori mezzi di comunicazione; questa relazione tra amplificazione e spiegazione estemporanea è presente anche nelle due occorrenze nel *De vita propria*, dove viene esplicitamente dichiarato che questo dono nell'esposizione non è dato dall'intervento di un demone malvagio, ma è frutto della benignità del Creatore: «[...] siano scusati anche tutti coloro che attribuiscono questo all'intervento di un demone malvagio, poiché non conoscono né il bene né la benevolenza di Dio»²⁵. È quindi una capacità certamente migliorabile tramite l'esercizio e lo studio, ma che si eleva al limite estremo delle capacità umane grazie all'aiuto divino per mezzo dello *spiritus*, similmente a quanto accadeva ai poeti greci, la cui pienezza di linguaggio era ispirata dalle Muse²⁶.

Se l'*amplificatio* si può ricondurre al livello più alto di capacità espressivo-argomentativa in forma orale, lo *splendor* sembra avere una maggiore attinenza con la scrittura; al contrario dell'*amplificatio*, lo *splendor* è descritto con dovizia di particolari all'interno del capitolo XXXVIII del *De vita propria*, dedicato a cinque proprietà peculiari che hanno favorito Cardano nel corso della sua vita:

²⁴ G. Cardano, *Dialectica*, in OO, I, p. 293a: «Demum amplificatio, unde profitendi extemporanee modus».

²⁵ Cardano, *Le livre de ma vie*, cit., p. 277; OO, I, p. 39b: «Dignique etiam venia sint, qui ad malum daemonem talia referunt, quando neque bonum, neque Dei benignitatem agnoscunt»; tr. it., cit., p. 157.

²⁶ L'esempio è citato esplicitamente da Cardano al capitolo L del *De vita propria*, nella sezione che segue il canto funebre composto per la morte del figlio Gianbattista. L'unico modo in cui gli uomini possono sfuggire al loro destino mortale è perpetuare le loro gesta con le parole, motivo per cui i grandi uomini del passato si premuravano di avere con loro un cantore o un poeta capaci di disporre armonicamente la narrazione e di amplificarla (*historia amplificata*) tramite forme artistiche, impiegando così un linguaggio pieno che un verso dell'*Ars poetica* di Orazio ricorda provenire dalla Musa. Cfr. Cardano, *Le livre de ma vie*, cit., p. 355; OO, I, pp. 50b-51a.

La terza prerogativa è una capacità d'illuminazione, uno splendore, che ebbe origine intorno al 1529, che fu da me progressivamente affinato e che potei portare alla sua perfezione solo al compimento del mio settantaquattresimo anno, tra la fine di agosto e l'inizio di settembre del 1574, ma che solo ora, 1575, posso dire in senso proprio di possedere alla perfezione. Si tratta di una prerogativa che non mi ha mai abbandonato, ma che è subentrata alle due precedenti che mi hanno lasciato; mi difende dai rivali e dai pericoli imminenti. È il risultato di un esercizio intellettuale condotto secondo certe regole e consiste in una specie di lume diffuso intorno a me; è qualcosa di lieto ed è più efficace nell'acquistare esperienza, autorità, guadagno e solidi risultati nello studio delle due precedenti messe insieme. Non distoglie dalle occupazioni più comuni e dai rapporti umani, ma rende invece pronti a tutto ed in particolare è estremamente efficace nella stesura di libri. Sembra essere quasi il confine ultimo che può essere raggiunto dalla nostra natura, ché permette di avere presenti tutti gli elementi relativi ad un dato argomento e se non è cosa divina è certo l'atto più perfetto cui possa aspirare un essere mortale²⁷.

Limite estremo della natura umana, capacità quasi divina, quest'aura diffusa attorno alla figura di Cardano sostituisce senza farle rimpiangere le due doti precedentemente descritte²⁸ e fornisce un eccellente aiuto pratico nel disporre di tutte le componenti in cui si articola una questione e di esporle nella stesura di un'opera scritta, poiché un libro perfetto si riconosce dalla capacità di argomentare seguendo, senza mai perderlo,

²⁷ Cardano, *Le livre de ma vie*, cit., p. 215; OO, I, pp. 30b: «Tertium fuit splendor. Hunc sensim auxi. Originem sumpsit circa annum MDXXIX, auctus fuit, sed nunquam perfici potuit, nisi circa finem LXXIII, inter finem Augusti et initium Septembris anno MDLXXIV, sed proprie hoc anno MDLXXV nunc, ut mihi videtur, habeo perfectum. Est autem res quae non me deserit, sed loco duorum praecedentium quae desierunt, munit adversus aemulos et pro incumbente necessitate. Et est composita ex exercitatione artificiosa et lumine circumforaneo, iucunda nimis et per se praestat longe plus ad auctoritatem, exercitationem, lucra et soliditatem studiorum quam illa duo simul iuncta; et hominem non abstrahit a communibus studiis et conversatione humana; et reddit promptum ad omnia, et ad compositionem librorum est praestantissima, et videtur quasi ultimum nostrae naturae, repraesentat enim omnia simul quae ad rem illam faciunt. Et si non est res divina, certe est perfectissimum opus mortalium»; tr. it., cit., pp. 127-128.

²⁸ Cardano fa riferimento a due caratteristiche peculiari che scomparirono nel biennio 1567-1568, dopo averlo accompagnato per più di trent'anni: la prima consisteva in un ronzio nell'orecchio che si manifestava quando qualcuno parlava di lui, sia che la discussione avvenisse nella stessa città o altrove; la seconda gli consentiva di sognare vividamente degli eventi che si sarebbero realizzati di lì a breve e che nel sonno venivano riprodotti con nitidi dettagli. Cfr. Cardano, *Le livre de ma vie*, cit., pp. 213-215; OO, I, p. 30a-b.

un unico filo del discorso e di chiarire i punti oscuri del tema, esplicitando i fondamenti dell'arte e dando una forma compiuta alla materia trattata²⁹. Lo *splendor* ha quindi il compito di dissipare le ombre e rendere visibile ciò che prima era celato o implicito³⁰. Chi ha la fortuna di esserne in possesso funge da intermediario, al pari dello *spiritus*, tra le conoscenze divine e il mondo dei mortali: «L'uomo stesso è creato per quattro ragioni: in primo luogo, per conoscere le cose divine; in secondo luogo, per connetterle, in quanto termine medio, a quelle mortali»³¹.

La presenza dello *splendor* si lega anche ad altri due aspetti fondamentali nella vita intellettuale e professionale di Cardano, ossia l'intuizione (*repraesentatio*, intesa come raffigurazione mentale immediata per immagini) e l'abilità nelle predizioni. La dote intuitiva è descritta da Cardano come una virtù che si sviluppa grazie ad un'assidua e profonda riflessione e alla capacità di determinare dei nessi all'interno della moltitudine delle conoscenze padroneggiate e dei principî superiori³²; nell'affinare quest'inclinazione, l'autore ha fatto ricorso «ad una capacità di giudizio salda e precisa, all'esperienza dovuta all'età, alla mia facoltà arpacratica e all'esercizio di quelle cinque proprietà che ho spesso ricordato»³³ – e tra queste cinque, come si è visto, vi è anche lo *splendor*. Quanto alla predisposizione alla previsione, Cardano ammette di averne tratto degli evidenti vantaggi nell'esercizio della medicina, al punto da costruirsi una reputazione così eccellente da attirare l'attenzione sia di illustri pazienti sia di colleghi invidiosi; ma le predizioni non si limitavano al campo professionale: nel capitolo XLII del *De vita propria* Cardano ricorda di aver predetto che i Turchi avrebbero conquistato Cipro e Tunisi – avvenimenti accaduti rispettivamente nel 1571 e nel 1574 – e di aver anticipato il destino di alcuni conoscenti. Nello stesso tempo, sostiene di aver previsto le calamità che avrebbero funestato il regno di Edoardo VI, re d'Inghilterra, glissando

²⁹ Ivi, p. 129; OO, I, p. 17b: «Ille [*liber*] perfectus est qui uno filo ab initio rei ad finem pervenit, nil relinquit, nil extra finem adiicit, divisionis normam servat, abstrusa docet, fundamenta demonstrat, vel si artis principem exacte delineaverit, velut Vitruvium Philander».

³⁰ Sul lessico della luce e sulle influenze neoplatoniche nello *splendor* di Cardano, si veda C. Trotot, *Splendeur de la métaphore et connaissance chez Cardan*, in *Métaphore, savoirs et arts au début des temps modernes*, a cura di B. Petey-Girard e C. Trotot, Parigi, Classiques Garnier 2015, pp. 205-225.

³¹ G. Cardano, *De subtilitate*, in OO, III, p. 551a: «Homo ipse propter quatuor factus est: primum, ut divina cognosceret, secundum, ut illis mortalia medius connecteret [...]».

³² Cardano, *Le livre de ma vie*, cit., p. 221 ; OO, I, p. 31a: «Repraesentatio adiuvatur contemplatione profunda et stabili, connexu multarum rerum bene intellectarum, principii melioribus [...]».

³³ *Ibidem*; OO, I, p. 31b: «iudicio exacto et firmo, senio, harpacratica et exercitatione illorum quinque modorum iam saepius commemoratorum auxilio uti»; tr. it., cit., p. 130.

sulla predizione di un futuro felice e prospero per lo stesso sovrano, presente nel *Liber XII geniturarum*. Al di là di alcuni pronostici tanto accurati da sembrare miracolosi, Cardano ci tiene a sottolineare che la capacità predittiva è composta in buona parte da una profonda conoscenza della materia e dall'abilità nel riconoscere i nessi causali tra i vari elementi in gioco, a cui si aggiunge la bravura nel trarre da tutto questo delle anticipazioni coerenti con quanto osservato in precedenza e dunque estremamente probabili. Non è dunque una dote che si basa su sconvenienti presupposti come demoni maligni o da un pericoloso determinismo astrale, ma una capacità riscontrabile in chi, oltre ad essere attento e particolarmente assennato, padroneggia quegli strumenti logico-retorici che sono di estrema utilità nell'interpretare gli eventi più vari:

non vorrei che qualcuno pensasse che queste doti mi vengano da lontano, da un demone o dagli astri, mentre è sufficiente per spiegarle pensare al significato che ha la predizione per Aristotele: la vera divinazione, egli dice, appartiene solo ai dotti e ai saggi. Io esaminavo gli elementi che erano in discussione dopo essermi informato della natura dei luoghi, dei costumi degli uomini, del valore dei principî e dopo aver passato in rassegna un grande numero di libri di storia noti e meno noti, poi enunciavo la mia previsione con l'aiuto dei mezzi che ora esporrò.

Ascolta dunque quali sono: la *doctrina crassa*, il dilemma, il traslato, cioè l'uso di parole al di fuori del loro significato comune, l'amplificazione, lo splendore personale, cioè la mia illuminazione, la dialettica, la pratica costante, diligente ed assidua di questa ed una meditazione ancora più intensa³⁴.

Questa panoramica, inevitabilmente limitata, sulle qualità intellettuali e pratiche a cui Cardano riconosce un ruolo di spicco nella sua vita mostra la centralità e le molteplici applicazioni di strumenti dialettici che, nel caso dello splendore e dell'amplificazione,

³⁴ Con *doctrina crassa* Cardano sembra intendere la prima fase dell'elaborazione di un discorso, corrispondente ai *loci communes* dell'oratore. Si veda Ingegno, in Cardano, *Della mia vita*, cit., p. 226, nota 4. Cfr. Cardano, *Le livre de ma vie*, cit., pp. 257-259; OO, I, p. 37a: «Nec velim quemquam opinari quod haec longius petita sint aut ex Daemone aut ex astris, sed ex Aristotelis oraculo: solum enim, inquit ille, prudentum ac sapientum esse veram divinationem. Exquirebam quae in re essent; primum didiceram locorum naturam, mores hominum, principum praestantiam, historiarum et nobiliorum et secretarum magnum numerum evolveram, inde adiutus meis artificiis, quae nunc exponam, pronuntiabam. Audi ergo quae et qualia: doctrina crassa, dilemma, tropos, amplificatio, splendor singularis, dialectica et in ea longa, diligens, assidua exercitatio, et exercitatione maior cogitatio»; tr. it., cit., p. 148.

hanno un legame con la presenza dello spirito. Non sarebbe quindi corretto considerare lo *spiritus* un semplice testimone dell'interesse di Dio per il suo protetto, dato che la sua presenza ha un impatto notevole sulla quotidianità del singolo. Bisogna notare che nel trattare delle sue caratteristiche peculiari, Cardano oscilla spesso tra l'estrema modestia e una sorta di superomismo: capacità dipinte da conoscenti e ammiratori come miracolose sono in realtà il frutto della metodicità e dell'applicazione sistematica di strumenti che molti possono apprendere, tant'è che, ad esempio, l'arte di tenere una lezione a braccio può essere insegnata³⁵ (anche se forse non raggiungerà mai le vette dell'*amplificatio* divina); e quelle abilità che sono proprie del solo Cardano, come lo *splendor*, sono dono gratuito del Creatore per mezzo dello spirito e non ascrivibili a meriti specifici dell'uomo. Tuttavia, proprio perché sono capacità concesse da Dio e non ottenibili con lo sforzo e l'impegno, Cardano risulta essere un *unicum*, un eletto che può raggiungere, richiamando quanto detto sullo *splendor*, il confine ultimo della natura umana: nello spogliarsi dei meriti del suo intelletto d'uomo Cardano si riveste dell'aiuto della benevolenza divina, rivendicando con la propria eccezionalità una presa di distanza netta dal resto dell'umanità.

In quest'ottica, il dubbio sollevato nel capitolo XLVII del *De vita propria*, ovvero perché lo *spiritus* venga in aiuto a lui e non ad altri si può leggere come una conferma di questa spaccatura tra il protetto e gli altri uomini; allo stesso modo, si può intuire l'operazione che Cardano sta cercando di compiere chiamando il proprio custode *spiritus* e non *daemon*: benché quest'ultimo termine sia privo di un'accezione morale negativa, e infatti indica le guide di uomini illustri e pii, nell'autobiografia non viene mai impiegato per descrivere l'entità protettrice di Cardano. Alfonso Ingegno nota come nel *De vita propria* Cardano tenti esplicitamente di liberare il proprio nume tutelare da una pericolosa aura demoniaca per riportarlo nel solco della religiosità e dell'ortodossia, com'è evidenziato dal riferimento, quasi *en passant*, sulla maggiore appropriatezza del significato del termine di origine greca *angelus* rispetto al latino *spiritus*³⁶, aiutato in questo anche dal sempre più crescente riconoscimento della figura dell'angelo custode nel corso del XVI secolo. Se però per il Concilio di Trento ogni

³⁵ Ivi, p. 69; OO, I, p. 9b: «Porro de profitendi munere extemporaneo non solum semper praestiti, sed alios etiam docui».

³⁶ A. Ingegno, *Prefazione*, in Cardano, *Della mia vita*, cit., pp. 22-23.

individuo è accompagnato da un angelo protettore³⁷, lo spirito buono e misericordioso di Cardano sembra essere eccezionale, non una semplice guida, ma una via privilegiata per il perfezionamento al massimo grado delle abilità intellettuali, al punto che, per scongiurare il rischio di divinizzare l'angelo dando però conto della sua potenza, in alcuni passaggi Cardano descrive lo spirito come un semplice mezzo attraverso cui agisce Dio stesso, mentre in altri la distinzione tra Creatore e spirito pare addirittura annullarsi:

per l'ispirazione divina c'è lo splendore, a cui ci si può riferire per cenni, ma non descriverlo; a ciò che è al di sopra delle cose mortali sovrintende lo spirito, che non può essere né descritto né intravisto e che non è in mio potere³⁸.

L'eccezionalità della figura di Cardano riemerge quindi anche nel tentativo di attenersi a una conformità religiosa che non attirasse più l'attenzione di detrattori e inquisitori. Resta il dubbio su quanto questo spostamento lessicale e concettuale (dal *daemon* pagano allo *spiritus*/angelo divino) sia dovuto al contesto storico e all'intento apologetico dell'opera e quanto, invece, ad uno sviluppo interno alla riflessione cardaniana; la lettura proposta da Ingegno pone l'accento sull'adesione utilitaristica a questo rinnovato afflato religioso. Effettivamente si tratta di un'interpretazione avvalorata dal confronto con testi autobiografici quali il *Liber XII geniturarum*, contenente l'oroscopo dell'autore, e l'edizione del 1562 del *De libris propriis*³⁹. Al contempo, tuttavia, è bene considerare la tendenza ruminante di Cardano, la continua

³⁷ Nel Catechismo del Concilio di Trento gli angeli custodi sono ricordati nella sezione IV, dedicata alla preghiera, e in particolare nel commentare le primissime parole del Padre Nostro. Cfr. *Il catechismo romano del Concilio di Trento*, a cura di L. Andrianopoli, Città del Vaticano, Edizioni Civitas Gentium 1946, pp. 397-398: «In secondo luogo egli si rivela Padre con la speciale manifestazione della sua provvidenza a vantaggio di tutti gli uomini. Un aspetto particolare di questa provvidenza ci si rivela negli Angeli, che ne sono i ministri per la nostra salvezza. Dio infatti ha affidato alle schiere degli Angeli il compito di custodire e difendere il genere umano e di vegliare a fianco di ogni singolo uomo, a sua protezione e difesa. Come i genitori scelgono delle guide e dei tutori per i figli che si mettono in viaggio attraverso regioni insidiose e passi pericolosi, così il Padre celeste, sul cammino che ci guida alla patria dei cieli, ha voluto assegnare a ciascuno di noi un angelo che ci fosse a fianco nei pericoli, sostegno nelle difficoltà, guida tra le insidie, protezione negli assalti del male, così che sui suoi passi non ci smarrissimo dal retto cammino, vittime delle difficoltà e degli agguati del nemico».

³⁸ Cardano, *Le livre de ma vie*, cit., p. 379; OO, I, p. 54b: «pro numinibus splendor, qui potest innui, non scribi; pro supra mortalibus, spiritus qui nec scribi potest, nec innui, nec est in potestate nostra»; tr. it., cit., p. 205.

³⁹ Ingegno, *Prefazione*, in Cardano, *Della mia vita*, cit., pp. 15-24.

masticazione di temi che, anche se ben consolidati all'interno della sua produzione, vengono riesaminati e riscritti, reintegrati sotto luci diverse in un insieme di pensieri costante e costantemente rivisitato. Sicuramente almeno una parte della rielaborazione del tema dello *spiritus* nel *De vita propria* è dovuto alle circostanze contingenti in cui il testo è stato scritto e alla consapevolezza che i lettori avrebbero scandagliato l'opera alla ricerca di conferme sull'eterodossia o eresia di un uomo già finito nel mirino dell'Inquisizione; allo stesso tempo non si possono dimenticare gli aggiustamenti di posizione – non sempre indirizzati ad una maggiore ortodossia – su altri temi delicati e attigui a quello dei demoni⁴⁰, per cui è difficile determinare se quanto espresso nell'autobiografia sia o non sia il punto d'arrivo di un graduale avvicinamento ad una sensibilità più religioso-spirituale – da non confondersi con l'adesione effettiva e coerente al credo cattolico. Quel che è certo è che l'autobiografia cardaniana è uno scritto estremamente complesso, l'ultimo lavoro di introspezione di un autore che ha fatto dell'autoanalisi uno degli elementi fondanti della sua intera produzione e distinguere le riflessioni genuine dagli accorgimenti convenienti è spesso un'operazione irrealizzabile. Per quanto riguarda il tema del demone personale, l'unica via praticabile è confrontare quanto esposto nel *De vita propria* con le considerazioni contenute nelle opere precedenti e scoprire quali sono le linee di continuità e quali i punti di rottura tra i vari scritti di Cardano.

⁴⁰ Cardano sembra modificare nel corso degli anni la sua posizione sulla palingenesi e sul destino delle anime dopo la morte. Nel *De immortalitate animorum* (1545), Cardano afferma che Aristotele aveva sostenuto il ritorno dell'anima nel corpo e che la polemica contro la metempsicosi pitagorica riguardasse la possibilità che l'anima occupi un corpo di una specie diversa, ma non la reincarnazione in sé. In quel contesto, considerando l'eternità del mondo per Aristotele, Cardano aveva concluso che vi fosse un numero determinato di anime umane e che queste si reincarnassero in corpi sempre diversi, dando luogo a una reincarnazione della specie. In alcune opere degli anni Sessanta, come il *Dialogus de morte*, il terzo libro del *Theonoston* e l'*Hyperchen*, Cardano torna sul tema con una – almeno apparente – maggiore apertura alla possibilità della reincarnazione del medesimo individuo e non solo della specie. Sul tema si veda l'introduzione curata da J. M. García Valverde del *De immortalitate animorum* (in G. Cardano, *De immortalitate animorum*, a cura di J. M. García Valverde, Milano, FrancoAngeli 2006, pp. 11-104, specialmente pp. 44-78), il contributo di I. Maclean (*Cardano on the immortality of the soul*, in *Cardano e la tradizione dei saperi*, a cura di M. Baldi e G. Canziani, Milano, FrancoAngeli 2003, pp. 191-207) e gli studi di G. Canziani: *L'anima, la mens, la palingenesi. Appunti sul terzo libro del Theonoston*, in *Cardano e la tradizione dei saperi*, cit., pp. 209-248; *La resurrezione secondo la ragione naturale. Gerolamo Cardano e la palingenesi*, in *Nuova rivista storica*, 94/1 (2010), pp. 15-52; *L'immortalité de l'âme chez Cardan, entre histoire naturelle et vision de Dieu*, in *La pensée scientifique de Cardan*, a cura di J.-Y. Boriaud, Parigi, Les Belles Lettres 2012, pp. 161-184.

1.3 Sogni, ispirazione e numi

Per restare su un piano puramente lessicale, è bene evidenziare la varietà terminologica con cui Cardano si riferisce al demone personale o, in senso più lato, all'entità che media tra il singolo uomo e il Creatore: nel già citato *Tetim*, ad esempio, viene definito *genius*, nel *De rerum varietate* è detto *daemon* e nel *De vita propria* si è notata l'oscillazione tra *daemon*, *angelus* e *spiritus*. In un'altra delle grandi operazioni autobiografiche dell'autore, ovvero le due edizioni più mature⁴¹ del *De libris propriis* (1557, 1562), l'espressione maggiormente impiegata per indicare l'elemento di contatto con la divinità è quella di *numen*, un impulso di origine sconosciuta (ma sono numerosi i richiami impliciti alla sua provenienza divina) che si manifesta principalmente attraverso l'attività onirica, comunicando nuove informazioni e scoperte, presagi o avvertimenti⁴². Il *numen* può spingere Cardano a scrivere nuove opere, come nel caso delle due enciclopedie di filosofia della natura, il *De subtilitate* e il *De rerum varietate*⁴³, a volte mostrandogli con chiarezza addirittura il contenuto e lo stile dei testi:

In sonno fui esortato più di una volta a scrivere questo libro, suddiviso inoltre come mi era apparso in 21 parti: le trattazioni erano varie, e circa a metà si trattava un poco di geometria. Poi ovunque dissertazioni varie e nuove e assai eleganti, e riguardo cose vere: con una purezza di linguaggio tutt'altro che mediocre, assieme a una certa ben accetta enigmaticità. E poi la coerenza dello stile e la sottigliezza dei ragionamenti mi facevano sembrare l'opera quasi divina, tanto da colmarmi nel sonno di un piacere così smisurato da non aver mai provato nulla di simile. Sembravo essere trascinato fuori di senno, e una volta svegliatomi anche il ricordo di quella felicità mi rallegrava incredibilmente⁴⁴.

⁴¹ Nelle prime due edizioni del *De libris propriis*, datate 1544 e 1550, non si è trovato riscontro di una riflessione sul demone personale, pur essendo presente un passaggio sull'ispirazione divina per mezzo dei sogni. Cfr. Cardano, *De libris propriis*, cit., p. 131; OO, I, p. 58a. Per una panoramica sul *De libris propriis* e le sue riscritture si rimanda, oltre che all'Introduzione del volume citato, all'articolo I. Maclean, *Interpreting the De libris propriis*, in *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, cit., pp. 13-33.

⁴² Maclean, *Introduction*, in Cardano, *De libris propriis*, cit., p. 22.

⁴³ Cardano, *De libris propriis*, cit., p. 244; OO, I, p. 102a: «Vidi autem per somnium librum tribus coloribus depictum, qui mihi a patre ostendebatur: delectabatque me non solum colorum varietas [...] sed etiam multo magis res tractata. Iamque coeperam libros hoc argumento de Rerum varietate inscribere, ordinare atque perficere». Cfr. Cardano, *De subtilitate*, OO, III, pp. 650b-651a.

⁴⁴ Cardano, *De subtilitate*, OO, III, p. 650b: «Per somnum non semel admonitus sum, ut hunc librum conscriberem, divisum quidem ut mihi videbatur in 21 partes: tractationes erat variae, et circa medium

In altre occasioni è la stessa insistenza di sogni premonitori a convincere Cardano a cimentarsi in progetti metodici e sistematici quali i *Synesia Somnia*, libri dedicati proprio all'interpretazione dei sogni⁴⁵. La sua presenza permea a fondo la vita di Cardano, tanto che l'autore non esclude che quel desiderio di immortalità che lo travolse all'improvviso alla vista di un corteo funebre quando aveva diciott'anni e che lo spinse negli anni seguenti alla scrittura potesse essere dovuto alla spinta del *numen*⁴⁶. In particolare nell'edizione del 1557, il legame tra la produzione letteraria e questo impulso di provenienza divina è ricordato a più riprese, assieme alla convinzione di aver goduto di una protezione particolare che l'abbia messo al riparo dalle sciagure più funeste e gli abbia consentito di vivere delle esperienze fuori dal comune («non ritengo che sarei nato in un'epoca così florida e che mi sarei imbattuto in tanti fatti prodigiosi senza il favore divino [*sine numine*]»⁴⁷:

Dunque vi illustrerò perché io mi sia cimentato in questo lavoro di scrittura e non senza ragioni. In primo luogo, l'ho fatto su spinta del *numen*, in secondo luogo perché ero attratto dall'eccellenza stessa del tema e infine perché nessun'altra attività avrebbe potuto rendermi più ricco o farmi vivere più felicemente⁴⁸.

paucula geometrica. Inde per totum variae ac novae disputationes admodum elegantes, et de rebus veris: candore linguae haud mediocri, cum quadam grata obscuritate: tum vero ob styli continuitatem, rationumque subtilitatem, res mihi pene divina videbatur, adeo ut per somnum tanta perfunderer voluptate, ut parem illi nunquam senserim. Extra sensum rapti videbar, et post somnum etiam memoria illius iucunditatis mirum in modum me delectabat».

⁴⁵ Cardano, *De libris propriis*, cit., p. 247; OO, I, p. 103a: «Per eadem tempora, quod somniis saepius admonitus essem de impendentibus casibus, scripsi decem libros de illis, quos hoc anno MDLXI reduxi in quatuor, arte mirabili, quorum titulus est: Synesiorum somniorum».

⁴⁶ Ivi, p. 171; OO, I, p. 61a: «Itaque subiit mortis vehemens cogitatio et sollicitudo quaedam, cum adolescentulus mihi mortem ipsam tanquam praesentem, aut saltem omnibus necessariam, proponerem. [...] Seu vero id numine quodam impellente acciderit, seu iuvenili impetu, non facile dixerim. Hoc unum sat scio; ab ineunte aetate me inextinguibili nominis immortalis cupiditate flagrasse». Cfr. G. Ernst, *The mirror of Narcissus. Cardano speaks of his own life*, in *Bruniana & Campanelliana*, 16/2 (2010), pp. 460-461.

⁴⁷ Cardano, *De libris propriis*, cit., p. 210; OO, I, p. 76a: «Denique natum hac aetate florida, tot mira occurrisse, non sine numine credam».

⁴⁸ *Ibidem*: «Nunc vero cur scribendi munus hoc aggressus sim, nec temere, exponam. Primum quidem numinis impulsu, deinde etiam ipsa rei praestantia, quae me ad hoc invitabat, demum quod nihilo ditior aliud faciens evadere potuissem nec feliciter vivere».

In seguito alla morte del figlio Giambattista e al durissimo periodo che Cardano aveva attraversato a partire dal 1560, la convinzione di godere di una particolare protezione divina cede il passo ad una maggiore cautela e quasi a un senso di abbandono, tanto che nel *De libris propriis* del 1562 Cardano sostiene di essersi reso conto che già nel 1558 l'ispirazione divina che si manifestava nei suoi sogni stava gradualmente scomparendo⁴⁹. Come si è visto nel passo dedicato allo *splendor*, una certa intermittenza dei doni divini e delle proprietà peculiari sarà un elemento ricorrente nella vita di Cardano (è questo il caso del ronzio rivelatore e dei sogni dell'immediato futuro richiamati nel *De vita propria*). A queste fluttuazioni nelle capacità corrispondono delle oscillazioni interpretative di alcuni eventi fondanti dell'esistenza dell'autore. Un esempio di queste diverse interpretazioni si può riscontrare nei resoconti, riproposti nel corso degli anni, di due sogni a cui Cardano attribuiva un alto valore simbolico, se non addirittura profetico⁵⁰. Il primo di questi due sogni apparve a Cardano nel 1534, anno in cui muove i primi passi ufficiali da scrittore e intellettuale con le sue prime pubblicazioni dei testi astrologici. Questa è la narrazione del sogno fornita a circa quarant'anni di distanza, nell'autobiografia:

Non avevo ancora realizzato nulla di concreto nella mia vita e tutto andava nel peggiore dei modi, quando una volta, sul far dell'alba, sognai di correre verso la base di un monte che era alla mia destra insieme con una folla enorme di persone di ogni condizione, sesso, età, donne, uomini, vecchi, bambini, infanti, poveri, ricchi, vestiti in fogge svariate. Chiesi dove stessimo correndo tutti ed uno di loro mi rispose: «Alla morte». Il monte era ora alla mia sinistra. Atterrito, mi giro per

⁴⁹ Il testo del 1562, oltre a presentare questo rilievo sulla graduale scomparsa del *numen*, evidenzia una differente prospettiva sul tema anche attraverso delle correzioni – circoscritte, ma significative – al brano contenuto nell'edizione del 1557; si veda, in questo senso, le note presenti in Cardano, *De libris propriis*, cit., pp. 325-326. Cfr. Ivi, p. 326; OO, I, p. 129b: «Verum anno MDLVIII, qui aetatis nostrae fuit LVII, ab eo sensim destitui visus sum numine, quo impellebar: seu iam omnibus absolutis argumentis, et ferme etiam libris: seu intermittente se vi illa, non subducente: seu alia quacunque causa: certum est, cum alias nihil esset de quo per somnum non monerer: deinde anni siam decem abhinc illis cessantibus ardor ille accederet, quo nihil arduum mihi putarem: et hic maxima ex parte cessaverit, nec aetatis vitio, siquidem ad alia promptior factus sum: vim aliquam coelestem me deseruisse, quae diu antea dux mihi fuit ad obeunda negocia illa».

⁵⁰ La letteratura sui sogni in Cardano è assai vasta; poiché il tema verrà ripreso successivamente nella discussione dell'oniromanzia, per il momento ci limitiamo a segnalare le pagine dedicate al sogno profetico in N. G. Siraisi, *The clock and the mirror. Girolamo Cardano and Renaissance medicine*, Princeton, Princeton University Press 1997, pp. 174-191. Curiosamente, questi due sogni non vengono riportati nell'analisi dei sogni propri presente nel quarto libro dei *Synesiorum somniorum*.

averlo a destra e comincio ad afferrare delle viti – per metà di quel monte e fin dove mi trovavo c'erano dei tralci aridi e senza uva, così come appaiono in autunno – e a salire. Dapprima faticavo perché il monte, o piuttosto il colle, era molto ripido all'inizio, poi, superato quel tratto, cominciai ad ascendere agevolmente grazie a quegli appigli: quando ero già sulla cima e, come spinto da un impulso della volontà, stavo per passare dall'altra parte, ecco apparire dei massi neri e scoscesi: poco mancò che non precipitassi in una voragine tetra, profonda e tenebrosa, tanto che il ricordo di questo sogno mi rattrista e insieme mi terrorizza ancora adesso che sono passati quarant'anni. Mi volto allora a destra verso un campo coperto solo di erica e procedo spinto dal terrore, senza sapere dove vado, finché non m'accorgo di essere all'entrata di un tugurio di campagna costruito di paglia, giunchi e canne, e di tenere per mano con la destra un bambino dall'apparente età di dodici anni, dalla veste color cinereo: allora finirono insieme il sonno e il sogno⁵¹.

Come ha notato Anthony Grafton, nel corso degli anni Cardano rifinisce stilisticamente questo sogno, presentandolo in una veste letteraria che vuole richiamare alcune delle narrazioni più celebri di autori di spicco del panorama italiano e internazionale, primo fra tutti Dante⁵²; al di là degli elementi più chiaramente stilistici, è interessante considerare come l'interpretazione data da Cardano venga modificata nelle tre stesure del *De libris propriis* del 1577, del 1562 e del *De vita propria*, dando una dimostrazione

⁵¹ Cardano, *Le livre de ma vie*, cit., pp. 205-207; OO, I, p. 29a: «cum nondum quicumque constitutum haberem, et omnia pessum in dies irent, vidi in somno me currentem ad radicem montis qui mihi a dextra erat, cum immensa hominum multitudine cuiuscumque status, sexus, aetatis, mulierum scilicet, virorum, senum, puerorum, infantium, pauperum, divitum, variis modis vestitorum. Interrogavi ego quo curremus omnes. Respondit unus ex his “Ad mortem”. Exterritus ego, cum mons a laeva mihi esset, conversusque ut a dextra ipsum haberem, vites (quae medium illud montis, eoque ubi ego eram frondibusque intactae erant aridis, et sine uva prorsus, quales autumno videri solent) apprehendere, atque in montem ascendere coepi, idque primum aegre ob montem seu potius collem, qui arduus in radice multum erat; postmodum, ea superata, per ipsas facile ascendebam; et cum iam in montis essem vertice ac tanquam ultra impetu voluntatis transiturus, nudi lapides et abrupti apparere, parumque abfuit quin in tetram, profundam ac tenebrosam voraginem me praecipitarem, adeo ut memoria huius somnii, cum sint XL anni, me contristet ac simul terreat. Itaque ad dextram conversus ubi ericis contactus solum campus apparebat, eo processi propter metum, qua iter agerem immemor, in vestibulo villici tugurii palea et iuncis atque arundinibus tecti me esse animadverti, puerum tenens dextra manu, veste coloris cinerei, aetatis XII circiter annorum; tuncque somno atque insomnio simul solutus sum»; tr. it., cit., p. 123.

⁵² A. Grafton, *Cardano's cosmos. The worlds and works of a Renaissance astrologer*, Cambridge (MA), Harvard University Press 1999, pp. 178-179. Per una ricostruzione delle fonti letterarie nel sogno della montagna, si veda P. Sivefors, *Dreams, autobiography and the upward journey in Girolamo Cardano's De vita propria liber*, in *Hagiographic adaptations*, a cura di F. Forsgren e T. Vegge, Pisa – Roma, Fabrizio Serra Editore 2018, pp. 83-96.

tangibile della difficile comunicazione tra Cardano e il suo *spiritus*, che passa attraverso sogni profetici che possono essere colti nella molteplicità dei loro significati solo *ex post*, con il passare del tempo. Una modifica non indifferente all'interpretazione del sogno, molto probabilmente dettata dal contesto in cui viene formulata, è data dal richiamo esplicito all'origine divina della visione presente nelle versioni del *De libris propriis*: in entrambi i brani Cardano afferma che il sogno gli è stato inviato dal *numen*, che spesso gli era venuto in aiuto, riferimento che nell'autobiografia non compare, probabilmente per quel principio di cautela più volte ricordato. Quanto al significato del sogno, in tutte e tre le stesure l'autore rimane saldo nella convinzione che la sua salita al monte, separato dalla turba dell'umanità diretta alla morte, simboleggiasse la fama eterna del suo nome, il raggiungimento – in futuro – dell'immortalità per mezzo delle sue opere; ma se nel 1557 gli indizi del fanciullo e della casa rustica rimanevano insoluti e le difficoltà nell'ascesa e la voragine erano identificate con la povertà e le situazioni sfavorevoli con cui Cardano doveva fare i conti⁵³, nel 1562 il baratro raffigura la sventurata sorte del figlio maggiore che tanto aveva colpito il padre, il tugurio rappresenta la tranquillità dell'animo e il ragazzino un alunno di Cardano, Ercole Visconti, un giovane che si era stabilito presso la sua casa poco prima del matrimonio di Giambattista⁵⁴. Nel *De vita propria*, infine, alle difficoltà descritte nella stesura del 1562 si aggiunge l'esperienza del processo e del carcere, mentre l'interpretazione della figura del giovinetto è ancora in bilico: egli può raffigurare, come fausto presagio, lo *spiritus bonus* di Cardano, ovvero l'angelo custode che lo guiderà verso la casupola, cioè la quiete dell'animo; oppure può indicare il nipote dello stesso Cardano, figlio del suo primogenito, che l'autore interpreta come un segno meno favorevole, in quanto indicherebbe unicamente l'erede delle sole ricchezze materiali⁵⁵. Il sogno del monte, a cui Cardano attribuiva una tale importanza da farlo raffigurare sul retro del medaglione datato 1550⁵⁶, passa dunque attraverso numerose stesure e altrettante oscillazioni

⁵³ Cardano, *De libris propriis*, cit., pp. 178-179; OO, I, p. 64a-b.

⁵⁴ Ivi, pp. 241-242; OO, I, pp. 100b-101a.

⁵⁵ Cardano, *Le livre de ma vie*, cit., p. 207; OO, I, p. 29a.

⁵⁶ Per il rapporto tra il sogno, il desiderio di gloria di Cardano e la costruzione della figura d'intellettuale, si veda I. Maclean, *At the pinnacle of the mountain: images of Cardano on his road to fame*, in *L'Erasmus*, 6 (2001), pp. 9-21. Il medaglione menzionato rappresenta sul dritto lo stesso Cardano a quarantanove anni, ritratto a mezzo busto di profilo, mentre sul rovescio è raffigurata – accompagnata dalla scritta

interpretative, dove il legame speciale tra il Creatore e il suo protetto è esplicitato o dalla provenienza del sogno (il *numen* nei due *De libris propriis*) o dal futuro che Cardano auspica per sé: la gloria del suo nome e la protezione dello *spiritus* legata alla fine di tutte le tribolazioni terrene.

Il secondo sogno avvenne poco tempo dopo quello del monte ed è raccontato sia nel *De libris propriis* del 1557 e nell'autobiografia:

avevo la sensazione che la mia anima si trovasse nel cielo della Luna, sciolta dal corpo e in solitudine; per questo gemevo, quando udii la voce di mio padre che diceva: «Dio mi ha assegnato a te come custode, tutto questo luogo è pieno di anime ma tu non le puoi vedere, come non puoi vedere me, né puoi parlare con loro; resterai in questo cielo settemila anni, altrettanti in ciascuna delle sfere, fino all'ottava, poi entrerai nel regno di Dio»⁵⁷.

Come nel caso del primo sogno, a distanza di quasi vent'anni Cardano attua delle modifiche sul piano dello stile e della narrazione, oltre a richiamarsi, ancora una volta, a esempi noti del panorama letterario⁵⁸: nella versione del 1557 il passaggio da una sfera celeste all'altra è descritto con una certa ridondanza, Girolamo non piange per la solitudine e anzi, si intrattiene a lungo con lo spirito del padre Fazio, che si manifesta subito a lui e risponde a molte delle domande poste dal figlio⁵⁹. Anche l'interpretazione del significato dell'ascesa attraverso le sfere è leggermente diversa: nel *De libris propriis* Cardano accosta ciascuna sfera ad una o più opere da lui scritte negli anni successivi, per cui il *paradisus* (che nel *De vita propria* diverrà *regnum Dei*) indica il *De arcanis aeternitatis*, le stelle fisse il *De subtilitate* e il *De rerum varietate*, il Sole i testi medici, Mercurio le opere di aritmetica e geometria, Giove la filosofia morale e via di seguito. Nel *De vita propria* il riferimento alle opere cardaniane viene sostituito con le generiche

“oneiron” – la risalita al monte dell'autore mentre la turba dell'umanità prosegue il suo cammino verso la morte.

⁵⁷ Cardano, *Le livre de ma vie*, cit., p. 207; OO, I, p. 29a-b: «Videbatur mihi quod anima mea esset in coelo Lunae, nuda a corpore et solitaria et ob id querebar. Audivi vocem patris mei dicentis: “Datus sum tibi custos a Deo. Omnia hic sunt plena animabus, sed eas non vides ut neque me, sed illas neque alloqui licet. Manebis autem in hoc coelo VII millibus annis, totidemque in singulis orbibus, usque ad octavum, post pervenies ad Dei regnum”»; tr. it., cit., p. 124.

⁵⁸ Cfr. Grafton, *Cardano's cosmos*, cit., pp. 156-157.

⁵⁹ Cardano, *De libris propriis*, cit., pp. 205-206; OO, I, p. 74a-b.

discipline a cui Cardano si è dedicato nel corso degli anni, con alcune non indifferenti modifiche: il rimando agli scritti sul gioco d'azzardo, che nel *De libris propriis* erano designati da Marte, viene rimosso, così come viene fortemente ridimensionato il ruolo della divinazione e dell'interpretazione dei sogni (nella versione precedente legate sia alla Luna sia a Saturno e nell'autobiografia ascritte a Venere assieme alla poesia e alla musica). Alcuni ricollocamenti delle coppie pianeti-discipline dimostrano se non la nuova scala gerarchica degli interessi intellettuali di Cardano almeno il modo in cui l'autore desiderava presentarsi ai lettori della sua autobiografia: la morale prende il posto della medicina accanto al Sole, la grammatica e l'agricoltura sostituiscono una pericolosa e ridimensionata passione per l'oniromanzia e il riferimento alle opere scherzose e di minor valore teorico viene eliminato. Anche il *De arcanis aeternitatis*, inizialmente posto al vertice di tutta la produzione cardaniana, non viene nominato nella seconda versione, in cui invece il regno di Dio è interpretato a tutti gli effetti come il raggiungimento della pace e del riposo una volta terminata la propria esperienza nel mondo terreno. In questo senso l'elemento di maggiore novità nella narrazione del *De vita propria* è dato dal ruolo che riveste l'anima del padre Fazio, precedentemente non analizzata dall'autore: nell'autobiografia Girolamo identifica Fazio con il suo *tutelaribus spiritibus*, il suo nume protettore, poiché non solo gli comunica esplicitamente di essere il suo custode, ma perché rappresenta anche la figura più fidata e piacevole⁶⁰.

L'importanza che riveste l'immagine paterna nel sogno dell'ascesa alle sfere celesti è rinforzata in un'altra opera tarda di Cardano, il *Dialogus Hieronymi Cardani et Facii Cardani ipsius patris*, scritto nell'aprile del 1574, quando Girolamo risiedeva a Roma in seguito alla condanna e all'interdizione dall'insegnamento e dalla pubblicazione di nuovi testi. Il *Dialogus* tra Cardano e lo spirito di Fazio – che si presenta dichiarando di non essere un demone, ma il migliore tra gli amici di Girolamo, solo privo del sozzo velo del corpo⁶¹ – sembra essere quasi una prosecuzione del sogno appena descritto, che viene infatti esplicitamente ricordato in uno scambio di battute tra i due. Tuttavia, i temi che vengono sollevati nel testo sembrano tracciare una certa

⁶⁰ Cardano, *Le livre de ma vie*, cit., p. 207; OO, I, p. 29b: «Id ego sic interpretatus sum: patris anima tutelaris spiritus, quid amicus aut iucundus».

⁶¹ G. Cardano, *Dialogus Hieronymi Cardani et Facii Cardani ipsius patris*, in OO, I, p. 637a: «Non ego Daemon, sed amicus, et amicorum optimus. Pater tuus olim, et nunc sordido (ut scis) iam diu corporis velo exutus, Facius Cardanus».

distanza dal significato che Cardano aveva attribuito in entrambe le interpretazioni alla sua ascesa celeste: Fazio ribadisce che il figlio si trova ancora nel cielo della Luna e che, dopo tutte le tribolazioni e le sofferenze patite, è pronto a rinascere e in futuro risalirà una ad una le sfere celesti⁶². L'ascesa non è quindi spiegata con la scrittura di testi o l'interesse per le varie discipline, ma è intesa come una vera e propria elevazione intellettuale che è in realtà già in atto, giacché Cardano si trova nel cielo della Luna grazie alle sue peculiari capacità e in particolare per il dono proveniente dal Creatore, che gli ha così dimostrato vicinanza e cura; i presagi che tanto hanno confuso e spaventato Cardano perché apparentemente privi di cause plausibili gli permettono, in realtà, di sfuggire a pericoli e insidie⁶³ e sono la dimostrazione inconfutabile dell'aiuto divino. Nel ricordare al figlio la natura transitoria delle vicende umane e terrene, Fazio lo invita a più riprese a dedicarsi alla palingenesi, che nell'economia del testo sembra indicare soprattutto una rinascita nel senso di riappropriazione positiva della propria esistenza dopo le tante sventure capitate, ma anche il destino dell'anima di Cardano dopo la morte del corpo, nella risalita degli intelletti. Il quadro dipinto in questo breve dialogo, scritto negli stessi anni del *De vita propria*, sembra confermare la tendenza mistico-religiosa – che si esprime nel legame speciale con il Creatore di cui Cardano crede di godere –, ma la esplicita in termini più filosofici e meno imbrigliati nella deferenza e nella modestia impiegate nell'autobiografia, sollevando ancora una volta l'interrogativo su quanto la consapevolezza della funzione apologetica del *De vita propria* e del rapporto con il pubblico abbia influenzato la scrittura dell'ultima opera di Cardano.

⁶² Ivi, p. 637b: «Hic ergo dies pridie Nonas Aprilis anni MDLXXIV pro primo tibi ac quasi natali computandus est. Vides quomodo ex lunari orbe a singulis ad supremum ascenderit. Gaude ergo quod interpretationem nactus sis somnii; et quod tempus advenit».

⁶³ Da notare che nel *De vita propria* Cardano aveva esplicitamente negato il valore pratico dei presagi, dipingendoli sì come una prova della premura di Dio nei suoi confronti, ma talmente oscuri da essere comprensibili e interpretabili solo a fatti già avvenuti. Cfr. Cardano, *Le livre de ma vie*, cit., p. 313; OO, I, p. 44b.

2. Racconti di famiglia tra demoni e apparizioni

2.1 Fazio Cardano, esperto necromante

L'importanza della figura paterna nella formazione intellettuale di Girolamo Cardano è riconosciuta dall'autore stesso, che nell'autobiografia lo dipinge come un uomo di colorito rubizzo, incline all'ira e incostante nell'affetto, con un carattere estremamente duro, ma anche indulgente⁶⁴; si era fatto carico dell'istruzione di Girolamo, figlio nato fuori dal matrimonio, per quanto si trattasse di un'educazione parziale – Cardano rimprovera al padre di averlo sfruttato come paggetto a tempo pieno e di aver ignorato degli elementi fondamentali della sua educazione, ad esempio la conoscenza del latino⁶⁵:

Fu mio padre ad insegnarmi nella prima infanzia i rudimenti dell'aritmetica e poco dopo, quando avevo circa nove anni, certe nozioni occulte che non so donde avesse tratte. Successivamente mi spiegò l'astrologia degli Arabi e tentò nello stesso tempo di infondermi il possesso di una memoria artificiale, cosa per la quale non ero affatto portato. Dopo i dodici anni mi insegnò i primi sei libri degli *Elementi* di Euclide, ma in modo tale da trascurare le nozioni a cui potevo arrivare da solo⁶⁶.

Accanto alla passione per le matematiche e la filosofia della natura⁶⁷, Fazio non aveva mai nascosto un certo interesse per le dottrine occulte, tanto che, nell'espone il suo tema natale nel *De exemplis centum geniturarum*, Girolamo ricorda le sue conoscenze nell'arte della necromanzia, superiori a quelle di chiunque altro in quell'epoca, e il fatto che Fazio sostenesse pubblicamente – e non senza una certa ingenuità – di possedere

⁶⁴ Ivi, p. 19; OO, I, p. 2b.

⁶⁵ Sul rapporto tra Fazio e Girolamo e sul ruolo giocato dal padre nella riflessione sui demoni del figlio, si veda G. Giglioni, *Fazio and his demons. Girolamo Cardano on the art of storytelling and the science of witnessing*, in *Bruniana & Campanelliana*, 16/2 (2010), pp. 463-472.

⁶⁶ Cardano, *Le livre de ma vie*, cit., p. 189; OO, I, p. 26a-b: «Pater meus in prima pueritia arithmeticae rudimenta et quasi tum arcana (nescio unde sumpserit) familiariter me docuit, anno circiter nono. Paulo post etiam arabicae astrologiae, dum et conaretur memoriam in me artificialem instillare, sed ego ad memoriam illam minime aptus eram. Post XII annum docuit me primos sex Euclidis libros, sed ita ut quae per me ipsum intelligere possem, nullam impenderet operam»; tr. it., cit., p. 115.

⁶⁷ Fazio Cardano (1444 – 1524), giurista di formazione, si era dedicato anche alla matematica, alla fisica, all'astrologia e all'ottica; attorno al 1482 aveva pubblicato, a Milano, l'edizione da lui curata della *Perspectiva communis* di John Peckham (c. 1230-1292).

uno spirito famiglio⁶⁸. A sostegno e stimolo di questo interesse vi erano state diverse occasioni di incontro con entità demoniche o soprannaturali che, secondo quanto riferisce Girolamo, avevano permesso a Fazio di interrogarle direttamente per farsi un'idea ben precisa della natura dei demoni; nel libro del *De subtilitate* dedicato ai demoni, ad esempio, Cardano sostiene di aver ritrovato uno scritto del padre in cui è narrato ciò che tante volte aveva sentito raccontare dal genitore, ovvero un'apparizione (catalogata come "consueta"), avvenuta nell'agosto 1491, di sette figure dall'aspetto umano, all'incirca di quarant'anni, che si erano definiti suppergiù come uomini dell'aria (*homines quasi aërei*). Accanto alla dettagliata descrizione fisica di questi esseri, comprensiva di sgargianti vesti alla greca, Fazio rammenta di aver discusso con loro dell'immortalità dell'anima, poiché essi avevano affermato di essere a loro volta mortali, benché assai più longevi degli uomini:

Quando domandai che cosa fossero, risposero di essere come degli uomini aerei e che anch'essi erano generati e perivano; tuttavia la loro vita era di gran lunga più duratura di quella umana, tanto da potersi estendere fino ai trecento anni. Interrogati sull'immortalità della nostra anima, affermarono che nulla di ciò che è di ciascuno sopravvive. Dicevano di essere assai più vicini agli dèi che al genere umano e tuttavia erano separati da questi da un divario quasi infinito. Allo stesso modo, sono più beati o più miseri rispetto a noi, come lo siamo noi rispetto alle belve. Niente di ciò che è segreto si nasconde a loro, ad esempio né libri né denaro; la feccia di quelli è il Genio di uomini nobilissimi, così come gli uomini più vili addestrano cani e cavalli di razza. E poiché hanno un corpo estremamente tenue, non ci possono dare aiuto né arrecare danni fuorché spettri e spaventi, e poi conoscenza⁶⁹.

⁶⁸ G. Cardano, *De exemplis centum geniturarum*, in OO, V, p. 460b: «Necromantia peritia tanta, ut omnes aetatis nostrae superaverit. [...] Publice credebatur spiritum familiarem habere, quod et ipse fatebatur ingenue».

⁶⁹ Cardano, *De subtilitate*, cit., OO, III, p. 656a-b: «Cum interrogarentur, quinam essent, responderunt, homines esse quasi aëreos, qui et ipsi nascerentur ac interirent; verum vitam illorum nostra esse longe diuturniorem, ut quae ad annos 300 extenderentur. Interroganti de animae immortalitate nostrae, nihil quod cuique proprium esset, superesse affirmarunt. Ipsos divis esse coniunctiores multo humano genere, sed tamen ab illis infinito pene distare intervallo. Nec secus illos nobis aut beatiores esse, aut miseriores, ac nos ipsis sumus belluis. Nihil latere abditarum rerum ut nec libros, aut pecunias: infimamque illorum colluviem esse genios virorum nobilissimorum, non secus ac homines vilissimos generosorum canum, aut equorum educatores. Cumque ipsi tenuissimo essent corpore, nihil nobis commodi, aut detrimenti posse afferre praeter spectra atque terrores, tum scientiam».

Il racconto di Fazio descrive una sorta di società parallela, in cui i demoni, distinti per dimensione corporea e capacità, insegnano nelle accademie o vi studiano. Una legge (*lex privata*) proibisce loro di rivelare agli uomini dove siano nascosti i tesori. La discussione con questi «uomini dell'aria» si protrae per più di tre ore e tocca argomenti filosofici di rilievo, come la questione dell'eternità del mondo, che i visitatori negano con fervore, citando nelle loro riflessioni i testi di Averroè – alcuni non ancora scoperti – e dichiarandosi apertamente averroisti. Il resoconto si chiude con la cauta chiosa di Girolamo, il quale sostiene che, dal momento che quanto delineato da Fazio non è in linea con la religione, sia necessario cercare le prove per capire se si tratti di una semplice favola o di qualcosa di veritiero.

Sospendendo per il momento l'analisi del passo, ulteriori dettagli non solo sui demoni, ma anche sul genio personale di Fazio sono riportati nell'opera gemella del *De subtilitate*, il *De rerum varietate*, in particolare al capitolo XCIII, intitolato *Daemones et mortui*; Cardano ritiene che l'opinione di coloro che credono nell'esistenza dei demoni possa essere ricondotta a tre posizioni principali: la prima è che i demoni siano immortali, privi di potere e tutti malvagi, come sostiene Psello; la seconda ritiene che i demoni siano mortali, possano essere buoni o cattivi e abbiano dei poteri effettivi – come sostenuto da Fazio Cardano; la terza, infine, è quella dei platonici, che li dipingono come immortali, potenti, o probi o maligni e in stretto rapporto con gli uomini. Fazio viene così annoverato tra le autorità sul tema e, per l'occasione, Girolamo riporta nuovamente, con ulteriori dettagli, il giudizio del genitore:

Fazio Cardano ebbe per lungo tempo familiarità con un demone etereo, come lui stesso diceva: questo, finché l'unione durò, gli dette responsi veri, ma dopo che l'ebbe infranta, veniva di tanto in tanto, dando risposte false. Rimase unito a mio padre, se non sbaglio, ventotto anni, e continuò a venire per altri cinque, dopo lo scioglimento del patto. Comunque la cosa stia, fintantoché era legato a mio padre, si mostrava abbastanza spesso, testimoniando, se non altro, che i demoni esistono,

visto che chiedeva loro, con zelo, ogni cosa. Non veniva sempre da solo (sebbene ciò accadesse la maggior parte delle volte), ma talvolta arrivava con dei compagni⁷⁰.

Grazie a questo patto con il proprio demone personale, Fazio sosteneva di aver avuto accesso a informazioni solide e fuori d'ogni dubbio:

Questo demone era d'accordo con Psello su parecchie cose, mentre era molto in disaccordo con i platonici. Tuttavia, dissentiva anche da Psello riguardo a certe questioni, e non di poco peso. In primo luogo, perché diceva che i demoni nascono e muoiono, e sono anche molto longevi: non rivelano l'età che hanno, ma lui stesso, facendo un'ipotesi basata sul suo aspetto di quarantaduenne molto giovanile, riteneva che vivessero fino a due o tre secoli. Affermava che i demoni vengono generati, nascono e invecchiano. E morendo, credevano che i loro animi, analogamente ai nostri, si dissolvessero insieme al corpo, ma dicevano di non poterlo affermare con certezza. Raccontavano che da loro c'erano ginnasi, e molte altre cose, che ho enumerato altrove. Ma non disse se c'erano davvero demoni vili e stupidi, come sostiene Psello⁷¹.

La presenza assidua di Fazio nelle riflessioni condotte da Girolamo Cardano sui demoni testimonia l'impatto che i racconti paterni – narrati con una certa frequenza durante l'infanzia di Girolamo – hanno avuto sulla sensibilità del figlio: per quanto Girolamo non accetti passivamente le posizioni di Fazio, l'abitudine a sentire discussi determinati temi ha probabilmente contribuito a stimolare un interesse e una certa apertura

⁷⁰ G. Cardano, *De rerum varietate*, in OO, III, p. 320a-b: «Facijs Cardanus daemonem aethereum, ut ipse dicebat, diu familiarem habuit: qui quamdiu coniuratione usus est, vera illi dabat responsa, cum autem illam exussisset, veniebat quidem, sed responsa falsa dabat. Tenuit igitur annis, ni fallor, vingintiocto cum coniuratione, solutum autem circiter quinque. Utut res se habeat, dum astrictus esset, commodum se satis exhibebat: atque is saltem daemones esse fidem faciebat, quod diligenter omnia inquisierit ab illis. Neque enim solus semper, licet plerunque, sed aliquando cum sociis etiam veniebat»; tr. it. a cura di S. Parigi, in *La magia naturale nel Rinascimento. Testi di Agrippa, Cardano, Fludd*, a cura di P. Rossi e S. Parigi, Torino, UTET 1989, p. 98.

⁷¹ Ivi, p. 320b: «Is igitur in plerisque cum Psello concordabat; cum Platonice autem de quibus dicturus sum, minime. Sed tamen et a Psello in aliquibus, et magni momenti dissentiebat. Primum quidem, quod nasci et interire illos dicebat. Esse autem longaevos valde: tempus tamen illi non docuerunt, sed ipse coniectura ex facie sumpta, quod iam quadragintaduos annos natus valde iuvenis videbatur, eos ad CC aut CCC annos vivere existimabat. Gignere et nasci et senescere affirmabat. Cumque interirent, animos illorum et item nostros, mori una cum corpore putabant; neque tamen illos hoc certo scire. Gymnasia apud illos esse, et reliqua quae alias recitavi. An vero essent aliqui adeo viles et stupidi, ut Psellus ait, non dixit»; tr. it., cit., pp. 98-99.

possibilistica sulla questione demonica. Così, invece di rigettare come favole o invenzioni le storie di demoni e spiriti, Cardano figlio assume un atteggiamento più cauto che prevede un esame attento della credibilità di chi riporta l'episodio, in primo luogo, e poi degli elementi di cui si compone. Tuttavia, il ruolo di Fazio non si risolve unicamente nella precoce sensibilizzazione di Girolamo sull'argomento: al di là dell'esperienza diretta di dialogo con i demoni, la figura paterna viene impiegata dal figlio per misurarsi con le posizioni di alcuni autori scomodi tenendo al contempo le dovute distanze teoriche, come accade nel confronto con Pietro d'Abano⁷². Il genitore assume dunque anche la funzione di schermo precauzionale dietro cui il figlio si rifugia alla bisogna. È bene sottolineare come la figura di Fazio venga filtrata dalle parole e dalle intenzioni di Girolamo, fondendo la persona storica di Fazio Cardano con un personaggio tratteggiato in base alle esigenze interne della riflessione cardaniana⁷³. Il confine tra esposizione fedele e libera interpretazione delle opinioni di Fazio nei testi di Girolamo è difficile da tracciare, ma ciò che è certo è che le conoscenze e i racconti di Cardano padre hanno giocato un ruolo imprescindibile nel destare e nell'incanalare l'interesse del figlio per le entità sovranaturali.

2.2 *Spiriti in famiglia*

Da quanto emerge dagli scritti cardaniani, i demoni non erano le uniche figure che popolavano i racconti di famiglia: accanto a loro comparivano fantasmi, spiriti ed inquietanti esseri come i folletti, personaggi dal minor spessore filosofico, ma assai presenti nella mentalità popolare e parte integrante del folklore in cui Cardano era cresciuto. Come si è notato, la fonte principale di queste storie era Fazio, che non si era limitato a disquisire con demoni averroisti o a interrogare il proprio spirito famiglio; ad esempio, nel *De rerum varietate*, nelle ultime pagine del capitolo sui demoni, Girolamo riporta un lungo episodio narratogli molto spesso dal padre e che si configura come un vero e proprio racconto di paura e di spiriti.

⁷² Si veda G. Giglioli, *Nature and demons: Girolamo Cardano interpreter of Pietro d'Abano*, in *Continuities and disruptions between the Middle Ages and the Renaissance*, a cura di C. Burnett, J. Meirinhos e J. Hamesse, Lovanio, Brepols 2008, pp. 89-112.

⁷³ Ivi, p. 111.

L'evento accadde attorno al 1460, nel periodo in cui Fazio abitava a Pavia, in una delle case del nobile Giovanni Resta, a cui era legato da un saldo rapporto di amicizia e ai cui figli, in quel periodo, insegnava il latino. Uno dei tre figli del nobiluomo si ammalò di un morbo potenzialmente mortale. Prima di dedicarsi alla giurisprudenza, Fazio si era formato come medico e viene quindi chiamato per aiutare ad assistere l'infermo. La notte, però, mentre condivide la camera con un altro dei figli di Resta, sente dei rumori provenire dalla torre adiacente alla stanza:

Al tramonto, quando andammo a letto, sentii dei rumori sordi contro il muro, come se qualcuno stesse colpendo la parete con una di quelle catene che si usano per flagellare, incatenare o contenere qualcuno. Allora io domandai: «Che cos'è?». E il giovane rispose: «Non temere, è un demone domestico, lo chiamano folletto e peraltro è innocuo; ma di rado capita che sia fastidioso, come adesso. Non so che cosa gli stia accadendo ora»⁷⁴.

Elettrizzato dal corso degli eventi e pieno d'ansia, Fazio non riesce ad assopirsi, mentre il suo giovane compagno di stanza s'addormenta e il folletto resta in completo silenzio per almeno mezz'ora. Poi, all'improvviso, la presenza ricompare inaspettatamente e in maniera più minacciosa:

Sentii un pollice appoggiarsi sulla mia testa e lo sentii per il freddo, perché non c'era affatto una mano che stesse applicando pressione; stavo in guardia e l'essere pose l'indice, il medio e poi le restanti dita, così che il mignolo quasi toccava la mia fronte. Considerandone le dimensioni, era come la mano di un bambino di dieci anni, con una consistenza simile al cotone, ma era così fredda da dare non poco fastidio. Tuttavia in quel mentre gioivo perché stavo avendo l'occasione di esaminare un fatto così straordinario e restavo in ascolto. Piano piano la mano scese sulla mia faccia, con l'anulare che guidava la discesa e calava lungo il mio naso – e, a giudicare dalla disposizione delle dita, si trattava della mano sinistra.

⁷⁴ Cardano, *De rerum varietate*, cit., OO, III, p. 335b: «Prima igitur nocte cum issemus in lectum, audio intra cubiculum ictum in pariete assiduam, velut (dicebat) si quis frusto circuli quo solent caedi constringi atque contineri, parietem illidat. Tum ego, Quid hoc est? At adolescens, Ne timeas, daemon est familiaris, vocant folletos, alioquin innoxius; et raro etiam, ut nunc, pergit esse molestus: nescio quid nunc illi fit».

Infine, la mano s'introdusse nella mia bocca e già due falangi erano dentro quando mi resi conto che stava accadendo qualcosa di malvagio: affinché non entrasse nel mio corpo, lo scacciai agitando la mano destra⁷⁵.

Dopo un'altra mezz'ora di silenzio e quiete da parte del folletto e di preoccupata vigilanza da parte di Fazio, l'essere torna una seconda volta a sfiorargli il viso, ma per quanto siano leggeri e silenziosi i suoi movimenti la sensazione di freddo pungente avvisa Cardano del nuovo attacco, permettendogli di respingerlo. Il freddo è percepibile fin sui denti, pur tenendo le labbra ermeticamente sigillate, a riprova del fatto che il folletto – precisa Fazio – possiede un corpo aereo (*corpus aëreus*). Pensando che forse non si tratti di un vero folletto, ma dello spirito del ragazzo ammalato, che nel frattempo poteva essere spirato, Fazio si alza per andare a verificarne le condizioni, provocando però la reazione dell'essere, che lo precede sbattendo contro le pareti della stanza e poi della torre. Nel tentativo di vederlo al chiarore della luna, Fazio parte all'inseguimento, senza però riuscire a catturarlo; sconfitto, Cardano va a controllare il giovane, che in realtà è ancora vivo, per quanto in netto peggioramento. All'improvviso un tremendo rumore scuote i presenti, come se la casa stesse crollando su se stessa: alla porta appare il ragazzo che dormiva in camera con Fazio, pallido e stralunato, e racconta di aver sentito una mano appoggiarsi sulla sua schiena, ma pensando che fosse solo Fazio che cercava di svegliarlo aveva fatto finta di dormire. Il freddo di quella mano, tuttavia, alla fine l'aveva spinto ad aprire gli occhi e si era reso conto che Fazio non era nel suo letto: ricordandosi del folletto e pensando che l'essere avesse rapito prima l'ospite e poi fosse tornato per lui, era scappato a gambe levate dalla camera.

A conclusione del racconto, Girolamo nota che, visto quanto gli era accaduto, non era strano che Fazio sostenesse l'esistenza dei demoni e che questa storia può essere considerata una prova attendibile se non della natura almeno della loro esistenza,

⁷⁵ *Ibidem*: «[...] sentio digitum pollicem meo vertici imponi, idque ex frigore, nam nequaquam manum comprimebat: attentus sto, indicem superponit, ac medium, post reliquosque, ita ut minimus ad frontem ferme usque pertingeret. Erat autem manus ut pueri decennis, ex magnitudinis coniectura, quasi ex cotto, sed adeo frigidus, ut non exiguum molestiam afferret. Interim tamen gaudeo oblatam occasionem tam mirae rei cognoscendae, atque ausculto. Sensim proripit se manus praeceunte annulari recta in faciem et super nasum descendens: erat autem sinistra manus, ut ex posito cognovi, tandem in os ingreditur: iam intruserat extrema duorum praecedentium digitorum, cum ego suspicatus aliquid mali, et ne forsan corpus ingredi vellet, dextra mea illum abegi».

poiché suo padre non era solito mentire. Che si tratti di demoni o di altre creature dall'incerta natura, la questione della credibilità del testimone è una costante nel pensiero cardaniano, essendo l'unico elemento che permette di distinguere tra menzogne e mitomanie, da un lato, e resoconti di sfuggenti fenomeni sovrannaturali, dall'altro. I racconti paranormali non erano però unicamente appannaggio del padre; sempre nello stesso capitolo del *De rerum varietate*, Girolamo riporta un episodio, assai più breve, narrato da sua madre, Chiara Micheri. Nel discutere delle apparizioni di demoni legate alla morte di bambini in fasce, Cardano sottolinea l'attendibilità della testimonianza materna:

Ho sentito una storia simile da mia madre, donna assolutamente non superstiziosa, ma religiosa: infatti quando aveva con sé un bambino di tre mesi, avuto dal suo precedente marito – e il coniuge, Antonio de Alberis (così infatti si chiamava), era lì presente –, sentì qualcuno camminare scalzo nella camera da letto. Chiama il marito, lui sente lo stesso suono, sono stupiti, hanno i brividi, si spaventano, credono si tratti di un prodigio. Il giorno seguente il bambino, altrimenti in salute, è morto. Questo è stato raccontato da una donna assolutamente sincera e nient'affatto vana⁷⁶.

La moltitudine di aneddoti paurosi e racconti di spiriti e demoni ha certamente contribuito ad alimentare l'interesse di Cardano per le presenze sovrannaturali, ma gli ha anche permesso di sviluppare una spiccata attenzione per quegli elementi di cultura popolare che nel pensiero cardaniano si affiancano alla riflessione più propriamente filosofica. Tuttavia, per non scivolare verso un pericoloso eccesso di credulità ed esporsi ad accuse di superstizione, a Cardano occorrono testimoni onesti, la cui integrità sostenga l'autenticità di eventi non altrimenti verificabili: non è un caso, dunque, che il racconto della madre venga accompagnato da espliciti riferimenti al suo carattere (donna di fede, ma non superstiziosa, sincera, non incline a frivolezze né mossa dalla

⁷⁶ Ivi, p. 323a: «Simile quippiam audivi a matre mea, foemina minime superstitiosa, religiosa tamen: nam cum aliquando infantem trimestrem haberet secum, quem ex priore coniuge susceperat, adessetque et ipse coniux Antonius de Alberis (sic enim vocabatur) audivit quendam in cubiculo quasi nudum ambulantiem; advocat coniugem, ille pariter audit, mirantur, horrent, timent, prodigium existimant, die sequenti infans, incolumis alioquin, mortuus est: haec illa narrabat mulier veracissima, et minime vana».

vanitosa ricerca di attenzioni). Considerato che una delle principali caratteristiche delle opere cardaniane è la straripante presenza di aneddoti – molti vissuti in prima persona dall'autore, ma la maggior parte nota grazie a molteplici passaparola –, non stupisce che in genere Cardano dia indicazioni sulla fonte della testimonianza e sul suo grado di affidabilità. Nel caso, ancor più delicato perché episodico e non dimostrabile a posteriori, delle apparizioni di demoni, Cardano non solo specifica la provenienza dei racconti, ma si sente anche chiamato a esplicitare l'importanza della credibilità dei fatti e a sottolineare gli elementi che rendono una testimonianza attendibile o meno:

Resta ora da vedere attraverso quali dimostrazioni o esperienze questa questione possa essere controllata. Riguardo le esperienze, poiché ci è concesso di provare con i nostri sensi solo quei fatti che abbiamo esposto in precedenza, ritengo necessario avvalersi di testimoni fidati. Inoltre, sono tali quelle testimonianze che o sono infuse di assennatezza e di integrità morale, e prescindono da una particolare opinione di partenza, oppure hanno ricevuto unanime approvazione dopo essere state esaminate separatamente da molti; oppure, qualora siano meno degne di fede, sono tuttavia state estorte con le torture o dopo molteplici interrogatori e ripetute più di una volta dopo lunghi intervalli di tempo⁷⁷.

Se l'assennatezza nel giudizio, la mancanza di preconcetti e l'integrità morale sono le caratteristiche imprescindibili di una testimonianza affidabile, l'identikit del testimone perfetto prevede in realtà una combinazione equilibrata assai rara, composta da attributi morali e non solo:

E inoltre occorre scegliere degli uomini che non siano né miseri né molto onesti: infatti costoro si fanno guidare dalla speranza piuttosto che dal giudizio. Al contrario, le persone felici e malvagie negano anche ciò che è vero e per questa ragione bisognerebbe assolutamente fidarsi di loro quando affermano che qualcosa

⁷⁷ Ivi, p. 322b: «Reliquum est nunc ut videamus, quibus rationibus haec res aut experimentis possit comprobari. Circa experimenta quidem postquam non nisi ea, quae superius adduximus, nobis percipere licuit, necessarium puto testimoniis certis uti. Porro talia sunt quae vel prudentia et integritate praedita sunt, nec ulli opinioni addicta, vel quae a pluribus seorsum examinatis consentientia habentur; vel si a minus fide dignis, attamen tormentis eruta, aut ex multiplici interrogatione, saepiusque magno temporis intervallo repetita».

è vero, se non fosse che spesso si prendono gioco di noi per svago. Tuttavia, coloro che sono onesti e infelici sperano al punto da immaginare ciò che vogliono vedere e sentire invece che vederle e sentirle realmente. Dunque questa occasione è stata giustamente offerta a me, che non sono né così onesto o infelice da sperare ciò che non posso ottenere o immaginare l'impossibile – poiché detesto le menzogne più di ogni altro uomo –, né sono tanto empio o felice in questa vita che, se potesse accadere, non mi piacerebbe procedere oltre essa. Quindi nessuno mi dica che sono troppo credulo se narro fatti difficilmente credibili, né mi accusi di non sostenere l'immortalità delle anime se non mi sforzo di introdurre più di quello che posso percepire e di aggiungere apparizioni più evidenti, come fa la maggior parte delle persone⁷⁸.

Questa complessa ricostruzione delle dinamiche psicologiche dei diversi profili umani conduce ad individuare nello stesso Cardano – e in coloro che, come lui, non sono troppo onesti o disonesti, felici o infelici – la fonte d'informazioni più accreditata: il giusto mezzo nella condotta di vita permette di non cedere a pie illusioni o speranze infondate, ma di approssicare con il giusto distacco e disincanto le situazioni più inattese. Seguendo questo ragionamento, tuttavia, a venire ridimensionata è la testimonianza di Fazio, ritenuto dal figlio eccessivamente onesto ed infelice: pur non essendo un mentitore, l'impressione di Girolamo è che spesso il padre vedesse ciò che voleva vedere e non ciò che gli si parava di fronte; per converso, le storie raccontate dalla madre Chiara, infelice anch'ella, ma meno rigida dal punto di vista etico rispetto al secondo marito, risultano maggiormente affidabili⁷⁹. Nonostante i limiti delle sue narrazioni, Fazio Cardano resta un punto di riferimento per il figlio nelle questioni riguardanti i demoni in quanto fautore di un primo contatto di Girolamo con il tema: per quanto le sue opinioni sulla natura dei demoni possano essere discutibili, Girolamo

⁷⁸ Ivi, pp. 322b-323a: «Oportet autem viros eligere qui neque sint miseri, neque valde probi: tales enim optant potius quam iudicio assequantur. Contra foelices et scelerati negant etiam quae verae sunt, atque ob id his affirmantibus fides maxima adhibenda esset, si non per iocum saepe illuderent. Qui vero probi sunt et infoelices, adeo optant, ut potius sibi fingant quae velint, quam videant vel audiant. Iure merito ergo nobis haec occasio oblata est, qui neque adeo pronus aut infoelix sum, ut optem quae haberi non possunt, aut impossibilia fingam: osor ergo mendacii super omnes Mortales; neque tam impius aut foelix in hac vita, ut si fieri possit, illi superesse nolim. Itaque ne quis me nimis credulum dicat, si ea narvero quae vix credi possunt, neque minus favente animorum immortalitati, si non coner quod plerique faciunt, maiora quam percipere potuerim, et evidentiora spectra adiungere».

⁷⁹ Gigliani, *Fazio and his demons*, cit., pp. 470-471.

riconosce che Fazio ha insinuato in lui il dubbio e gli ha permesso di aprirsi alla riflessione sulle entità sovrannaturali, senza ascriverle in maniera meccanica al regno delle fantasie popolari⁸⁰.

3. Abbozzo di profilo: angelo, demone o spirito?

La distanza teorica tra Cardano e suo padre sulla natura dei demoni risulta evidente nel confronto tra le due diverse esperienze con il demone personale: l'accusa di ingenuità mossa da Girolamo a Fazio nel *De exemplis centum geniturarum* si riferisce con ogni probabilità non tanto al fatto che il genitore affermava in pubblico di avere contatti con uno spirito famiglio – dal canto suo, Girolamo non si era mai trattenuto dal raccontare la propria esperienza agli amici o a scriverne nelle sue opere –, quanto al fatto che il demone del padre presentava delle caratteristiche molto più vicine alle superstizioni popolari che alla tradizione filosofica e le sue azioni difficilmente potevano essere ricondotte alla volontà divina.

L'oscurità dei presagi dello *spiritus* di Cardano figlio non è dovuta al desiderio di ingannare, ma a distorsioni causate dalla discesa del messaggio nel mondo sublunare, e il demone stesso non si mostra mai, salvo assumere in alcuni casi (come nel sogno della scalata al monte) sembianze umane il cui valore simbolico è parte integrante del messaggio; inoltre l'assistenza del custode è decretata da Dio stesso, tanto che a lungo Girolamo non aveva avuto la sicurezza di poter disporre di tale aiuto. Il demone di Fazio, al contrario, è legato all'uomo da un patto da cui dipende la veridicità delle sue risposte, tant'è che una volta sciolto il contratto i suoi responsi sono detti inaffidabili e ingannevoli; le apparizioni dell'essere sono inoltre numerose e Fazio può addirittura discorrere con esso per ore, ponendogli delle domande precise e ricevendo informazioni puntuali, che rivelano alcune conoscenze arcane tipicamente ascritte ai demoni nei racconti popolari, come l'ubicazione di tesori nascosti. Al di là del mondo descritto dal genio paterno, che prevede una vera e propria società parallela di demoni, con tanto di scuole e ginnasi, il rapporto tra Fazio e il suo demone sembra decisamente

⁸⁰ Cardano, *De secretis*, cit., OO, II, p. 541a: «Proferrem autem libere, omnes nugas esse, nisi Hasen et Conciliatoris autoritates, non dubia illorum, tum patris mei, ancipitem me redderent».

vicino a quei patti col diavolo in stile faustiano presenti nei racconti diffusi nella cultura del tempo e assai lontano dalla visione sostenuta dal figlio; tuttavia per Cardano non è un dettaglio secondario che il padre abbia coltivato una lunga frequentazione con un demone, né che sua madre abbia assistito in prima persona ad eventi sovranaturali: anche se sviluppatasi in forme diverse, le esperienze dei genitori rinforzano l'inclinazione dello stesso Girolamo per ciò che è prodigioso e ultraterreno, poiché vi è una sorta di predisposizione familiare, ad esempio, nella ricezione dei sogni profetici, come testimoniato dal caso di Galeno e di suo padre⁸¹.

Se per i gusti del figlio la vicenda di Fazio è troppo improntata su concezioni folkloristiche rischiose, tuttavia lo spirito di Cardano non sembra poter coincidere con il pio angelo custode più volte richiamato nel *De vita propria*: nonostante i costanti richiami alla bontà del suo *spiritus* e alla sua evidente origine divina, le riflessioni espresse nelle varie edizioni del *De libris propriis* e, soprattutto, nell'autobiografia puntano nella direzione di un dono speciale elargito da Dio al suo favorito. Eppure, se questo spirito guardiano è offerto a pochi – o addirittura al solo Cardano –, non può essere assimilato alla figura dell'angelo custode diffusa nella religione popolare ed avallata esplicitamente dalla Chiesa dopo il Concilio di Trento, secondo cui Dio in quanto padre dell'umanità tutta «ha affidato alle schiere degli Angeli il compito di custodire e difendere il genere umano e di vegliare a fianco di ogni singolo uomo, a sua protezione e difesa»⁸². La visione *ad personam* o comunque limitata a un ristretto numero di uomini saggi dello *spiritus* («perché questa cura particolare rivolta a me e non ad altri?») allontana inevitabilmente Cardano dall'afflato universalistico religioso e ripropone in realtà una tensione già riscontrabile nella tradizione medio e neoplatonica, ovvero quella tra *daimon* come custode di ogni singolo uomo e *daimon* attribuito unicamente a uomini saggi o “divini”.

Senza addentrarci in questa sede nelle molteplici sfumature del concetto di *daimon* espresse nei testi platonici, negli influssi pitagorici e nelle riletture ed interpretazioni sviluppate dai pensatori successivi, è utile notare che già a partire dai

⁸¹ Cardano, *De rerum varietate*, cit., OO, III, p. 166a: «Principio in omnibus natura praeferenda est: nostrum genus ita somniis veris ex utroque parente assuevit, ut res mira videri possit. Sic Galenus de seipso etiam ac patre refert».

⁸² *Il catechismo romano del Concilio di Trento*, cit., p. 397.

pensatori del I secolo d.C. coesistono una lettura filosofica e razionalizzante del demone inteso come parte divina dell'anima umana, cioè il *daimon-nous* presente nel *Timeo*, e una concezione più popolare dei demoni, dipinti come entità esterne che vegliano e proteggono gli uomini, retaggio poetico-letterario già contenuto in Omero ed Esiodo e poi ripreso e rielaborato da Platone in diverse sue opere⁸³. La distinzione tra queste due visioni è tutt'altro che netta e negli scritti filosofici permane una certa tensione tra letture filosofiche e tradizioni religiose. Ad esempio, nel *De genio Socratis* di Plutarco di Cheronea, il personaggio di Timarco sottolinea come secondo la massa (πόλλοι) l'intelletto sia interno a ciascuno, mentre «coloro che pensano bene» conoscono la vera natura del *nous*:

Non tutte le anime si mescolano alla carne nello stesso modo: ci sono le anime che, nella loro interezza, sprofondano nel corpo e, quindi, squassate in ogni loro parte, vengono completamente assorbite dalle passioni per tutta la durata della loro vita; altre anime, invece, pur mescolandosi in parte con il corpo, lasciano fuori la loro componente più pura, che non viene trascinata in basso ma, anzi, – per così dire – galleggia in superficie rimanendo in contatto con la testa dell'uomo, come la punta di un iceberg che emerge dalla profondità del mare. Questa parte più pura sostiene l'anima quanto più essa si lascia guidare, e quanto meno presta ascolto e cede alle passioni. La parte sommersa e trasportata nel corpo viene chiamata anima; la parte immune al processo di degenerazione molti la chiamano intelletto e ritengono che si trovi dentro di loro, come si trovano negli specchi le cose che vi si riflettono. Coloro che pensano correttamente, tuttavia, chiamano questa parte demone poiché essa, di fatto, è esterna⁸⁴.

Non esistono dunque anime prive di intelletto, ma, in base a quanto esse si mescolino con la materia, gli uomini possono essere completamente trascinati dalle passioni

⁸³ Per una ricostruzione dettagliata del tema del demone custode, si veda A. Timotin, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimon de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden, Brill 2012, pp. 243-322. Cfr. F. Innocenzi, *Il daimon in Giamblico e la demonologia greco-romana*, Macerata, Edizioni Università di Macerata 2011, in particolare pp. 65-96. Per il riferimento a Esiodo si veda anche F. Casella, *La demonologia di Esiodo e il suo rapporto con la giustizia divina ne Le opere e i giorni*, in *Athenaeum*, 106/2 (2018), pp. 405-438.

⁸⁴ Plutarco, *Il demone di Socrate*, in *Tutti i Moralia*, a cura di E. Lelli e G. Pisani, Milano, Bompiani 2017, 592D-E, p. 1123.

oppure possono prestare ascolto alla parte più pura, il *daimon*. A Timarco succede Teanore, che adotta invece la prospettiva poetico-letteraria, giungendo però *de facto* alla stessa conclusione della riflessione del precedente oratore, ovvero che non tutti gli esseri umani hanno la possibilità di comunicare direttamente con i demoni, ma solo pochi eletti:

Questo, <miei cari amici,> è il modo di agire del demone: se continuiamo ad annegare in un mare di affari e passiamo da un corpo all'altro come fossero veicoli, <il demone lascia> che siamo noi da soli a lottare e a essere costanti nel perseguire la salvezza per mezzo della nostra virtù in vista di trovare riparo in un porto sicuro. Un'anima che, invece, nel corso delle innumerevoli rinascite abbia affrontato grandi sfide con decoro e dando prova di magnanimità, e che, ormai al termine del suo ciclo, a prezzo di pericoli e di molto sudore versato si stia avvicinando alle anime superiori, ottiene l'aiuto del proprio demone personale dietro approvazione del dio, che in questo caso permette al demone di fare ciò che desidera⁸⁵.

Allo stesso modo, Apuleio di Madaura, nel *De deo Socratis*, ricorda come ogni singolo uomo abbia un guardiano personale che lo assiste, lo protegge e lo osserva costantemente, ma solo chi onora il proprio demone – come fece Socrate – otterrà aiuto e consiglio⁸⁶; la conclusione della riflessione e dell'opera è un invito a coltivare la propria anima tramite la saggezza e la filosofia, poiché niente è «più simile e più caro ad un dio

⁸⁵ Ivi, 593F-594A, p. 1127. Per una dettagliata disamina dell'opera di Plutarco, si veda Timotin, *La démonologie platonicienne*, cit., pp. 244-259.

⁸⁶ Apuleio, *Il demone di Socrate*, a cura di B. M. Portogalli Cagli, Venezia, Marsilio Editori 1992, p. 55: «Così dunque voi tutti, che ascoltate la divina dottrina di Platone attraverso le mie parole, sappiate bene, nel disporre il vostro animo ad ogni azione e pensiero, che con tali guardiani l'uomo non può avere alcun segreto, né all'interno del suo cuore né fuori: il demone prende parte a tutto con curiosità, indaga su tutto, tutto intende, e, come fosse la coscienza, si aggira nei più profondi recessi della nostra anima. Questo guardiano personale, di cui parlo, che sorveglia ogni singolo uomo, lo assiste da vicino, lo protegge individualmente, lo conosce nel profondo, lo osserva assiduamente, inseparabile spettatore e inevitabile testimone, che biasima il male e approva il bene, se a lui dedichiamo tutta la nostra premurosa attenzione ed un vivo interesse a conoscerlo, se lo onoriamo con profonda religiosità, come Socrate ha onorato il suo demone con la giustizia e la purezza dell'animo, sarà per noi un consigliere nelle situazioni incerte, una guida profetica nelle difficoltà, un protettore nei pericoli, un aiuto nelle necessità, che può intervenire, ora con sogni, ora con segni premonitori, ora anche palesemente, se il bisogno lo richiede, per allontanare i mali e promuovere il bene, sollevare l'animo abbattuto e sorreggerlo, se incerto, illuminarlo nel buio, guidare la buona fortuna e correggere la cattiva».

di un uomo dall'animo perfetto, di tanto superiore a tutti gli altri uomini, quanto egli stesso è lontano dagli dei immortali»⁸⁷.

Sulla base di quanto fin qui esposto, in maniera necessariamente sommaria, la concezione elitaria dello *spiritus* che emerge dal *De vita propria* sembra più prossima ad una visione filosofica che ritiene il demone appannaggio dei soli sapienti, sull'esempio di Socrate, rispetto a una prospettiva religiosa che garantisce, per la bontà della divinità, che ogni uomo sia accompagnato da una guida e protettore; nonostante Cardano cerchi di sostenere la natura angelica del proprio custode, non solo il carattere eccezionale e ristretto dell'aiuto divino, ma anche il richiamo esplicito a una genia di uomini "eletti", tra cui spiccano Socrate e Plotino (di cui non si può non citare il trattato *Sul demone che ci è toccato in sorte*) e al cui interno Cardano stesso si inserisce senza esitazione, indicano che la sua guida sia più vicina al demone filosofico che non all'angelo protettore. Non bisogna tuttavia dimenticare la tendenza di Cardano a descrivere la propria esperienza personale come un *unicum*, tendenza che appare particolarmente evidente – come si è già notato – nel *De vita propria*, dove viene tracciato un confine tra l'autore e gli altri uomini, a partire dalla scelta lessicale di definire *daemones* i custodi di grandi personaggi del passato e *spiritus* il proprio. Se si tratti di una scelta prudenziale dettata dalle travagliate esperienze con la Chiesa negli ultimi anni di vita o di un genuino sviluppo teorico della propria filosofia è una domanda a cui si può rispondere unicamente con supposizioni⁸⁸; per poter trarre un bilancio complessivo sullo *spiritus* cardaniano, entità *sui generis* sospesa tra demone e guida angelica, è necessario non limitarsi all'analisi delle sole opere autobiografiche, ma approfondire anche le riflessioni teoriche sui demoni presenti negli scritti filosofici.

⁸⁷ Ivi, p. 61.

⁸⁸ Sul tema si veda, oltre alla già citata prefazione all'edizione italiana del *De vita propria* curata da Ingegno, dello stesso autore *Cardano e Bruno. Altri spunti per una storia dell'“uomo perfetto”*, in *Girolamo Cardano: Philosoph, Naturforscher, Arzt*, cit., pp. 77-90.

CAPITOLO SECONDO

LE ENTITÀ INTERMEDIE NELLE OPERE ENCICLOPEDICHE

Si è già notato come l'interesse di Cardano per le entità sovranaturali, e in particolare per i demoni, venga espresso con costanza nel corso della sua intera produzione filosofica, delineandosi come uno degli elementi di continuità della riflessione cardaniana. Tra le trattazioni più estese ed articolate sul tema troviamo quelle contenute nelle opere enciclopediche, il *De subtilitate* e il *De rerum varietate*, due testi dedicati alla descrizione e ricostruzione dell'universo naturale nella sua interezza, dalla sua struttura generale sino a giungere al minimo dettaglio; queste opere sono strettamente legate tra loro per genesi, struttura e sorte: a unirle non è solo la loro origine onirica – come ricordato in precedenza, Cardano avrebbe ricevuto in sogno delle dettagliate visioni che mostravano i due volumi, la distribuzione dei contenuti, addirittura lo stile¹ –, ma anche e soprattutto il fatto che il materiale di partenza è il medesimo, tanto che il *De rerum varietate* nasce come séguito e raccolta di tutte le considerazioni che, per ragioni di spazio e di coerenza interna, Cardano non era riuscito a inserire nel *De subtilitate*. Questa genesi comune si riscontra anche nella struttura delle due opere, che trattano di temi affini se non addirittura coincidenti, come evidenziato dalla tabella comparativa offerta nelle pagine finali di alcune edizioni del *De rerum varietate* (tab. 1 alla pagina seguente)²; infine, entrambi i testi condividono nel bene e nel male il medesimo destino: da un lato sono protagonisti di una rapida diffusione in tutta Europa, evidenziata non solo dalle numerose ristampe succedutesi fin dagli anni Sessanta del Cinquecento, ma anche dalla pronta realizzazione di traduzioni dal latino, in particolare in francese per il *De subtilitate* e in tedesco nel caso del *De rerum varietate*³; dall'altro lato, essi attirarono le attenzioni della Santa Inquisizione e compaiono già nell'edizione del 1559 nell'*Index librorum prohibitorum*, tant'è che

¹ Cfr. Cardano, *De subtilitate*, cit., OO, III, pp. 650b-651a; *De libris propriis*, cit., p. 244, OO, I, p. 102a.

² Si è preso come riferimento la tabella proposta nel *De rerum varietate* stampato ad Avignone nel 1558; si veda anche David F. Larder, *The editions of Cardanus' De rerum varietate*, in *Isis*, 59/1 (1968), pp. 75-76.

³ Cfr. Larder, *The editions of Cardanus' De rerum varietate*, cit., p. 75; I. Maclean, *The interpretation of natural signs: Cardano's De subtilitate versus Scaliger's Exercitationes*, in *Occult and scientific mentalities in the Renaissance*, a cura di B. Vickers, Cambridge, Cambridge University Press 1984, p. 233.

richieste di ritrattazioni e di revisioni consistenti verranno avanzate nel corso del processo che coinvolgerà Cardano nel 1570-1571⁴.

Tabella 1 - Schema comparativo *De subtilitate* – *De rerum varietate*

De subtilitate (21 libri)	De rerum varietate (17 libri)	
1. De principiis	1. De universo et elementis	
2. De elementis	} 2. De mundi partibus diviniioribus	
3. De coelo		
4. De luce et lumine		
5. De metallicis	3. De mixtis	
6. De metallis	4. De metallis	
7. De lapidibus	5. De lapidibus	
8. De plantis	6. De plantis	
9. De animalibus imperfectis	} 7. De animalibus	
10. De animalibus perfectis		
11. De hominis necessitate	} 8. De homine	
12. De hominis natura		
13. De sensibus		
14. De anima et intellectu		
15. De inutilibus subtilitatibus		
16. De scientiis		
	} 9. De motibus	
		10. De ignis artificiiis
17. De artibus		11. De artificiiis communibus
		12. De artificiiis subtilioribus
	13. De artificiiis humilioribus	
18. De mirabilibus		
	} 14. De divinatione occultiore	
19. De daemonibus		15. De divinatione artificiosa
		16. De rebus praeter naturam
	17. De rebus dignis	
20. De intelligentiis		
21. De Deo et universo		

Nonostante questo stretto legame tra i due testi, le considerazioni sui demoni contenute nell'una e nell'altra opera presentano delle notevoli differenze, evidenti già nella ripartizione del materiale: nel *De subtilitate* Cardano riserva un libro esclusivamente ai demoni e il seguente agli angeli, mentre nel *De rerum varietate* il capitolo XCIII, nonostante il titolo si riferisca ai *daemones*, si confronta con la questione delle entità intermedie in senso lato. Al fine di comprendere se queste opere rappresentino in realtà

⁴ M. Valente, "Correzioni d'autore" e censure dell'opera di Cardano, in *Cardano e la tradizione dei saperi*, cit., pp. 447-449.

due parti di una visione unitaria e coerente sul tema, si analizzerà quanto espresso da Cardano nei passaggi più significativi prima del *De subtilitate* e poi del *De rerum varietate*, cercando infine di prendere in considerazione le possibili ragioni delle differenze d'approccio adottate dall'autore e tirare le fila di quanto esposto nei due lavori enciclopedici.

1. Demoni e angeli nel *De subtilitate*

1.1 *La magna dubitatio del libro XIX*

Prima di addentrarci nel vivo della questione demonica esposta nel *De subtilitate*, è utile ricordare brevemente le modifiche e gli ampliamenti che hanno caratterizzato la travagliata storia del testo in esame. La prima edizione del *De subtilitate* risale al 1550, ma già nel 1554 Cardano sente l'esigenza di pubblicare una seconda edizione, probabilmente per rettificare alcune inesattezze e offrire un'opera riveduta e ampliata che arginasse la diffusione della versione precedente, che aveva già avuto una ristampa di dubbia qualità, contraddistinta da errori di trascrizione ed interpolazioni; in seguito ad alcuni riscontri critici, in particolar modo alle obiezioni mosse da Giulio Cesare Scaligero nelle sue *Exotericæ exercitationes* (1557), Cardano si cimenta in un ulteriore lavoro di approfondimento ed ampliamento sul testo, tanto da quasi quadruplicarne la lunghezza rispetto alla prima edizione⁵. In assenza di un'edizione critica completa dei libri del *De subtilitate*, ci si limiterà a segnalare le aggiunte e le variazioni più significative nei passi analizzati, senza però offrire una comparazione sistematica tra le tre redazioni⁶.

⁵ Per un'analisi più approfondita sulla storia del *De subtilitate* si veda P. Pirzio, *Note sulle tre redazioni del De subtilitate di Girolamo Cardano*, in *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, cit., pp. 169-179. Per quanto riguarda la polemica tra Cardano e Scaligero, si rimanda a Maclean, *The interpretation of natural signs*, cit., pp. 231-252 e G. Giglioli, *Scaliger versus Cardano versus Scaliger*, in *Forms of Conflict and Rivalries in Renaissance Europe*, a cura di D. A. Lines, M. Laureys e J. Kraye, Bonn, Bonn University Press 2015, pp. 109-130.

⁶ Sul fronte delle edizioni critiche, si ricorda il lavoro di Elio Nenci (*G. Cardano, De subtilitate I-VII*, a cura di E. Nenci, Milano, Franco Angeli 2004), che copre i primi sette libri dell'opera, mentre i restanti quattordici sono al momento ancora inediti.

Come anticipato, ai demoni è dedicato nel *De subtilitate* l'intero libro XIX, che si inserisce tra la sezione dedicata agli eventi prodigiosi (*mirabilia*)⁷ e quella in cui si affronta il tema delle intelligenze o angeli; vi è una continuità di riflessione tra il *De daemonibus* e il precedente libro, che nella parte finale prendeva in considerazione una ricca casistica di apparizioni che potevano essere almeno in parte spiegate in termini fisiologici – con il movimento degli spiriti galenici dovuto a squilibri umorali che intaccano l'immaginazione –, ambientali (come nel caso dei vapori e della densità dell'aria nelle isole del profondo Nord) e di predisposizione individuale, per cui le credenze del singolo e le forti emozioni, soprattutto la paura, possono spingere a interpretare dei fenomeni naturali come manifestazioni di spettri o di entità superiori. I fattori da esaminare sono molteplici e le possibili spiegazioni estremamente numerose, motivo per cui

niente deve essere visto come una cosa straordinaria, specie se la paura e il caso mostrano ai viandanti notturni molti fatti particolari: i fuochi nel cielo, le stelle cadenti, gli abissi, le luci danzanti, le ombre, gli spettri, gli strepiti scomposti, gli ululati, le fiere, i serpenti, i ladroni, i furfanti, i cadaveri, le anime dei morti, i mormorii, i lamenti di chi si trova in pericolo, i cani rabbiosi. Minacce, come ho detto, senza causa manifesta; tuttavia questi eventi non provano che vi sia lo zampino dei demoni⁸.

La prospettiva demistificante che, almeno nelle intenzioni di Cardano, guida l'analisi del *De subtilitate* sembra portare non tanto ad uno scetticismo di principio nei confronti di interventi e apparizioni sovranaturali, quanto al riconoscimento dell'impossibilità di identificare in ogni caso l'origine del fenomeno preso in considerazione.

Sulla scorta della conclusione del libro XVIII, la sezione seguente si apre con l'esplicito riferimento alla grande incertezza che caratterizza la questione demonica,

⁷ Per delle considerazioni più approfondite sul tema dei *mirabilia*, si veda L. Simonutti, *Miracula e mirabilia in alcune opere di Cardano*, in *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, cit., pp. 181-214.

⁸ Cardano, *De subtilitate*, cit., OO, III, p. 654b: «Ob id igitur nihil mirum videri debet, si nocte ambulanti bus metus et casus multa ostendant, ignes scilicet in coelo, stellas cadentes, voragine s, flammas saltante s, umbr as, spectra, strepitu s incondito s, eiulatu s, feras, serpente s, latrone s, fure s, cadavera, lemure s, larva s, murmura, gemitu s vexatoru m, canes rabido s: terrore s (ut dixi) absque manifesta causa. Haec tamen, haud demonstrant, daemona s ipso s esse».

ovvero se i demoni esistano o meno: nel caso esistano, poi, seguono necessariamente altri spinosi interrogativi, cioè se essi interagiscano con gli uomini e come sia possibile distinguerli dalle apparizioni angeliche o di provenienza divina; tuttavia, Cardano non sembra aver fretta di dirimere la principale controversia, scegliendo al contrario di esporre in apertura la posizione di coloro che credono nell'esistenza dei demoni e che ritengono che essi si rapportino con gli esseri umani. Ciò che, secondo costoro, consente di riconoscere un demone da un angelo è la reazione dell'*animus*⁹ umano al cospetto di un'entità sconosciuta: innanzi a un demone l'animo inorridisce, la mente è confusa ed impaurita da questa presenza ignota e inconsueta, che spesso s'accompagna o lascia dietro sé odori sgradevoli e suoni scomposti, oltre a un senso di sospetto o angoscia in chi l'ha incontrata; al contrario, se la presenza è angelica o divina si palesa gradualmente e senza fragore, infondendo gioia, fiducia e la massima speranza nell'animo umano, tanto che lo stupore e la paura sono solo reazioni istintive che scattano in un primo momento, ma che vengono presto sostituite da impressioni ben più liete.

Tuttavia la distinzione non sembra basarsi esclusivamente sulle modalità dell'epifania o sui sentimenti suscitati negli astanti, ma coinvolge anche la qualità morale del destinatario dell'apparizione: l'influenza di un demone, infatti, fa sì che alle nostre azioni malvagie o alle trame che stiamo ordendo si aggiungano ulteriori pensieri nefasti e corrotti, mentre la controparte angelica appare unicamente a chi è già dotato di una mente virtuosa, che viene ulteriormente rafforzata e sostenuta nel suo elevarsi verso la contemplazione, i pensieri eccellenti e le azioni benevole¹⁰. Questa posizione, a cui Cardano dà voce senza però sbilanciarsi in giudizi critici o favorevoli, sembra quindi

⁹ Come nota Marialuisa Baldi nel tradurre il *De consolatione*, Cardano applica in alcune riflessioni una distinzione tra i termini *animus* – che indica la parte immortale dell'uomo, identificabile anche come intelletto o mente – e *anima*, ovvero forma del corpo e dedita alle semplici funzioni vitali. Nelle parti del testo in esame, Cardano impiega con maggiore frequenza *animus/mens*, ma occasionalmente ricorre al femminile *anima* intendendo ugualmente la componente dell'uomo votata alla volizione, al pensiero e alla conoscenza. Cfr. Cardano, *Sulla consolazione*, a cura di M. Baldi, Firenze, Olschki 2021, p. XVI.

¹⁰ Cardano, *De subtilitate*, cit., OO, III, p. 655a: «Nam cum daemones humanus animus naturaliter horreat, mens ipsa illorum praesentia turbatur, horrescit ac metuit quippiam, quod tamen nondum novit. Cogitationes pravae et in pravis actionibus solent aut insidiis quas paramus obrepere. Odores quoque tetros et sonitus inconditos pariunt, aut relinquunt: suspicio manet post recessum aut desperatio, ut de Bruti genio legitur. At afflatus divinus seu angelus quispiam occurrat, non nisi bona saltem mente praeditis se offert, ac sine strepitu ullo, sensimque accedit, animam exhilarat, ac fiduciam praestat, optimamque spem. Placida tum mens in optimas cogitationes fertur, et superna amare etiam cogitur. Coelestia diligit, et bona ac salutaria meditantibus iam accedit. Quod si subito adventu absterreatur, animus illico conquiescit».

sostenere che i demoni si palesino a chi per proprio carattere già tende a piani ed atti riprovevoli, mentre solo uomini dalla mente virtuosa hanno la possibilità di entrare in contatto con gli angeli: la natura dell'entità sovranaturale parrebbe quindi fondarsi sulla caratura morale dell'essere umano prescelto, una soluzione poco convincente, che Cardano in effetti non approfondisce, limitandosi ad osservare che in realtà i presentimenti dell'animo e le sue reazioni istintive non testimoniano necessariamente la presenza di entità sovranaturali, per cui «se supponessimo invece di angeli e demoni delle stelle benefiche e delle stelle ostili, il ragionamento sarebbe il medesimo e sarebbero impiegabili gli stessi segni in entrambi i casi»¹¹.

La questione dell'esistenza dei demoni resta quindi ancora in sospeso, benché Cardano ricordi che alcuni cercano di sostenerla appellandosi al tema degli incantesimi (*praecantationes*) oppure a quelle pratiche descritte da Costantino nelle sue opere sull'agricoltura¹² e volte ad ottenere risultati utili e concreti nelle attività frequenti, ad esempio la conservazione del vino o l'arresto di un'emorragia. Anziché approfondire il problema della realtà delle entità demoniche o indagare il legame tra demoni e incantesimi o pratiche magiche, però, Cardano in apparenza cambia bruscamente rotta e decide di riportare nel dettaglio un ricco resoconto di un evento miracoloso a cui gli era capitato di assistere («ma mettiamo da parte queste considerazioni e raccontiamo di quel miracolo che vedemmo l'anno scorso»¹³): per curare una donna di nobili origini, affetta da una disfunzione urinaria, erano stati convocati almeno sette tra i medici più rinomati della città di Milano, assieme ad altri che praticavano fuori città e a dei chirurghi, e in quell'occasione fu chiamato anche lo stesso Cardano. Nonostante il numero e la preparazione dei partecipanti al consesso, non si era riusciti a trovare una

¹¹ *Ibidem*: «Nam si pro angelis ac daemonibus salutaria ac infensa astra supponantur, eadem ratio signaque eadem in utrisque militabunt».

¹² Nella traduzione inglese del *De subtilitate* (*The De subtilitate of Girolamo Cardano*, a cura di J. M. Forrester, 2 voll., Tempe (Arizona), ACMRS 2013, II, p. 954, n. 6) si identifica erroneamente l'opera sull'agricoltura di Costantino con il *Viaticum* tradotto in latino dall'arabo da parte di Costantino l'Africano nell'XI secolo; in realtà il testo a cui si riferisce Cardano è probabilmente la raccolta in venti volumi dei *Geoponica*, una serie di trattati sull'agricoltura raggruppati e sistematizzati nel X secolo in ambiente bizantino, su richiesta dell'imperatore Costantino VII Porfirogenito, e riscoperti a partire dal 1538 grazie a una serie di traduzioni e commenti in latino e in tedesco. Il riferimento ai *Geoponica* è presente solo nella redazione del 1560, mentre nelle versioni precedenti era fornita la descrizione di un anello inciso che impediva gli attacchi di epilessia e alcuni metodi apparentemente inspiegabili per guarire l'emigrania.

¹³ Cardano, *De subtilitate*, cit., OO, III, p. 655a: «Sed haec mittamus, quod nos vidimus superiore anno miraculum recitemus».

diagnosi che convincesse tutti gli esperti e la donna pativa dei dolori tanto tremendi da escludere che stesse simulando il male; le sue condizioni peggiorarono nel corso dei mesi e i medici convocati abbandonarono man mano il caso, ma quando anche la soluzione proposta da Cardano si rivelò inefficace comparve un certo Giuseppe Nigro, professore di greco completamente digiuno di medicina, ma ritenuto da molti uno stregone versato nella magia nera¹⁴. Per lo stupore di tutti i presenti, la cura proposta da Nigro fu tanto inconsueta quanto incredibilmente efficace:

Questa donna aveva un figlio di dieci anni, che Giuseppe istruisce affinché dica di vedere, in un cristallo triangolare che Nigro aveva portato con sé, tre demoni estremamente ripugnanti davanti alla madre, tutti e tre appiedati. Poi, dopo che altre indicazioni erano state sussurrate all'orecchio del bambino, questi afferma di vedere un altro demone, a cavallo, ben più alto dei primi tre e con un tridente in mano; il demone cavaliere stava legando uno per uno i demoni a piedi e, fissati con catene alla sella, li portava tutti via. Esorta quindi a sorvegliare il cristallo. Per farla breve, la donna è convinta da questa procedura e s'addormenta: cessa il dolore, il bruciore, lo stimolo a urinare, riprende il colorito vivido e torna in carne, dopo questi avvenimenti riesce a concepire, si ristabilisce alla perfezione¹⁵.

L'evento, a cui Cardano ha assistito in prima persona assieme a numerosi altri testimoni, assume un rilievo particolare proprio perché l'autore – che, come si è detto, si autodefinisce come il testimone perfetto – ha potuto osservarlo con i suoi stessi occhi. Proprio perché è Cardano la fonte principale di questo racconto, prima di trarre un giudizio sulla vicenda vengono analizzate le possibili spiegazioni del fenomeno: appurato che il male della donna non era frutto di finzione, la cura può essere stata attuata dall'azione di un demone oppure dall'immaginazione e dalla fede della malata;

¹⁴ Su Giuseppe Nigro si veda S. Fazzo, *Ruoli delle scuole pubbliche a Milano nel Cinquecento (1518-1563)*, in *Rivista di Storia della Filosofia*, 53/4 (1998), pp. 799-819, in particolare la nota 8 a p. 801.

¹⁵ Cardano, *De subtilitate*, cit., OO, III, p. 655b: «Erat filius huic mulieri decennis, quem Iosephus instituit, ut dicat se videre tres daemonas teterrimos coram matre in crystallo trigona, quam secum attulerat, pedites. Inde aliis in aurem pueri insusurratis verbis, puer affirmat se videre equitem alium daemone, longe primis proceriorem, cum tricuspide, qui illos tres pedites sigillatim vinciat, et catenis alligatos ephippiis omnes abducatur: inde iubet asservari crystallum. Quid moror? Mulier hac techna persuasa, dormit: cessat dolor, ardor, voluntas mingendi; redit color vividus, redit caro, concipit post haec, perfecte convaluit [...]».

difficilmente si troverà una terza opzione percorribile. È possibile infatti che il figlio della donna stesse raccontando la verità su quanto vedeva, mentre Giuseppe Nigro aveva confezionato il tutto come se fosse uno spettacolo e non un appello vero e proprio alle entità sovranaturali per evitare accuse di stregoneria e rischiare di finire nel mirino della legge: in questo caso a salvare la donna sarebbe stato proprio l'intervento di un demone.

Al contrario, se effettivamente il bambino aveva mentito obbedendo a Nigro, allora il procedimento era in realtà una messa in scena la cui efficacia si basa sulla convinzione della donna; Cardano si allinea infatti alla riflessione avanzata da Averroè sui limiti dell'immaginazione nel modificare il corpo¹⁶, per cui non è sufficiente l'*imaginatio* pura per agevolare una guarigione, non basta immaginare, ma è fondamentale credere, tant'è che nel testo del *De subtilitate* l'immaginazione e la *fides* vengono presentati come un binomio essenziale. Questa posizione si trova espressa anche nell'opera medica dei *Contradicentia medica*:

Per cui è opportuno chiarire questa questione e non farsi ingannare dalle parole del filosofo Avicenna. Ciò è dimostrato dall'esperienza: se qualcuno, infatti, si immagina in salute o immagina che il figlio sia morto non recupera la salute né deperisce. Se però si ritiene sano, ciò gli giova assai, specialmente nel caso di ferite letali e di febbre pestilenziale, poiché la speranza da sola è assai utile, ma ancor più lo è la tranquillità d'animo. E così credere che il proprio figlio sia morto porta un uomo a deperire fino a morire, prima o poi, per questa convinzione¹⁷.

Il potere di una *magna spes* o di una *firma fides* può quindi permettere la guarigione in casi apparentemente disperati, ma per quanto riguarda il caso della nobile milanese Cardano non sembra convinto dalla spiegazione psicologica: considerato che Nigro rifiutò il compenso che gli venne offerto per la cura miracolosa, è difficile ipotizzare che

¹⁶ Cfr. G. Giglioni, *Introduction*, in *Renaissance Averroism and its aftermath: Arabic philosophy in Early Modern Europe*, a cura di A. Akasoy e G. Giglioni, New York, Springer 2013, pp. 32-33.

¹⁷ G. Cardano, *Contradicentia medica*, in OO, VI, p. 478b: «Quare rem hanc oportet distinguere, non autem in dictis Philosophi Avicennae decipi. Hoc enim ostendit experientia: si quis enim imaginetur se sanum, aut filium mortuum, nec sanatur, nec contabescit. Sed si existimet se sanum, multum iuvatur, et maxime in vulneribus letalibus et febre pestifera: sola enim spes plurimum prodest, quanto magis securitas; et sic existimare mortuum filium, adeo facit hominem contabescere, ut quandoque ex hoc moriatur».

un uomo allestisca una messa in scena che richiama pratiche pericolose e malviste come l'evocazione demoniaca senza alcuna prospettiva di guadagno e senza la certezza che la procedura facesse veramente presa sull'animo della paziente, tanto più che avrebbe potuto incorrere in pene severe, sia che l'operazione avesse successo sia che fosse fallimentare. La conclusione a cui perviene Cardano è che si possa verosimilmente ritenere che la donna sia stata curata da un demone e che dunque i demoni esistano e vaghino per i nostri stessi spazi.

La deduzione finale, formulata con grande cautela, è corroborata da quanto narrato da fonti classiche. Cardano cita le *Vite parallele* di Plutarco di Cheronea, l'epistolario di Plinio il Giovane e il *De vita Caesarum* di Svetonio. Fa anche riferimento a resoconti tardomedievali che descrivono costumi e tradizioni di popoli lontani, ad esempio i Tartari osservati da Marco Polo o i Sarmati, di cui scrive lo storico Aitone da Corico nel *La fleur des histoires d'Orient* nei primi anni del XIV secolo. La fonte principale per Cardano, tuttavia, è senza dubbio la testimonianza del padre Fazio, che è stata esaminata in precedenza; come anticipato, la credibilità delle dichiarazioni paterne viene messa in discussione da Girolamo, che sottolinea che

Così raccontava, a prescindere che fosse un resoconto attendibile o una voce senza fondamento. Ciò che sembra finzione deve essere sufficientemente vagliato, poiché queste opinioni non si accordano abbastanza con la religione e perché mio padre con i suoi demoni non fu per nulla più felice o più ricco o più famoso di me, che non ho mai visto dei demoni¹⁸.

Il paragrafo seguente presenta un'articolata replica in cui i punti di vista dei due Cardano non sono sempre facilmente distinguibili: poiché Fazio, morto ormai da anni, non può difendersi in prima persona, la sua difesa è lasciata nelle mani del figlio, che fa pronunciare al padre una serie di obiezioni in un gioco di voci sovrapposte che sembra voler confondere chi fosse alla ricerca della vera opinione di Girolamo, che fino a questo punto del testo ha alluso ripetutamente a una possibile esistenza dei demoni, senza però

¹⁸ Cardano, *De subtilitate*, cit., OO, III, p. 656b: «Haec seu historia, seu fabula sit, ita se habuit. Quod fabula videatur, satis argumento esse debet, quod placita haec non satis cum religione consentiunt, quodque pater meus cum suis daemonibus nihilo, aut felicior, aut ditior, aut notior fuerit, quam ego, qui daemones nunquam vidi».

confermare chiaramente il proprio pensiero sul tema. Alle accuse di diffondere storielle favolose contrarie alla religione Fazio replica, tramite le parole scritte dal figlio, su diversi piani: la conoscenza del futuro ricevuta dai demoni è spesso stata provata dai fatti, come nel caso della vittoria di Carlo V in Italia, un evento che non poteva essere previsto in altro modo se non ricorrendo all'aiuto demonico; in ogni caso, il sapere dei demoni non è che una menzogna in confronto alla verità del Verbo, tanto che il Diavolo è detto padre dell'inganno (*pater mendacii*)¹⁹. Inoltre Fazio non si era mai curato delle ricchezze o degli onori, al contrario del figlio, ed era anche incappato in una serie di difficoltà e sfortune che ne avevano rallentato l'ascesa sociale; infine, forse il *genius* di Girolamo era di un livello superiore rispetto agli altri e in ogni caso non sempre i demoni si mostrano agli uomini: quello di Fazio si era presentato a lui forse perché lo aveva riconosciuto come un uomo particolarmente pio e d'animo puro, o forse perché era in grado di evocarlo grazie ad una formula d'alleanza che aveva imparato da un moribondo spagnolo²⁰.

Le obiezioni avanzate da Fazio puntano principalmente ad allontanare l'accusa di aver preferito la compagnia e la conoscenza dei demoni al credo religioso, ricordando più volte che la verità divina non ha eguali e che lui è innanzitutto un uomo di fede, tanto da riuscire a consultare un demone senza dimenticarne la natura e il valore delle sue affermazioni; al contempo, in maniera velata, si avanza l'ipotesi che anche Girolamo, pur non avendo mai visto un demone – dichiarazione che verrà abbondantemente smentita nel *De rerum varietate* –, potrebbe beneficiare in realtà di un aiuto sovrasensibile, potente, ma non necessariamente manifesto. Ancora una volta, però, invece di sviluppare la propria riflessione sulla scorta di quanto attribuito al padre, Cardano torna ad arricchire il proprio testo di aneddoti ed episodi ripresi da fonti antiche in cui si sostiene la possibilità di predire il futuro tramite delle pratiche in cui probabilmente sono chiamati all'azione dei demoni.

Il tema della divinazione si allaccia a quello degli oracoli, i cui responsi vengono considerati degli indizi sulla questione demonica: come funzionino gli oracoli è un interrogativo su cui, ricorda Cardano, pensatori del calibro di Aristotele e Plutarco

¹⁹ Il riferimento è al Vangelo di Giovanni 8, 44; ai diversi tipi di sapienza, tra cui quella demoniaca e quella divina, Cardano aveva dedicato nel 1544 l'opera *De sapientia*.

²⁰ Cfr. Grafton, *Cardano's cosmos*, cit., p. 167.

hanno ragionato a lungo senza giungere a una conclusione definitiva, tanto che alcuni credono che si tratti di un inganno orchestrato dai sacerdoti; altri pensano invece che vi sia una proprietà specifica del terreno in cui i templi sorgono che rende più facile contrarre una sorta di *morbus*, ovvero il raggiungimento dello stato di estasi, senza il quale non è possibile vaticinare, sebbene la predizione non coincida propriamente con l'estasi. Per dirimere questa nuova *magna dubitatio*, Cardano si appella alla testimonianza di Pausania, degna di fede in quanto lo scrittore greco aveva visto con i suoi occhi la grotta di Trofonio e il processo dell'oracolo, la cui descrizione contenuta nella sua *Periegesi della Grecia* viene riportata per esteso; al termine del lungo resoconto, Cardano nota come non tutto si possa spiegare con un inganno degli addetti al luogo sacro e che, in realtà, «se gli oracoli non fossero ambigui, non sarebbero oracoli»²¹.

Dopo la riflessione sulla divinazione oracolare, le fonti antiche lasciano il passo a resoconti di apparizioni di demoni riportate da illustri intellettuali come Filippo Melantone, che nel suo *Initia doctrinae physicae* – riportando quanto riferitogli da un conoscente – narra di un caso in cui a Norimberga, nel 1530, un prete fu attirato in un sito di scavi da un demone che gli aveva lì indicato un tesoro nascosto, salvo poi finire sepolto sotto le macerie dopo essersi inoltrato nel tunnel; un altro pensatore istruito e per nulla superstizioso (*minime superstitiosus*) è Erasmo da Rotterdam, dal cui epistolario Cardano richiama ulteriori esempi di confronti con entità demoniche, in particolare un caso di esorcismo avvenuto nei pressi di Friburgo nel 1533 e un complicato episodio, verificatosi nel 1549 in Francia, a Mehun-sur-Yèvre, in cui un prete e un gruppo di accoliti officiava delle messe nere e cercava di evocare dei demoni malvagi per arricchirsi grazie ai tesori nascosti.

Gli spunti che Cardano raccoglie da queste vicende vertono da un lato sulle debolezze umane, ovvero sulla predisposizione degli uomini a cadere volontariamente vittime degli inganni facendosi guidare dall'avidità, dalla vanità e dalla disperata ricerca del superamento della propria mortalità; questa prospettiva antropologica permette di tenere in considerazione l'eventualità che più che lo zampino dei demoni dietro molte malefatte e racconti apparentemente prodigiosi si celino macchinazioni umane.

²¹ Cardano, *De subtilitate*, cit., OO, III, p. 657b: «si oracula ambigua non essent, non essent oracula».

Dall'altro lato, Cardano non arriva mai a negare l'eventualità che vi siano proprio delle entità sovrannaturali ad operare in molte di queste vicende: esse sono probabilmente il frutto dell'azione congiunta di creature ingannatrici e di uomini scellerati che, irretiti da false promesse, sono spinti ad andare contro il loro bene, poiché «il demone è traditore e non si preoccupa dei suoi seguaci. Ciò sia concesso: tuttavia nessuno è tanto malvagio da essere nemico di se stesso»²². Le vicende narrate sono tanto complesse che la conclusione a cui giunge Cardano dopo averle analizzate è che «sembra che Dio ci voglia in dubbio su queste faccende»²³.

La sequenza di aneddoti prosegue con un'ulteriore citazione da Pausania, riferita questa volta a degli spettri di cavalli che si possono sentir nitrire di notte nella piana di Maratona, evento che Cardano spiega per mezzo dell'autosuggestione; una storia di possessione demoniaca presso gli arabi, tratta dal *De varietate fortunae* di Niccolò de' Conti, permette a Cardano di spaziare in una riflessione sulle effettive conoscenze dei demoni e sul vantaggio che forniscono agli uomini:

Quindi sembra che i demoni abbiano un certo potere o una certa capacità previsionale, ma molte di queste abilità vengono dimenticate a causa della disistima. La disistima sorge perché la maggior parte di coloro che si sono affidati a queste arti non solo sono finiti male, ma non hanno conseguito niente d'eccelso nella propria arte. Ciò accade non soltanto perché la conoscenza dell'arte è superficiale, quanto per l'insolente temerarietà di coloro che la praticano, che si ripromettono d'ottenere molto attraverso quest'unico espediente. Tuttavia chi già eccelle nell'equipaggiamento o nel sapere o in una certa abilità sembra ottenere da queste arti un ritorno non da poco²⁴.

Se le pratiche necromantiche non sono per tutti e se lasciate in mani avventate o inesperte possono ritorcersi contro chi vi si cimenta, chi ha già una formazione

²² Ivi, p. 659b: «At daemon proditor est et suos negligit. Concedatur: nemo tamen adeo est malus, ut sibi adversetur».

²³ *Ibidem*: «Ita nos ancipites in his rebus Deus videtur esse voluisse».

²⁴ Ivi, p. 660a: «Ergo videntur aliquid, aut posse, aut praescire daemones, sed ob contemptum multa oblitterata sunt. Contemptus evenit, quoniam plerique his artibus confisi non solum male periere, sed nihil egregium in arte sua sunt consecuti. Id non tantum artis levitate contingit, quantum tractantium audacia, qui hoc solo auxilio sibi multa pollicentur. Sed qui iam armis, aut eruditione, aut arte aliqua praestant, videntur ab his non leve incrementum habuisse».

eccellente può trarne enormi vantaggi: è il caso di Pietro d'Abano, l'autore del *Conciliator*, che è riuscito a ottenere la fama imperitura del proprio nome grazie alle sue conoscenze nel campo – un interesse che Cardano condanna, notando che, se si tralascia questa sua carenza, lo si può definire un uomo illustre; non è certo l'unico ad essersi dedicato a tali pratiche, visto che la curiosità per la divinazione necromantica è a lungo perdurata in ambiente spagnolo, come Cardano ha appreso da stimabili fonti. Non bisogna però dimenticare che per molti eventi apparentemente sovrannaturali è possibile scoprire una causa naturale e non per questo priva d'interesse: ad esempio, il fatto che demoni e spiriti dei morti appaiano più frequentemente dopo grandi catastrofi, in tempi di pestilenza o nei pressi dei moribondi può essere spiegato in maniera naturale, come si è apprestato a fare lo stesso Cardano nel *De rerum varietate*, a cui rimanda esplicitamente. L'unico avvertimento che si sente di dare in questo frangente è che benché l'esperienza possa persuadere, non è sufficiente per dimostrare (*experimenta persuadere, non demonstrare*): nonostante l'importanza imprescindibile dell'esperienza personale nella sua metodologia, per Cardano ci sono delle questioni in cui essa non è dirimente, per cui, pur tenendola in considerazione, si rischia di rimanere arroccati ciascuno sulle proprie posizioni, siano esse favorevoli o contrarie. In effetti, è chiaro che

Questo è un tipo di discussione tale per cui a coloro che sostengono l'esistenza dei demoni non mancherà mai una scappatoia, né un motivo di contrasto con chi sostiene il contrario, mentre chi nega che esistano non sarà mai a corto di prove esperienziali per sostenere che gli eventi futuri non saranno mai sufficienti a confermare l'opinione sui demoni diffusa tra i loro sostenitori²⁵.

Se l'esperienza può essere impiegata tanto da chi vuole dimostrare che i demoni esistono quanto da chi desidera provare l'esatto contrario – e in effetti gli episodi riportati nel corso del libro XIX non sono riusciti a risolvere l'annosa questione –, la soluzione deve essere cercata altrove. Cardano sembra voler intraprendere una

²⁵ Ivi, p. 660b: «Disputationisque genus hoc tale esse, ut affirmantibus nunquam defutura sit fuga, atque certamen contradicentium, negantibus experimenta: ut non satis haec futura videantur ad opinionem de daemonibus apud studiosos confirmandam».

riflessione propriamente filosofica a partire dalla considerazione che è strano ritenere che una regione celeste così estesa come quella caratterizzata da una commistione di aria tenue ed etere sia priva di vita e vuota, specie se la si confronta con il mondo sublunare, che invece presenta un'incredibile varietà di esseri che lo popolano: come vi sono animali che percorrono la terra, pesci che nuotano nell'acqua e volatili che solcano il cielo, così sembra corretto ipotizzare che l'intero edificio aereo (*machina*) sia pieno di creature più elevate che noi chiamiamo demoni dotati di senno. In realtà questo tipo di ragionamento verrà sviluppato in maniera estesa nel *De rerum varietate*, mentre a questo punto del *De subtilitate* le premesse di una riflessione genuinamente filosofica vengono accantonate in favore di una improvvisa dichiarazione d'appartenenza alla corrente peripatetica, una presa di posizione che appare in netta controtendenza rispetto all'equilibrio nel giudizio che l'autore aveva mantenuto nel corso dell'intera esposizione. Nonostante l'andamento dell'intero libro fino a questo punto, Cardano chiarisce di non voler affatto affrontare queste tematiche entrando nei minimi dettagli e soprattutto applicando posizioni pedanti. Accusa i filosofi Porfirio, Psello, Plotino, Proclo e Giamblico di aver scritto fiumi di parole su ciò che non avevano visto di persona, facendo passare le loro supposizioni per resoconti attendibili; la sferzata ai pensatori neoplatonici è accentuata dalla dichiarazione di adesione alla filosofia aristotelica:

Io sono un filosofo, aderendo per quanto possibile ai precetti dei Peripatetici e questi non ammettono i demoni; non è inoltre probabile la visione che giustifica la presenza dei demoni in uno spazio così ampio, poiché sarebbero nei cieli come gli uccelli e ben più numerosi e invece a stento ne appare una traccia una volta in un'intera regione e in molti anni²⁶.

La redazione del 1550 si conclude con tre obiezioni estremamente succinte e prive di continuità tra loro, volte a mostrare l'impossibilità dell'esistenza dei demoni: i principi, la cui sorte suggerisce siano i più sapienti tra i mortali, disprezzano queste teorie sui

²⁶ *Ibidem*: «Philosophus sum ego, placitis quantum licet Peripatericorum haerens: hi vero non admittunt daemones. Nec probabilis est opinio, quae illos concedit in tam vasta mole, nam hic ut aves, et longe plus frequentes adessent: cum vix in una provincia tota semel vestigium, et in pluribus annis appareat».

demoni; se si riconoscono come vere queste entità (*vitae primae seu mentes*), dovrebbero essere considerate allo stesso tempo mortali e immortali, cosa che è impossibile²⁷; infine, se veramente esistessero, cosa impedirebbe loro di distruggere il genere umano, visto che sono invisibili e non sottostanno ad alcuna autorità?

Questa prima versione della conclusione deve essere stata giudicata troppo blanda e forse il riferimento all'assenza di un potere superiore che impedisse ai demoni di distruggere gli uomini non teneva debitamente in conto del ruolo del Creatore, perché già nella redazione del 1554 Cardano aggiunge ulteriore materiale, rimarcando che

Non si può definire probum alcun uomo che si serva dell'aiuto dei demoni, anche se esistessero, per il disprezzo dimostrato verso Dio, ottimo benefattore da cui riceviamo ogni cosa per la nostra protezione. Infatti, questa è certamente l'opera di un uomo incredibilmente irricoscente, e noi vediamo coloro che si applicano a tali pratiche o che sono resi folli dalla falsa persuasione in esse. La religione stabilisce infatti chiaramente che costoro sono uomini estremamente malvagi; l'alternativa è che abbiano un'ambizione smodata, a giudicare tanto dai sacrifici, quanto dalla loro natura e dal loro potere²⁸.

La prospettiva religiosa irrompe nella riflessione cardaniana, evidenziando come solo i malvagi e gli stolti si affidino ai demoni, che possono operare solo e unicamente perché Dio non glielo impedisce; l'aiuto demonico resta in ogni caso ingannevole e pericoloso, ma quello che non bisogna dimenticare è che ogni cosa rimanda al Creatore (*Dei enim omnia sunt*).

²⁷ Per quale motivo i demoni dovrebbero essere considerati allo stesso tempo mortali e immortali il testo cardaniano non lo specifica e, in realtà, l'unico riferimento alla questione nel corso del libro XIX è rintracciabile nella posizione di Fazio Cardano, che riteneva che i demoni morissero al pari degli umani, ma potessero godere di una vita ben più lunga. Cfr. Cardano, *De subtilitate*, cit., OO, III, p. 656a; Ivi, p. 660b: «Illud multos movet, quod si vitas primas, seu mentes agnoscunt, mortales erunt simul ac immortales, quod esse non potest».

²⁸ *Ibidem*: «non dicere quenquam probum hominem, daemonum, etiam si sint, auxilio uti, contempto Dei optimi benefactoris, et a quo cuncta accepimus nostri numine. Ingratissimi enim opus est hoc hominis: videmusque eos qui talibus student, aut illorum falsa persuasione dementatos. Constate nim ex religionis instituto pessimos esse. Si vero aliquid aliud est, tum ex sacrificiis, tum ex natura ac potentia ambitiosissimos».

Nella redazione del 1554 Cardano rimarca come i peripatetici siano immuni dal credere a questa scelleratezza, ovvero all'opportunità di ricorrere al supporto dei demoni, della cui esistenza dubitano fortemente; nella versione del 1560 l'autore preferisce mettere l'accento non tanto sul problema dell'esistenza dei *daemones*, quanto sulla loro inferiorità al potere divino. In un passo non sempre cristallino, si ricorda che gli incantesimi (*praecantationes*) hanno successo perché c'è un rapporto di mutua simpatia e affinità che li lega all'anima o al corpo su cui operano; invece di ritenere, come fanno molti, che queste pratiche siano sacrileghe, è bene considerarle come vere ed autentiche, poiché il rischio non è quello di passare per idolatri, ma piuttosto per epicurei. Cardano ribadisce dunque che queste formule, specialmente quelle che contengono il nome di Cristo (in particolare perché si peschino dei pesci in abbondanza o si conservi il vino nelle giare), ma anche quelle che fanno riferimento all'esistenza dei demoni mantengono vivo il sentimento religioso, la *pietas* del genere umano, che si tratti di parole vuote o che abbiano, al contrario, un effettivo legame con le proprietà della natura²⁹. Il testo, per quanto complesso, sembra indicare un'ulteriore svolta nella riflessione cardaniana, per cui alla visione aristotelica, che non prevedeva l'esistenza dei demoni o per lo meno non si curava della questione demonica, viene ora preferita una posizione più conciliante, che accosta i miracoli alle operazioni ingannevoli dei demoni e sottolinea l'evidente superiorità della potenza divina rispetto alle entità inferiori; tanto le pratiche di origine demonica quanto i miracoli sono parte integrante di quello spirito religioso che, seguendo la lezione di Machiavelli, esercita un'utile influenza dal punto di vista della coesione sociale e politica, ragion per cui alimentare la *pietas* negli uomini presenta dei benefici sia che le operazioni siano genuine sia che si limitino a un semplice *flatus vocis*. Per ulteriori approfondimenti sui demoni e sull'immortalità dell'anima, Cardano rimanda poi ad un'altra sua opera, il *Theonoston*, e conclude il libro XIX del *De subtilitate* con delle considerazioni riguardanti la felicità umana – presenti nelle redazioni del 1554 e del 1560 –, in cui afferma che il più grande piacere per i viventi è

²⁹ Ivi, p. 661a: «Reliquas multi aversantur ut impias, ego ut esset verae optarem: non enim nunc periculum est idolatriae, sed ne Epicurei simus, potius periclitamur: quamobrem si constaret solis verbis, et maxime quae Christi nomen continerent, accersiri pisces, aut vinum in doliis servari, aut daemonas aliquos esse, quonam meliore modo humanum genus ad pietatem revocare possemus».

la compagnia dei propri simili e che il più felice e più vicino agli dèi tra tutti i mortali è l'uomo che è retto e onesto.

1.2 Il libro XVIII tra demistificazione e principî interni

È difficile sostenere che il contenuto del libro XIX del *De subtilitate* faccia luce in maniera univoca e chiara sulle posizioni cardaniane sui demoni, anzi, il testo stesso sembra essere stato scritto col chiaro intento di rendere quanto più ardua l'identificazione della linea dell'autore. Salvo la roboante professione di aristotelismo, che viene tra l'altro smorzata dalle considerazioni sul rapporto gerarchico tra Dio e i demoni, per la maggior parte del libro Cardano è estremamente attento a non sbilanciarsi sull'esistenza o meno delle entità demoniche, pur chiamando in causa delle fonti a lui assai vicine, in primo luogo il padre Fazio, o racconti di pensatori non particolarmente interessati alle superstizioni popolari, come Melantone e Erasmo da Rotterdam. Pur ricordando la possibilità di spiegare per vie naturali alcuni eventi o almeno parte di essi, la possibilità dell'esistenza dei demoni non è mai scartata del tutto, tranne che per la già ricordata dichiarazione di peripatetismo, che nell'economia del testo non convince fino in fondo, specie se confrontata con la riflessione sviluppata nel *De rerum varietate*. Prima di analizzare l'opera gemella, tuttavia, può essere utile ricercare nel *De subtilitate* delle considerazioni che permettano di integrare l'esposizione volutamente castigata del libro XIX; elementi che vanno in questa direzione sono rintracciabili in particolare nei due libri adiacenti, il XVIII e il XX, dedicati rispettivamente agli eventi prodigiosi (*mirabilia*) e alle sostanze prime.

Nel *De mirabilibus et modo repraesentandi res varias praeter fidem* Cardano copre una ricca varietà di temi, dai giochi di prestigio e funambolismo all'alimentazione che stimola la bile nera, dalla classificazione dei veleni alle apparizioni di spettri nelle desolate terre d'Islanda. All'interno di questa molteplicità di argomenti non mancano riferimenti sparsi alla questione dei demoni: la tendenza generale sul tema rispecchia la sensibilità demistificante che Cardano desidera mettere in atto nella sua opera³⁰,

³⁰ Non si può non evidenziare il notevole distacco tra le intenzioni che muovevano Cardano nella stesura del *De subtilitate* e la successiva ricezione della sua opera: il progetto cardaniano verteva su un'analisi

facendo notare come spesso avvenimenti attribuiti a demoni o a forze soprannaturali sono in realtà il frutto delle proprietà della natura, sapientemente manipolate da uomini scaltri e accorti. Prendendo in considerazione quelle pratiche che permettono di simulare ferite per ingannare e farsi beffe dei chirurghi, ad esempio, Cardano mette in guardia il lettore ricordandogli che «i demoni in carne e ossa sono ben più abili dei veri demoni»³¹.

A restringere lo spazio d'azione dei demoni eterei non c'è solo l'umana concorrenza, ma una lunga serie di fattori naturali che spesso vengono erroneamente interpretati; la sezione conclusiva del libro XVIII descrive una ricca casistica di visioni e stimolazioni sensoriali che potrebbero essere effettivamente messaggi di entità demoniche o divine oppure frutto di uno squilibrio umorale. È il caso delle apparizioni raccontate dai santi eremiti: benché Cardano non intenda mettere in dubbio la veridicità dei loro racconti, ricorda anche che «la solitudine stessa, una mente fiaccata dal lavoro e dai digiuni e un temperamento alterato da cibi rustici»³² hanno un impatto sull'umore melanconico tale da stimolare allucinazioni non distinguibili dalla realtà³³. Tuttavia, la bile nera non è l'unica responsabile delle suggestioni immaginative: la tendenza umana a credere (*fides*) ed emozioni violente come la paura contribuiscono in larga parte ad influenzare ciò che una persona percepisce, per cui di notte è facile confondere la propria eco nel greto di un torrente con la voce di un demone che cerca di attrarre il malcapitato nelle acque. Proprio per questo ruolo della convinzione e delle emozioni, nota Cardano, è più facile che a vedere demoni e spettri siano le donne, i bambini e i malati, in quanto presentano una costituzione più debole e più prona ad un

degli accadimenti del mondo naturale che mettesse in risalto i rapporti causali celati ai più, in un'ottica chiarificatrice che lo allontana da visioni esoteriche (cfr. Maclean, *The interpretation of natural signs*, cit., pp. 236-237). Nonostante ciò, data la ricchezza e la varietà di descrizioni di pratiche e avvenimenti apparentemente occulti (e non sempre giustificati in maniera convincente su base razionale), negli anni a venire la fortuna del testo si legò alla sua diffusione tra gli studiosi e gli appassionati di dottrine arcane nelle vesti di un'opera compilativa che forniva un ampio spettro di esempi a cui attingere.

³¹ Cardano, *De subtilitate*, cit., OO, III, p. 636b: «daemonas carneos ipsis veris daemonibus callidiores esse scito».

³² Ivi, p. 652a: «Sed solitudo ipsa, mensque aegra laboribus ac ieiuniis, tum temperatura cibis mutata agrestibus, quod humor poterat in illo melancholicus, repraesentabant».

³³ I medesimi elementi, ovvero l'emarginazione sociale, la dieta sregolata e una vita in condizioni disagiati, sono il fulcro della riflessione proposta da Cardano sul tema delle streghe, sviluppato nel capitolo LXXX del *De rerum varietate*. Cfr. G. Ernst, *Cardano e le streghe*, in *Bruniana & Campanelliana*, 12/2 (2006), pp. 395-410; Id., *Le passioni umane e il mondo oscuro delle streghe: un capitolo del De varietate di Cardano*, in *Bruniana & Campanelliana*, 16/2 (2010), pp. 495-525.

disordine dell'immaginazione, o le persone timide e paurose per natura, la cui autosuggestione porta a trovare conferma delle proprie paure in ogni avvenimento che non abbia un'origine chiara ed evidente, mentre

gli uomini coraggiosi non vedono mai o raramente gli spettri, poiché la paura non li spinge assolutamente a immaginare delle cose così inquietanti. La paura è infatti solita provocare in noi visioni stabili, più di ogni altra disposizione d'animo; al secondo posto vi è invece l'amore³⁴.

Quale sia il meccanismo che, dal punto di vista fisiologico, fa sì che si senta o percepisca qualcosa senza una causa esterna è spiegato da Cardano citando, ancora una volta fonte per la riflessione sull'immaginazione, le posizioni di Averroè³⁵:

Nei suoi *Collectanea* Averroè fornisce, a mio avviso, una spiegazione davvero ben fatta, dicendo: «Quando lo spirito, al servizio dell'immaginazione, immaginando riceve o da un demone o da un morto forme di un suono o di una qualche qualità che possa essere riconosciuta col tatto o l'olfatto e, imbevuto di queste forme, è trasmesso alla sensazione che gli corrisponde nell'azione – per esempio, per degli odori allo specifico strumento dell'olfatto, per l'udito alle orecchie, per delle immagini alla vista –, allora è necessario che annusi o senta o veda, senza nessun oggetto presente: infatti, se una visione non è altro che la percezione di una specie da parte di uno spirito nell'umore cristallino, non vi è differenza se questa specie segua un oggetto o no, perché quando ciò accade è palese che una persona sta vedendo genuinamente». E così, anche durante la veglia può accadere di vedere

³⁴ Cardano, *De subtilitate*, cit., OO, III, p. 653a: «fortes viri raro vel nunquam spectra vident: quod ipsi ob timorem minime adeo hæc trepida imaginentur: nam solet timor, omnibus aliis affectibus firmas imagines in nobis efficere: post, amor».

³⁵ Cardano fa risalire la citazione ai *Collectanea*, un compendio pubblicato nel 1537 da Joannes Bruyerinus Campegius che riporta in traduzione latina alcuni contenuti del *Colliget* di Averroè, testo medico già disponibile tradotto a partire dalla fine del XV secolo (cfr. L. Deer Richardson, *Academic Theories of Generation in the Renaissance. The Contemporaries and Successors of Jean Fernel (1497-1558)*, Cham, Springer 2018, in particolare il capitolo 8, pp. 77-101); purtroppo non è stato possibile identificare nei *Collectanea* il riferimento ripreso in questo luogo da Cardano, mentre un passaggio simile, ma non totalmente coincidente è rintracciabile al libro III, cap. 38 del *Colliget* (Averroè, *Colliget libri VII, in Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Venezia, Giunti 1562, vol. 10, p. 55a).

dei demoni e dei morti, e anche di udire le voci dei propri conoscenti, sentire il loro odore e toccarli, come nel caso dei succubi e degli incubi³⁶.

Questo movimento degli spiriti galenici che trasmettono la forma di un oggetto non presente agli organi preposti alla sensazione comporta una ripartizione gerarchica dei sensi sulla base della complessità dello stimolo, per cui secondo Cardano la vista è il senso più difficile da ingannare poiché richiede una maggiore quantità di spiriti animali perché venga attivato:

Questa è la ragione per cui queste cose sono viste più raramente che sentite o toccate, giacché, nel caso degli altri sensi, è sufficiente aver osservato una sola differenza, un solo spirito trasmesso alla sensazione può rappresentare questo con un'immagine, mentre nel caso degli occhi, essendo necessarie più differenze (come la grandezza, la forma, il colore), è necessaria la trasmissione di più spiriti: per questo anche la natura fece cavi i nervi che portano agli occhi, e solo questi sono così, perché nelle loro operazioni hanno di gran lunga bisogno degli spiriti, e sono anche molti di più. Per questo siamo molto più stanchi se guardiamo intensamente rispetto a quando utilizziamo uno qualsiasi degli altri sensi³⁷.

Nonostante quanto esposto fin qui, al pari del libro XIX anche la sezione dedicata ai *mirabilia* non è esente da quella cautela che trattiene Cardano dal dare giudizi definitivi sulla questione; è certo che la presenza dei demoni negli incontri notturni e nei resoconti popolari risulti ridimensionata e sia spesso ricondotta a suggestioni e credenze

³⁶ Cardano, *De subtilitate*, cit., OO, III, p. 652a: « Pulcherrime igitur mihi in Collectaneis Averroës causam reddere visus est, dicens: "Cum spiritus imaginationi serviens, formas imaginando exceperit, soni aut qualitatis cuiuspiam, quo odore aut tactu dignoscatur, aut mortui vel dæmonis, illaque imbutus transferatur ad sensum qui ei actioni correspondet, in odoribus quidem ad instrumentum proprium olfactus, in auditu ad aures, in spectris ad oculos, necessario olfaciet, aut audiet, aut videbit nullo assistente obiecto: nam si visio nihil aliud est, quam speciei a spiritu in crystalloide perceptio, seu species illa ab obiecto decidatur, seu non, patet quotiescunque contigerit hoc, illum videre vere". Atque ita vigilando contingit daemones ac mortuos videre, tum etiam cognitorum audire voces, odoresque sentire, ac tangere, velut in succubis incubisque».

³⁷ Ivi, p. 652a-b: «Ob id vero rarius ista videntur quam audiantur, tanganturque, quoniam in caeteris sensibus cum unam sufficiat observasse differentiam, unicus spiritus translatus ad sensum cum illa imagine hoc referre potest, in oculis cum plures sint differentiae necessariae, magnitudo, forma, color, plures spiritus transferri necessarium est: ob id etiam natura cavos fecit nervos qui ad oculum feruntur, solosque tales quod ipsi in suis operationibus longe pluribus indigeant spiritibus: multoque etiam ob id plura fatigamur intente intuendo, quam ullum aliorum sensuum exercendo».

infondate, ma ciò non significa che i demoni siano esclusi *tout court* dal computo delle possibili cause. Ad esempio, addentrandosi in una dettagliata classificazione dei sortilegi (*veneficia*), Cardano si concentra su quelli che hanno presa sugli esseri umani e in particolare su quelle pratiche che agiscono sulla mente, istigando emozioni come il terrore o il coraggio, spingendo alla pazzia o generando visioni e spettri nel sonno o, se abbastanza potenti, durante la veglia. Gli elementi in grado di far sorgere negli uomini queste reazioni sono quattro: le proprietà note delle cose naturali (piante, pietre, alimenti, bevande e via dicendo), le proprietà occulte delle stesse, la fede o convinzione – come già visto nel caso di Giuseppe Nigro – e, infine, qualcosa a noi ignoto, cioè i demoni o le anime dei morti o un'entità più onesta ed eccelsa.

Tuttavia, il passo più interessante e originale riscontrabile nel testo, e che consente di individuare un tassello finora celato nella posizione filosofica di Cardano sul tema dei demoni, è in realtà un inciso appuntato quasi di passaggio all'interno della considerazione sui sogni profetici. Dopo aver ripercorso i sogni che lo spinsero a scrivere sia il *De subtilitate* che il *De rerum varietate*, Cardano ricorda come la capacità di ricevere questi messaggi faccia parte della natura umana e, in particolare, sia un tratto ereditario, tanto che egli stesso l'ha ricevuto da entrambi i genitori, di cui riporta alcuni sogni premonitori per poi rimandare una discussione più ampia e articolata ai dieci libri del *De somniis*, successivamente ridotti a quattro e pubblicati col titolo di *Somniorum Synesiorum libri quatuor* nel 1562. A questo punto, prima di proseguire il ragionamento sulle caratteristiche delle visioni, Cardano si lascia andare ad una riflessione che, secondo lo stesso autore, susciterà contro di lui accuse di vanità e di falsa ispirazione divina:

Vorrei aggiungere solo questo, affinché gli uomini sappiano che vi è qualcosa in noi oltre a noi stessi. Intendo in tutti gli uomini. Ma spinge alla virtù solo alcuni, poiché lo vogliono, mentre gli altri sono invogliati a compiere massacri e sortilegi. Che cosa credi che sia la mente di un empio? Forse un uomo è da solo lì? O forse vi sono paure, avversioni, sospetti, attacchi di rabbia e tormenti dell'animo, così che, quando qualcuno si abbandona alla loro mercé, non può essere padrone di sé. In ciascuno sono seppellite le cause e i principi del modo d'agire opposto. Per questa ragione nessuno potrà essere spinto alla virtù, né sperimentare la verità dei

sogni, se nasconde e sommerge ciò che è in sé, oltre a sé. Infatti vi sono tre gruppi: quello dei demoni malvagi, quello della luce chiara e quello del piacere. E il gruppo dei demoni e quello della luce sono più simili tra loro di quello di coloro che aspirano al profitto: costoro infatti hanno senz'altro un principio terreno e corporeo. Per cui anche agli uomini malvagi appaiono sogni veritieri e previsioni degli eventi futuri e cose straordinarie. Un demone, infatti, poiché è privo del corpo, ha qualcosa in comune con la luce, ma assolutamente nulla con l'altra fazione³⁸.

Il brano riportato rappresenta forse l'unica occasione in cui l'autore espone esplicitamente una propria posizione sul tema dei demoni, abbandonando quel gioco di filtri e rimandi ad opinioni di terzi spesso impiegato nel *De subtilitate* al fine di non tradire un eccessivo interesse sulla questione e sbilanciarsi su un terreno scivoloso. Questa sensazione sembra confermata dalle parole dello stesso Cardano, che chiude rapidamente la parentesi sostenendo che quanto esposto non risponde a un suo personale desiderio di fama – anzi, pur consapevole delle critiche, è chiamato a sacrificare la propria reputazione in nome della verità cui è giunto –, e rimanda infine ad altre sue opere, ovvero il *De fato* e il *De arcanis aeternitatis*, più consone a questo genere di riflessioni (e purtroppo andate perdute totalmente o distrutte in parte).

D'altro canto, il significato del passo non è immediato: la prima e più generale informazione che fornisce è che i demoni – e non, nello specifico, un singolo demone legato a un individuo da un patto – trovano il loro spazio all'interno della filosofia cardaniana, nonostante quanto dichiarato nel libro XIX. È necessario però capire di che spazio si tratti e quale sia effettivamente il ruolo ricoperto. Considerato che l'inciso è posto a margine della riflessione sui sogni, la suddivisione proposta (che evidenzia tre

³⁸ Ivi, p. 651a: «Haec solum adiicere volui, ut homines scirent esse aliquid in nobis praeter nos. Dico autem, in omnibus hominibus. Sed hos quia volunt, ad virtutes incitat, alios ad caedes et veneficia. Quid existimas mentem esse conscelerati? An homo ibi solus est? An timores, odia, suspiciones, irae, et tormenta animi, ut quum homo se in potestatem dederit, sui iuris esse non possit. Sepeliuntur in singulis semina et germen adversae factionis. Quamobrem excitari nemo ad virtutem poterit, neque somniorum veritatem experiri, qui quod in se est, praeter se obruit atque sepelit. Sunt enim factiones tres, Daemoniorum malorum, et lucis clarae, et voluptatis. Et daemoniorum ac lucis magis inter se similes, quam eorum qui quaestui solum inhiant: hi enim omnino a carne et corporeo amictu ortum habent. Quamobrem et scelestis hominibus somnia vera, et futurorum providentia et miranda accidunt. Daemon enim quod corpore careat, cum luce commune aliquid habet, alia nihil prorsus».

principiî distinti, le *factiones*, poi ridotte a due condotte di vita, ovvero quella guidata dai demoni e dalla luce – indicante il lume d’origine divina – da un lato e quella dettata dalla *voluptas* dall’altro) potrebbe ricordare la ripartizione delle cause dei sogni esposta proprio nei *Synesia somnia* ricordati poco dopo. La classificazione proposta nel secondo capitolo dell’opera distingue quattro cause principali a seconda che siano corporee o incorporee e nuove oppure già constatate in precedenza:

Le cause nuove e corporee sono i cibi e le bevande, per esempio la testa del polipo, i cavoli, le cipolle, le fave, tutto ciò che ha una testa e che principalmente genera la bile nera. Invece quelle già presenti e constatate in precedenza sono gli umori [...]. Le cause incorporee e già presenti sono le preoccupazioni, i pensieri, i ricordi, il timore, la speranza, la gioia, la tristezza, l’odio e l’amore. Mentre quelle nuove e incorporee sono quelle immesse nell’anima da una causa superiore. Ma l’esistenza di questo quarto genere sarà da dimostrare³⁹.

Confrontando le due suddivisioni, si potrebbe ricollegare la categoria dei demoni e della luce alla quarta tipologia causale, ovvero la causa incorporea e nuova (cioè non già presente nel sognante) identificata con l’azione di una forza superiore; il richiamo alla corporeità e al piano terreno del secondo gruppo del *De subtilitate* potrebbe invece trovare un corrispettivo nei *tormenta animi* ricordati tra le cause incorporee e interne nel *Synesia somnia*, il terzo genere.

Le corrispondenze tra i due testi, però, non convincono fino in fondo, e il brano del *De subtilitate* sembra indicare una distinzione che non è limitata alla sola attività onirica. Benché Cardano faccia riferimento ai tormenti dell’animo analizzando le pulsioni che spingono l’uomo a compiere azioni scellerate, nel descrivere i tre diversi gruppi il termine impiegato è *voluptas*, che indica in maniera più appropriata i piaceri materiali e non sembra applicabile alla più ampia categoria delle preoccupazioni, dei

³⁹ G. Cardano, *Somniorum Synesiorum libri quatuor. Les quatre livres des songes de Synesios*, a cura di J.-Y. Boriaud, 2 voll., Firenze, Olschki 2008, I, p. 26; OO, V, p. 597a: «Novae corporeaeque sunt, cibi, potus: ut caput polypi, caules, coepe, fabae, et quaecunque caput petunt, et praecipue atram bilem generantia. Sed iam paratae, humores sunt [...]. Incorporeae autem praecedentes, sunt curae, cogitationes, res memoriae mandatae, timor, spes, laetitia, tristitia, odium, amor. At novae sunt, quae a superiore causa in animam illabuntur. Hoc autem esse, demonstrandum erit»; tr. it. a cura di S. Montiglio e A. Grieco, in G. Cardano, *Sul sonno e sul sognare*, a cura di M. Mancina e A. Grieco, Venezia, Marsilio 1989, p. 29.

ricordi e delle emozioni che influenzano i sogni; questa interpretazione sembra essere corroborata dall'uso dell'espressione *quaestus*, ovvero guadagno od occupazione, per rimarcare la differenza tra gli uomini d'origine corporea e quelli invece guidati dai demoni o dalla luce. Inoltre, questi principî che accompagnano ed influenzano le azioni umane sono descritti come interni all'uomo, tanto che nessuno è mai solo con se stesso: se i demoni o la luce sono già insiti nel singolo, non possono propriamente rientrare nel quarto genere delle cause dei sogni, che invece prevede che l'elemento scatenante sia "recente" nel senso di immesso nel sognante dall'esterno o comunque non preesistente.

Dunque il cuore della considerazione cardaniana potrebbe risiedere nella contrapposizione tra stili di vita o nature opposte: da un lato gli uomini guidati dagli interessi materiali, che inseguono i piaceri del corpo e sono tanto immersi nella quotidianità terrena da soffocare quell'interiorità che racchiude un principio superiore, ma al contempo presente dentro di loro e tale da permettere l'accesso a visioni vere che conducono alla virtù; dall'altro, coloro che non vengono completamente assorbiti dalle attività mondane agiscono secondo due principî distinti dal punto di vista morale: i demoni malvagi portano a compiere nefandezze ed empietà, mentre la luce guida ad azioni virtuose. L'accesso alla verità dei sogni non sottostà a una valutazione morale, poiché anche gli empi e i malvagi, in virtù del principio che li guida, possono prevedere eventi che si realizzeranno.

Il brano, data la sua ridotta estensione, lascia irrisolte alcune questioni: nel constatare che in ciascun individuo sono sepolti i semi della "fazione avversa", ovvero del principio d'azione opposto, Cardano intende sostenere che anche negli esseri umani completamente assorbiti dal mondo materiale si cela il binomio demoni-luce, cioè i principî superiori al piano terreno? Oppure con *factio adversa* si prefigura uno scenario per cui, ad esempio, coloro che compiono del bene seguendo la *lux* hanno dentro di sé il germe che li spingerebbe verso delle azioni malvagie? La contrapposizione è tra materialità e livello intellettuale o tra fondamenti della morale? E come si accorda questa ripartizione di principî con la concezione dell'intelletto umano? Nel *De subtilitate* Cardano non fornisce risposte, rimandando la discussione ad opere perdute o consultabili sono in parte, come il *De arcanis aeternitatis*; prima di cercare le risposte

dove indicato, tuttavia, è utile ripercorrere il contenuto del libro XX del *De subtilitate* e, soprattutto, analizzare quanto esposto nel *De rerum varietate*.

1.3 Gerarchia delle intelligenze nel libro XX

Anche il libro XX del *De subtilitate* non è esente da quel processo di integrazione e riscrittura che caratterizza l'opera di Cardano, tanto che a cambiare è lo stesso titolo, che nelle redazioni del 1550 e del 1554 si presenta come *De Angelis seu intelligentiis*, mentre nel 1560 è modificato in *De primis substantiis seu Vitiis*; oggetto della riflessione sono in ogni caso le intelligenze celesti, gerarchicamente ordinate secondo il loro grado di vicinanza a Dio.

La differenza lampante tra il libro dedicato ai demoni e quello riservato agli angeli è la totale assenza nel secondo dei resoconti e degli aneddoti su cui poggiava la sezione precedente. Considerato che alcuni dei ragionamenti principali sviluppati in questa occasione verranno riproposti nel *De rerum varietate* nel capitolo dedicato ai demoni, il diverso approccio tra i libri XIX e XX non sembra essere legato al tema, ma rispecchia piuttosto due prospettive distinte: da un lato, le narrazioni folkloristiche e popolari di demoni e anime dei morti che interagiscono con gli uomini, suscitando terrori e seminando zizzanie; dall'altro, il concetto di entità intermedie analizzato da un punto di vista metafisico e cosmologico, senza elementi di commistione con il mondo umano. Il libro XIX avrebbe potuto offrire, accanto a racconti di evocazioni e di ricerche di tesori nascosti, altrettante storie di angeliche visioni e miracoli a lieto fine, così come buona parte del libro XX verrà infatti riadattato ad un discorso più generico sulle entità poste tra gli uomini e Dio, a prescindere che si tratti di angeli o demoni.

Di certo, al contrario dei demoni, la gerarchia degli angeli era più facilmente accostabile alla dottrina peripatetica di cui Cardano si è improvvisamente dichiarato strenuo seguace. Nella redazione del 1560, il libro XX introduce in effetti una riflessione lessicale che permette di intuire con maggiore chiarezza le coordinate entro cui si sta muovendo l'autore e che avvicina la distinzione tra questi diversi gradi di intelligenze ad alcuni elementi presenti nella filosofia aristotelica:

[...] così è con gli dèi; questo infatti è preferibilmente il termine in latino, malgrado l'omonimia porti a sospettare una devozione non troppo pia, piuttosto che genî, divi o entità divine, menti, intelletti, intelligenze o angeli. Aristotele le chiama sostanze prime, principî, anime. Tuttavia seguendo un'interpretazione corretta e di buon latino, per quanto poco usuale, si possono chiamare intelligenze⁴⁰.

Mentre nella redazione del 1554 si sosteneva che l'espressione più corretta in latino per indicare gli intelletti celesti fosse intelligenze (*intelligentia*), nell'ultima versione la ricchezza terminologica descrive un panorama più vasto nel lessico legato alle entità divine, tra cui risultano anche i genî (*genii*), termine talvolta impiegato in altre opere per indicare il demone personale.

Tabella 2 – Schema della gerarchia delle classi angeliche

Sfera celeste	Classe angelica	Angelo alla guida	Influenza
Luna	Angeli	Gabriele	Elementi e corpi animati
Mercurio	Virtù	Raffaele	Intelletto e sensi
Venere	Dominazioni	Haniel	Generazione e preservazione
Sole	Arcangeli	Michele	Vita
Marte	Potestà	Samael	Coraggio e vigore
Giove	Principati	Sachiel	Temperanza e moderazione
Saturno	Troni	Cassiel	Stabilità
Stelle fisse	Serafini	//	//
Primo mobile	Cherubini	//	//

Pur accennando alla ripartizione aristotelica, Cardano è esplicito nell'indicare come principale fonte per la sua angelologia la filosofia neoplatonica, citata in maniera diretta richiamando la classificazione delineata nel *De coelesti hierarchia* dallo pseudo-Dionigi Areopagita; in realtà l'ordine proposto successivamente da Cardano e le corrispondenze tra sfera celeste, classe angelica, angelo preposto alla guida del gruppo e influenza

⁴⁰ Cardano, *De subtilitate*, cit., OO, III, p. 662a: «[...] ita diis (sic enim Latine magis quamquam ob homonymiam, non absque suspitione cultus parum pii) quam Geniis, Divis, Dia-ve, Mentibus, Intellectibus, Intelligentiis aut Angelis dicere licebit. Aristoteles Substantias primas, Principia, Animasque vocat. Vera tamen Latinaque interpretatione quamvis parum consueta, intelligentias appellare licebit».

esercitata sul mondo sublunare non riprende la struttura pseudo-dionisiana, ma presenta una concezione a tratti abbastanza peculiare, come si può notare alla tabella 2 di cui sopra, per concludere infine che non è possibile definire il numero esatto delle intelligenze e la loro ripartizione nei varî ordini.

Questa successione ordinata delle intelligenze celesti rispecchia il diverso grado di capacità intellettuale e la distanza dalla luce divina: la divinità è infatti separata dalla sfera celeste più elevata da un intervallo infinito⁴¹. La riflessione sugli intelletti di queste entità si traduce in un confronto con l'intelletto umano, in cui Cardano vuole sottolineare l'incommensurabilità tra Dio e gli intelletti superiori e tra quest'ultimi e l'intelletto umano, definito in realtà umbratile:

L'unica distinzione è che il nostro intelletto è solo una raffigurazione confusa dei veri intelletti, ma non un vero intelletto a sua volta. Vi è infatti una differenza maggiore tra un cavallo estremamente vigoroso ed uno assai svogliato che tra un cavallo svogliato e l'immagine di un cavallo, poiché quello vigoroso fa più del doppio di quanto non faccia quello pigro e tuttavia sono entrambi dei cavalli veri, al contrario di quello raffigurato. Così, se l'immagine del cavallo è comparabile al nostro intelletto, il cavallo indolente all'intelletto del cielo della Luna e quello vigoroso al livello successivo nella scala, capisci chiaramente che il nostro intelletto non è che un'ombra di un intelletto vero⁴².

Cardano tornerà ulteriormente nel già citato *Dialogus Hieronymi Cardani et Facii Cardani ipsius patris* ad analizzare come i varî ordini delle intelligenze celesti si distinguano l'uno dall'altro per le loro facoltà intellettuali, in una prospettiva di ascesa dell'intelletto umano – quello dello stesso Cardano, nello specifico – attraverso la successione delle sfere celesti. Il concetto di incommensurabilità tra gli intelletti superiori e quello umano verrà invece ripreso proprio nel *De rerum varietate*,

⁴¹ *Ibidem*: «Ipsa enim divinitas infinito (etiam ab ipso primo intellectu) abscedit intervallo».

⁴² *Ibidem*: «Hoc solum discriminis interest, quod intellectus noster est solum verorum intellectuum imago indiscreta, non autem verus intellectus. Ut enim inter strenuissimum, ignavissimumque equum maior est differentia, quam inter ignavissimum ac pictum, quia strenuissimus longe plus duplo ignavissimum superat, et tamen uterque verus est equus, pictus nequaquam; ita pictus equus nostro intellectui, ignavissimus ultimo Deo; strenuissimus ei, qui ordine illi proximus est si comparetur, intelliges plane nostrum intellectum umbram quandam esse solum veri intellectus».

ampliandone la trattazione e sottolineando in particolare il ruolo mediano rivestito dai demoni, che fungono tanto da tramite tra Dio e l'uomo quanto da elemento intermedio che congiunge i due piani.

2. I demoni nel capitolo XCIII del *De rerum varietate*

2.1 Demoni e immortalità dell'animo

Benché le due opere siano legate tra loro per origine e destino, la storia editoriale del *De rerum varietate* è ben più lineare di quella del *De subtilitate* e non presenta ampliamenti o modifiche redazionali. La trattazione più vasta sul tema dei demoni è contenuta nel capitolo XCIII, *Daemones et mortui*, all'interno del libro XVI dedicato agli accadimenti che trascendono la natura (*De rebus praeter naturam*). La differenza di approccio rispetto al libro XIX del *De subtilitate* è evidente sin dalle prime battute: il capitolo XCIII si apre infatti con l'esplicito riconoscimento dell'importanza della trattazione sui demoni, che Cardano ritiene tanto complessa quanto nobile poiché è un'indagine che si ricollega al problema fondamentale della sopravvivenza dell'anima.

Alla *magna dubitatio*, che è stata il filo conduttore dell'intera esposizione sui demoni nel *De subtilitate*, si aggiunge un tassello di primaria importanza: se si sostiene l'esistenza dei demoni, non si può che affermare l'immortalità dell'anima, mentre negando che possano esistere queste entità intermedie si rifiuta automaticamente la sopravvivenza dell'anima dopo la morte⁴³. Destino dell'*animus* e realtà demoniche sono uniti dalla riflessione sulla possibilità che un'entità puramente immateriale possa esistere in assenza di un corpo, da cui si è separati dopo la morte nel caso delle anime dei defunti o che non si è mai avuto nel caso dei demoni.

È una questione che, sottolinea Cardano, ha anche delle conseguenze pratiche evidenti, giacché, a seconda che la vita terrena sia l'unica che spetta agli esseri umani o solo una minima parte di un'esperienza ben più lunga, cambierà anche il comportamento degli uomini: chi ritiene che l'anima sopravviva alla morte non si cura

⁴³ Cardano, *De rerum varietate*, cit., OO, III, p. 317b: «Nam illis admissis, protinus superstites animi declarantur: illi sublatis, necesse est et animos una cum corpore interire».

delle ricchezze, del potere o degli onori e riesce a rimettere in prospettiva e sopportare anche delle tremende sventure, come la morte di un figlio; al contrario, se non vi è speranza di perdurare senza il corpo, ciò che guida le azioni umane è la ricerca esclusiva dei piaceri terreni, che è proprio ciò che accade per la maggior parte dell'umanità. Al tema dei demoni si legano dunque, direttamente o indirettamente, dei nuclei tematici di spessore, tra cui Cardano cita il governo degli stati, la gestione delle guerre, i sacrifici e tutto ciò che pertiene alla felicità umana. È interessante notare l'assenza di qualsiasi accenno ad un'eventuale giustizia retributiva prevista qualora l'anima sopravviva. Le tesi di chi riteneva che senza un sistema retributivo che compensasse i giusti e punisse i malvagi l'uomo non avrebbe avuto freni nel cedere ai vizi e alle lusinghe dei beni materiali erano già state scartate da Pietro Pomponazzi nel suo *Tractatus de immortalitate animae* (1516), dove aveva sostenuto che le azioni umane erano guidate dalla ragione e non dal desiderio di una ricompensa ultraterrena⁴⁴; Cardano, benché spesso in polemica con Pomponazzi, pur accennando a come la credenza nell'aldilà possa alterare i comportamenti e la struttura della comunità politica, sembra voler mantenere la riflessione su un piano strettamente filosofico, considerando l'aspetto religioso solo come parte dell'organizzazione della comunità umana.

A tracciare un collegamento tra demoni e anime trapassate è anche il titolo stesso del capitolo, *Daemones et mortui*, una connessione dovuta al fatto che secondo Cardano non è possibile distinguere i due gruppi in base alle esperienze (*experimenta*), tanto che quanto si dice sulle apparizioni delle anime dei defunti si applica alle illusioni dei demoni e viceversa. La ragione di queste ambivalenze è che, trovandosi di fronte a questo tipo di accadimento, non è facile risalire alla causa che lo origina:

In verità, la difficoltà procede dal fatto che dello stesso effetto si possono trovare varî principî: cioè i demoni o i morti, la natura, una certa *vis* propriamente celeste, e l'artificio. Ecco che s'ode un rumore in casa: può essere un topo, un gatto, un riccio, o le travi che cedono a un insetto, o ancora un demone, o, similmente, un'ombra. Può essere anche qualcuno che ha inventato una macchina capace di

⁴⁴ P. Pomponazzi, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, in *Tutti i trattati peripatetici*, a cura di F. P. Raimondi e J. M. García Valverde, Milano, Bompiani 2013, pp. 1065-1067. Cfr. M. Baldi, *Spiriti, demoni e «arcana»*. Gratarolo e Cardano, in *Storia d'Italia. Annali 25. Esoterismo*, a cura di G.M. Cazzaniga, Torino, Einaudi 2010, p. 222.

produrre quel rumore. Può essere che, del resto, il rumore sia causato da una potenza celeste, agitando violentemente l'aria oppure i sensi, così che, in quest'ultimo caso, non avrai percepito niente al di fuori di te. La stessa cosa accade per le luci, gli spettri e le pratiche religiose⁴⁵.

Alla radice del medesimo fatto possono esserci cinque cause distinte: la disposizione della natura, ad esempio l'azione degli animali o un movimento dovuto al peso di un oggetto; l'influenza degli astri; l'effetto dell'immaginazione sulla mente, in cui entrano in gioco i vapori emessi dagli umori e l'impatto delle emozioni; l'imbroglio umano, che solitamente è la spiegazione verso cui propendono le persone poco suggestionabili e chi è cauto nel formulare giudizi; infine, l'intervento di un demone o dell'ombra di un defunto o ancora un miracolo. Chi ammette i miracoli, sottolinea Cardano, deve ammettere necessariamente anche l'esistenza dei demoni e delle apparizioni dei morti, proprio perché, pur riconoscendo che la causa di un evento può essere sovrannaturale, sulla base di quanto si vede, si sente e in generale si esperisce non è possibile determinare se si tratti degli uni o degli altri⁴⁶.

Si tratta, in ogni caso, di una questione divisiva che investe tanto gli individui quanto le scuole di pensiero: riuscire a percepire un demone o l'ombra di un morto sembra dipendere da una capacità del singolo (*peculiaris vis*), non si sa se di origine naturale o celeste, per cui alcuni li vedono e altri no, certuni li odono e cert'altri no, taluni li percepiscono con chiarezza e tal'altri per niente; per questa ragione i fedeli di tutte le religioni, ad eccezione dei Sadducei, sono concordi con i seguaci della filosofia platonica e con gli stoici nel sostenere l'esistenza dei demoni, delle anime dei trapassati e dei miracoli, mentre aristotelici ed epicurei la negano. Dunque, dato che la complessità del problema può indurre facilmente all'errore – un errore che potrebbe risultare rovinoso se si considera la delicatezza del tema e quanto dipende da esso –

⁴⁵ Cardano, *De rerum varietate*, cit., OO, III, p. 317b: «Verum difficultatis causa est, quod eiusdem possunt effectus assignari varia principia: scilicet daemones, seu mortui natura, coeli quaedam propria vis, ac techna. Ecce auditur strepitus in domo, potest esse mus, felis, ericius, aut quod tigna subsidant blatta; rursus daemon, aut umbra alicuius affinis. Potest et esse aliquis qui conficta machina strepitum illum efficiat. Potest et vis quaedam coeli hoc efficere, aut commoto aëre violentius aut sensibus, ut nihil extra teipsum exaudiatur. Similiter et in luminibus, et spectris, ac sacrificiis».

⁴⁶ Ivi, p. 318a: «Nam omnia haec pro eodem habenda sunt, quod qui horum unum negant, omnia negant; qui admittunt, etiam omnia admittunt».

Cardano preferisce addentrarsi con cautela nella riflessione, facendo innanzitutto riferimento alle posizioni delle due principali correnti filosofiche, quella platonica e quella peripatetica.

2.2 Sostenitori e detrattori dell'esistenza dei demoni

Pur sostenendo l'esistenza dei demoni, in verità né Platone né i suoi seguaci provarono a dimostrarla tramite argomentazioni razionali (*rationes*) «dal momento che nessuna dimostrazione poteva essere addotta e in verità gli argomenti basati sulla probabilità rendevano più debole quel principio che si fondava sull'esperienza»⁴⁷. Le due vie d'accesso alla conoscenza sono l'esperienza sensibile da un lato e la riflessione intellettuale dall'altro, ma come non si cerca di spiegare cosa siano il fuoco o il cielo tramite dei ragionamenti e li si conosce invece tramite l'esperienza diretta, così, nel caso dei demoni, se non si è avuto un incontro in prima persona, ci si affida ai resoconti di coloro che sono degni di fiducia: la figura che ha introdotto i demoni nella filosofia platonica è senza dubbio Socrate, un uomo che pur di non affermare il falso ha preferito perdere la vita. L'impatto di Socrate e della testimonianza sul proprio demone è tale che non soltanto costituisce da solo la base (*unum fundamentum*) delle riflessioni di Platone e dei platonici, ma secondo Cardano è anche la ragione per cui Aristotele ha preferito mantenere il silenzio: «Per questo stesso motivo Aristotele si astenne del tutto da questa discussione. Se infatti avesse negato l'esistenza dei demoni, avrebbe dato l'impressione di opporsi a Socrate e di accusarlo di menzogna»⁴⁸. Essendo probabilmente sprovvisto di argomenti solidi che dimostrassero che i demoni sono solo fantasticherie, Aristotele preferisce evitare di trattare un tema che l'avrebbe messo non solo contro Socrate, ma anche contro le credenze religiose e le leggi della città, rischiando di essere a sua volta accusato di empietà.

⁴⁷ *Ibidem*: «Plato quidem non conatus est ostendere rationibus daemones esse, nec qui eum secuti sunt, quoniam nulla demonstratio adduci poterat: probabiles vero rationes illud fundamentum infirmius reddebant, quod experimento innititur».

⁴⁸ *Ibidem*: «Ob hanc eandem causam ferme Aristoteles ab hac disputatione abstinuit. Si enim negasset, videbatur Socrati adversari, illumque mendacii coargueret».

Benché la parola di Socrate sia certamente attendibile ed eserciti un peso non indifferente nel confronto tra le due posizioni, i suoi racconti si limitano a indicare che i demoni esistono, ma non quale sia la loro natura; l'incertezza dunque permane e dunque Cardano invita alla prudenza nell'affrontare la questione considerando tutti gli elementi del caso e dichiara l'approccio metodologico che vuole adottare:

Seguendo l'esempio di Aristotele, che nel primo libro della *Metafisica* comincia illustrando le opinioni degli autori favorevoli all'esistenza dei demoni e come li hanno rappresentati, si esamini, anche qualora non esistano, cosa siano i demoni basandoci sulle posizioni dei suddetti autori. Poi quali argomenti si debbano adottare e quali esperimenti al di sopra di ogni sospetto bisogna compiere, poiché, come detto, tanti elementi vi si oppongano; infine, a quali testimoni si debba credere. Qualora infatti non credessimo a nessuno (caso raro), non potremmo ritenere vero nessuno degli accadimenti dell'antichità, né gli eventi che si sono compiuti in nostra assenza, e che quindi non abbiamo potuto vedere con i nostri occhi. Se invece dovessimo credere a tutti, incorreremmo in contrastanti assurdità⁴⁹.

Prima di cimentarsi nella ricostruzione delle teorie di coloro che sostengono l'esistenza dei demoni, Cardano desidera chiarire quali sono le motivazioni che spingono le diverse fazioni ad appoggiare o contestare che queste entità esistano – e, di conseguenza, che l'anima umana possa sopravvivere separata dal corpo. Nel fare ciò, l'autore dipinge un quadro carico di pessimismo antropologico, in cui risulta evidente come ai suoi occhi più che la ricerca della verità siano la vanità e il potere a guidare i sacerdoti o i filosofi delle principali scuole di pensiero. Tra coloro che sostengono, senza particolari prove a loro favore, che i demoni esistano, vi sono le religioni, i platonici e gli stoici: i capi religiosi sposano questa visione perché consente loro di diffondere la paura per tutto ciò che dicono trascendere la natura e andare contro la percezione dei sensi; i platonici desiderano sia dare l'impressione «di essere superiori agli altri, di conoscere in qualche

⁴⁹ Ivi, p. 318b: «Atque Aristotelis exemplo in primo Primae Philosophiae, qui opinionem ponentium ideas prius explicat, qualesque statuerunt, daemones, etiam si non sint, quales esse ab his, qui eos ponunt, existimantur. Deinde quas rationes assumere oporteat, quaeque experimenta suspitione carentia, cum (ut dictum sit) tot obstant; et demum quibus credendum sit testimoniis. Nam si nullis prorsus, inusitatum est, nec quicquam rerum antiquarum aut absentium, quas non viderimus, credere licebit».

modo ciò che altri ignorano e di avere un miglior modo di vivere»⁵⁰, sia confidare nella sopravvivenza dell'anima come un palliativo che attenui il peso delle avversità che incessantemente si abbattono sugli uomini – non diversamente dagli alchimisti, dalle vecchie e da coloro che vivono una vita misera e che si illudono invano; gli stoici venerano Socrate e dunque si aggrappano a quanto ha raccontato, oltre a ritenere che l'animo umano sia più risoluto e quindi maggiormente legato al perseguimento della virtù se ne viene riconosciuta la natura divina. E nonostante questa varietà di motivazioni,

hanno tuttavia questo in comune: tutti ritengono di trasmettere delle verità imprescindibili. Eppure, coloro che negano l'esistenza dei demoni non si comportano in maniera meno ambiziosa di quelli che la sostengono, poiché, qualunque azione compiano, vogliono dare l'impressione di essere guidati unicamente dalla virtù e non dalla speranza che gli uomini credano che loro amino la verità più di ogni altra cosa⁵¹.

Conclusa questa premessa, l'attenzione di Cardano passa a descrivere le posizioni dei difensori della realtà dei demoni, teorie che – come anticipato nel precedente capitolo – possono essere divise in tre sottogruppi in base alle opinioni espresse su tre punti fondamentali, ovvero l'immortalità dei demoni, la loro condotta morale e le loro effettive capacità. Michele Psello rappresenta la visione di coloro che ritengono che i demoni siano immortali, malvagi e privi di un reale potere; il padre di Cardano, Fazio, sostiene che siano mortali, alcuni buoni e altri maligni, ma potenti; la terza concezione è quella dei platonici, che credono che i demoni siano immortali, che abbiano un rapporto personale con gli uomini, che possano essere o probi o cattivi e siano senz'altro potenti. A questa breve schematizzazione segue una lunga sezione in cui Cardano riporta nel dettaglio le teorie di ciascun gruppo.

⁵⁰ *Ibidem*: «Platonici, ut aliis praestantiores viderentur, et quodammodo scire quae alii nesciant, ac consuetudinem habere meliorem».

⁵¹ *Ibidem*: «Omnibus autem his commune est, ut verissima se tradere existiment. At qui daemones negant, non minus ambitiose, quam qui illos esse affirmant, se gerunt. Ut scilicet quicquid agant, gratia virtutis solum, non spe aliqua ducti, agere videantur. Et ut veritatem diligere maxime homines eos credant».

Cardano riporta come nel suo *De operatione daemonum*⁵² Psello descriva i demoni come degli spiriti eterni (*mentes perpetuae*) provvisti di un corpo sensibile, tanto che possono provare dolore e bruciare. Si dividono in sei categorie a seconda del loro habitat e delle loro caratteristiche e presentano anche diversi gradi di malvagità: nella zona più elevata del cielo si trovano i demoni di fuoco, detti Leliureon, meno nocivi e meno inclini al peccato; seguono i demoni dell'aria, che hanno contatti con gli uomini e sono d'indole peggiore rispetto ai demoni di fuoco, pur agendo talvolta per espiare le proprie colpe, come gli esseri umani; terzi sono i demoni terreni, che condividono con gli uomini la terra e vivono secondo dei cattivi costumi; i demoni acquatici abitano mari e fiumi e sono i responsabili delle tempeste e delle insidie che attentano alla vita dei naviganti; quelli sotterranei vivono nei pozzi e nelle caverne, tendendo trappole a chi scava; infine, i peggiori tra tutti sono i Lucifughi, in grado di trasmettere malattie agghiaccianti.

Tutti questi demoni hanno in comune il fatto che si nutrono o di aria o di fluidi assorbendoli come delle spugne e non attraverso la bocca; inoltre odiano tutti Dio e si oppongono agli esseri umani. Particolarmente pericolosi per gli uomini sono i demoni lucifughi, i sotterranei e gli acquatici, che presentano un corpo più fisico, materiale, tanto da poter essere toccati e rilasciare una sorta di escrementi; per questa ragione sono in grado di arrecare danno al corpo degli esseri umani, mentre i demoni terreni e quelli aerei sono più pericolosi per l'anima, giacché la inducono a commettere crimini e scelleratezze⁵³. A nessuno di loro è permesso accedere al cielo della Luna e infatti popolano in gran numero il mondo sublunare, in particolare i luoghi dove non sono presenti uomini.

A seconda della classe d'appartenenza cambia il modo di rapportarsi con gli esseri umani: i Lucifughi e i sotterranei ricercano il calore che non possono attingere dal fuoco o dal sole e cercano di ottenerlo impossessandosi dei corpi non solo umani, ma anche animali: penetrando nel corpo, corrompono gli spiriti cerebrali e guidano le azioni compiute, benché i posseduti dai Lucifughi appaiano in realtà a malapena senzienti. Al contrario, i demoni delle classi più elevate suggeriscono allo spirito degli

⁵² Per il contenuto effettivo del testo di Psello, si rimanda all'edizione italiana de *Le opere dei demoni*, a cura di P. Pizzari, Palermo, Sellerio 1989.

⁵³ Cardano, *De rerum varietate*, cit., OO, III, p. 319a: «Qui ergo sub aquis et terra latitant, lucifugique corpora hominum laedunt, et in discrimen adducunt. Terreni vero, aërique in flagitia animas hominum impellunt».

uomini immagini voluttuose senza emettere alcun suono, come un bisbiglio nell'orecchio di cui si senta solo il soffio; queste immagini vengono trasmesse all'animo umano attraverso le *species*, replicate proprio dagli stessi demoni come fa l'aria con le forme, i colori e altri elementi dell'oggetto visto. Benché talvolta non si capisca con facilità se un uomo è posseduto da un demone o è solo soggetto ad uno squilibrio degli umori, se la vittima ha delle visioni profetiche, anticipa quanto accadrà in futuro o dimostra di conoscere lingue che prima ignorava, la cosa è certamente opera di un demone.

Nonostante le differenze tra una classe e l'altra, in generale Psello sostiene che, pur non avendo un proprio sesso o addirittura una loro lingua, i demoni si manifestino sotto numerosissime vesti grazie ad un corpo di natura aerea, che permette loro di mutare forma come le nuvole quando soffia il vento:

Mutano di colore a seconda delle affezioni del proprio animo, come fanno anche gli uomini, ma con migliori risultati, poiché i loro corpi obbediscono di più all'anima. Eppure tutto svanisce rapidamente per via della mobilità e della tenuità del corpo; infatti il loro corpo è fatto d'aria o di aria unita a una piccola quantità di umore⁵⁴.

Anche sull'abilità di modificare il proprio corpo influisce la tipologia di appartenenza, per cui i demoni di fuoco e aerei cambiano spesso forma e imitano fin nel minimo dettaglio ciò che vogliono rappresentare, i Lucifughi e i sotterranei mantengono lo stesso aspetto per più tempo e non sono in grado di riprodurre delle imitazioni perfette, mentre i demoni acquatici e quelli terreni sono una via di mezzo rispetto alle altre classi. Eppure, la varietà non è data solo dalla ripartizione tipologica: i demoni si distinguono gli uni dagli altri esattamente come gli esseri umani si distinguono dagli altri animali, per cui vi è una grande differenza in termini di senno (*prudentia*) e saggezza (*sapientia*) tanto che si possono incontrare demoni estremamente sapienti e che conoscono gli

⁵⁴ Ivi, p. 319b: «Coloremque iuxta sui animi affectus mutant, velut et homines, sed longe melius, ut qui corpus animae obedientius habeant. Omnia tamen celeriter dilabuntur, ob corporis mobilitatem, tenuitatemque. Aër enim aut modicus cum eo humor, corpus eorum».

avvenimenti futuri oppure demoni che riescono a malapena a comprendere ciò che hanno davanti.

In generale, nonostante i casi di possessione e i molti aneddoti terrificanti, i demoni sono in realtà timidi per natura, sono spaventati dalle minacce più assurde e per allontanare eventuali pericoli solitamente lanciano dei sassi che però non colpiscono mai il bersaglio; Cardano commenta questa particolarità notando che in realtà si tratta di una tattica volta più a spaventare che a colpire, visto che i sassi non hanno una reale forza impressa nel lancio, ma sembrano quasi venire trasportati dal vento: infatti i demoni sono troppo deboli e timorosi per ferire e solo se provocati si attivano in risposta in base alle loro capacità. Il resoconto della posizione di Psello si conclude con un'ulteriore descrizione dei demoni dell'aria, che, oltre a essere superbi, cauti e ingannatori, possono essere facilmente evocati per mezzo di una bacinella piena d'acqua, in cui entrano e attraverso cui rispondono alle domande dell'evocatore. E Cardano, dopo aver sostenuto nel *De subtilitate* di non aver mai avuto niente a che fare con i demoni, non si fa problemi a puntualizzare che anche lui ne ha spesso evocati con lo stesso meccanismo, ma invece di utilizzare una bacinella ha preferito una brocca di vetro.

Della posizione di Fazio Cardano riportata nel *De rerum varietate* si è già detto nel capitolo precedente, così come del patto con un demone etereo che pare durò per quasi trent'anni. In questa sede è però interessante sottolineare come Fazio sia l'unico a sostenere, attraverso quanto rivelatogli dal suo famigliaio, che i demoni siano mortali e che non conoscano il destino della loro anima dopo la morte; in questo modo la teoria espressa dal padre si contrappone in un certo modo alle premesse del discorso di Girolamo, che aveva invece legato l'esistenza dei demoni al tema dell'immortalità dell'anima: la sopravvivenza dell'anima sarebbe dovuta risultare dalla possibilità che a un corpo fisico subentrasse un involucro di diversa composizione, come appunto il corpo aereo o fluido dei demoni, per evitare che l'anima si disperdesse abbandonando la propria unità. Sostenendo invece che anche i demoni vadano incontro allo stesso destino degli uomini, il problema della sussistenza dell'anima in assenza di un corpo – sia esso fisico oppure composto di aria o di etere – resta così irrisolto.

Segue la sezione dedicata ai platonici, corrente che Cardano in un primo momento identifica principalmente con Plotino, Porfirio e Giamblico, salvo poi riconoscere una tradizione più ampia ed antica riguardante i demoni, una teoria che nasce con Ermete Trismegisto e prosegue attraverso l'interpretazione del profeta Bitys⁵⁵, viene poi recuperata dai Greci, in particolare con Socrate e Platone, ed accresciuta dagli stessi Plotino, Porfirio e Giamblico, oltre a Proclo, sino ad arrivare ai tempi di Cardano tramite le opere di Ficino. La posizione adottata dai platonici prevede che i demoni siano eterni e nella scala quadripartita degli enti sono i più vicini agli dèi, mentre gli eroi⁵⁶ occupano un livello intermedio tra gli uomini e gli stessi demoni:

Così stabiliscono una sequenza ininterrotta di quattro classi: dèi, demoni, eroi e uomini; tutti hanno un corpo e una mente e la mente è per tutti immortale. Però gli dèi hanno un corpo celeste, mentre gli altri un corpo elementale. Come gli uomini, alcuni demoni e alcuni eroi sono buoni, altri sono malvagi. I demoni buoni assistono anche gli uomini, li indirizzano alle opere buone e li proteggono dai demoni disonesti e malvagi⁵⁷.

A questa ripartizione basilare può subentrare una più complessa suddivisione delle classi, che prevede tra eroi e anime umane la presenza di principati e principi, mentre i sistemi più articolati descrivono una ripartizione di nove livelli, da cui sono escluse le anime:

⁵⁵ Bitys/Bitide è indicato come profeta e interprete della dottrina di Ermete Trismegisto, che tramandò la via teurgica di elevazione alle sfere universali scritta in caratteri geroglifici nel tempio di Sais, in Egitto. È citato da Giamblico nel *De mysteriis Aegyptiorum* (VIII 267, 15 – 268, 2 e X 293, 2-3), che Cardano legge nella traduzione latina di Marsilio Ficino (cfr. Giamblico, *I misteri egiziani*, a cura di A. R. Sodano, Milano, Bompiani 2013, p. 305 e p. 337). Ringrazio Sebastiano Sitta per avermi segnalato la presenza di Bitys – indicato come Bitos – nel *Commentario alla lettera Omega* di Zosimo di Panopoli (cfr. Zosimo di Panopoli, *Visioni e risvegli: Sulla virtù, Commentario alla lettera Omega, Il primo libro del Computo finale, L'electrum e lo specchio*, a cura di A. Tonelli, Milano, Rizzoli 2004, p. 155).

⁵⁶ L'introduzione degli eroi come anime intermedie tra gli uomini e i demoni si può ricondurre al trattato *Su eroi e demoni* del filosofo stoico Posidonio di Apamea (ca. 135 a.C. – 50 a.C.), le cui teorie ebbero una forte eco anche in ambienti d'ispirazione platonica.

⁵⁷ Cardano, *De rerum varietate*, cit., OO, III, p. 320b: «sic ut quatuor continuo ordine statuant, Deos, daemonas, heroas, et homines: omnesque cum corpore et mente; mentem quoque omnium immortalem. Sed Deos quidem corpore coelesti, reliquos elementari. Daemonum vero et heroum, ut hominum, bonos quosdam, quosdam malos. Daemones bonos assistere etiam in hominibus, et illos dirigere ad opera bona: tuerique eos ab improbis malisque daemonibus».

Il primo è Dio, che dà tutto a tutti; poi vi sono gli dèi secondi, incorporei, che coincidono con le idee, e che danno qualcosa a tutti; seguono le anime dei corpi celesti, che hanno un corpo immortale, poi gli arcangeli e gli angeli, e poi i demoni, che amministrano le entità inferiori, come gli angeli e gli arcangeli amministrano quelle superiori. Seguono gli eroi, poi i principati e infine i principi⁵⁸.

Al di là dei due gradini più elevati, ovvero Dio e gli dèi secondi, tutte queste realtà sono visibili all'occhio umano, se desiderano mostrarsi; in particolare, il ruolo di guida per gli uomini sembra essere ripartito tra gli eroi, i demoni e delle divinità tutelari (*genii*), più nobili ed eccellenti dei demoni visto come dimostra il celebre aneddoto raccontato da Porfirio sullo spirito guida di Plotino, a cui fu annunciato di essere particolarmente fortunato perché in possesso di un *genius* (in greco *théos*) e non di un demone⁵⁹. Tuttavia, secondo i platonici solo i demoni buoni – e si intende demoni in senso lato, comprendendo anche gli eroi, i principati e i principi – si rivelano agli uomini, mentre quelli malvagi preferiscono assumere le sembianze di altre creature e ingannare gli esseri umani; grazie alla purezza della propria mente, i demoni buoni possono congiungersi alle sostanze più elevate senza alcuna intermediazione, mentre i malvagi e le anime impure preoccupandosi maggiormente delle faccende terrene hanno una presa più salda su di esse e spesso inducono il corpo umano a copulare con loro.

E poiché il simile richiama il simile, gli dèi, gli angeli e le entità orientate verso il piano incorporeo si accontentano di sacrifici puri e di offerte della mente, i demoni e le realtà massimamente intrise di materia desiderano le immolazioni di animali, mentre le entità mediane si sentono onorate con incenso e altre libagioni – per cui, in maniera molto pragmatica, Cardano suggerisce di cimentarsi in tutti i generi di offerte, per non scontentare qualcuno⁶⁰. Attraverso l'offerta e in particolare per mezzo del sacrificio di animali, poiché l'anima dell'animale ucciso funge da medium è possibile interrogare i

⁵⁸ *Ibidem*: «Primus est Deus, qui omnibus omnia dat; inde dii secundi incorporei, qui et ideae, qui omnibus aliquid dant; inde animae corporum coelestium, quae corpus habent immortale; post Archangeli, inde Angeli; post daemones, qui sunt ministri inferiorum, ut Archangeli et Angeli superiorum; post heroës, inde principatus, et principes».

⁵⁹ Porfirio, *La vita di Plotino e l'ordine dei suoi scritti*, in Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Faggini, Milano, Bompiani 2004, pp. 19-21.

⁶⁰ Cardano, *De rerum varietate*, cit., OO, III, p. 321a: «Ut igitur omnibus satisfaciamus, omni sacrificiorum genere utendum est».

demoni, che però possono predire solo avvenimenti di poco conto perché sono troppo ancorati alla materialità per conoscere fatti di rilievo.

I platonici ritengono inoltre che ciascun uomo abbia ricevuto un proprio demone, attribuito da un principio generale (*universum*) quando l'anima discende nel corpo: questo demone lega l'anima al corpo, la custodisce e istruisce, guidandola nelle azioni fino a che l'uomo non sceglie un certo dio invece del demone guardiano; allora il demone guardiano esegue le istruzioni divine e, obbedendo al dio, agisce in sintonia con esso e prepara, educa e protegge l'anima, come si può notare dal terrore che coglie chi si azzarda a parlare in maniera sconsiderata dei demoni e degli dèi a loro superiori. Vi sono anche dei demoni malvagi che tentano di impedire agli uomini di intrattenere dei rapporti sia con i demoni probi sia con gli dèi, ma il demone custode rimane una guida sicura, pronto ad assistere il suo protetto e saldo nel cammino.

A ricordare il ruolo cruciale svolto dalla figura di Socrate, viene riportata una parte del resoconto socratico contenuto nel *Teagete*, dialogo probabilmente spurio, che Cardano cita nella traduzione di Ficino; sempre dalle opere di Ficino Cardano attinge per ricostruire la natura del demone di Socrate e accennare a come i demoni, legati in qualche modo all'influenza di un pianeta, spingano i loro protetti in determinate direzioni⁶¹. Ad esempio, la guida di Socrate è definita come uno dei demoni maggiori (*principalis*), igneo e saturnino: con igneo si intende un demone etereo, che occupa le sfere più elevate e per questo spinge alla contemplazione, mentre Saturno ha come sua caratteristica quella di dissuadere da certe azioni, come l'esperienza raccontata da Socrate conferma; i demoni afferenti a Giove sollecitano la prudenza, quelli connessi a Marte il coraggio e via dicendo.

Benché prima avesse riportato che, secondo i platonici, tutti – dagli uomini agli dèi – posseggono un'anima immortale, Cardano ora sottolinea che solo i demoni eterei, quelli aerei e i più nobili sono effettivamente immortali, mentre i demoni legati agli altri elementi sono destinati a morire, pur vivendo una vita estremamente lunga. I demoni rivestono inoltre un ruolo mediano:

⁶¹ Si veda M. J. B. Allen, *Marsilio Ficino, Socrates and the daimonic voice of conscience*, in *Vivens Homo. Rivista teologica fiorentina*, 5/2 (1994), pp. 312-313 e p. 316.

Il loro intero genere è intermedio tra gli dèi e gli uomini. Come ci arrecano i favori degli dèi, così riportano a quelli le nostre preghiere e le nostre buone azioni. Ve ne sono alcuni che è come se fossero nati assieme a noi, mentre altri sono quasi degli estranei: questi non sono altro che anime umane che vagano per la regione degli elementi⁶².

Nonostante a ogni uomo sia attribuito un demone custode, sono pochissimi coloro che se ne rendono conto, mentre la maggior parte degli esseri umani o è troppo assorbita dagli impegni della comunità (*negotia civilia*) o presenta un atteggiamento da selvaggio e dunque non si accorge della guida che ha ricevuto in dono. Se prima i demoni erano in grado di compiere prodigi, con l'arrivo di Cristo il loro potere è stato fortemente limitato; segue dunque, nel resoconto cardaniano, una descrizione della pratica teurgica della *telestiké*, finalizzata alla preparazione di statue in grado di accogliere in loro i demoni, un modo, secondo quanto attribuito a Ermete Trismegisto, estremamente efficace per convincere gli scettici dell'effettiva esistenza delle entità demoniche. Come gli uomini possono accedere ai reami più elevati tramite la contemplazione, così i demoni maligni possono essere invitati nel corpo umano come conseguenza di pensieri impuri o negativi, che possono scaturire da azioni malvagie o dall'influenza della bile nera.

Tornando al caso di Socrate, è evidente che il suo demone non coincidesse con la *mens*, sia perché si presentava come una sorta di voce sia perché lo assisteva unicamente dissuadendolo dal compiere determinate azioni, mentre la mente si occupa anche dell'aspetto volitivo della scelta. Come regola generale, «è noto che i demoni adattino la propria natura alle anime che assistono e che conducono nei corpi»⁶³, per cui Socrate, come il proprio demone, era per natura saturnino; può però capitare che un uomo o si appoggi all'aiuto di altri demoni diversi dal proprio oppure subisca uno

⁶² Cardano, *De rerum varietate*, cit., OO, III, p. 321b: «Universum vero genus medium esse inter deos et homines. Ut deorum quidem beneficia ad nos deferant, nostras autem preces, et opera bona vicissim ad illos. Esse autem quosdam, quasi nobis congenitos et naturales; alios quasi peregrinos, qui nihil aliud sunt quam animae humanae vagantes per elementorum regionem».

⁶³ Ivi, p. 322a: «Accommodatam vero naturam, daemonis assidentis animae cui assidet et quam deduxit in corpora, palam est».

sconvolgimento della vita tale da condurre un'esistenza completamente diversa dalla natura del proprio custode.

Per quanto riguarda la generazione dei demoni, Cardano ricorda che Platone li ritiene figli degli dèi, benché sia difficile spiegare con esattezza in che modo essi vengano generati. Ad ogni modo, i demoni sono intelligenti, dotati di buona memoria e di una straordinaria assennatezza e sono anche al corrente dei pensieri degli uomini: amano coloro che conducono una vita onesta e compiono buone azioni, mentre sono temibili nemici dei malvagi. Il loro animo è comunque soggetto ad affanni e tormenti, mentre la leggerezza del loro corpo fa sì che possano muoversi liberamente tra il mondo degli uomini e le sfere celesti, dove sono resi partecipi delle opinioni degli dèi e delle loro decisioni – così come fanno delle faccende umane. Appoggiano i loro protetti in ciò in cui eccellono, ad esempio nella preveggenza, nella purezza, nella riproduzione, nella moderazione o nel lavoro, e sono in grado di riportare gli uomini che commettono azioni delittuose alle azioni probe. La loro conoscenza del futuro è parziale, ma ciò che sanno lo conoscono con certezza, in particolare ciò che avverrà a breve termine, e trasmettono queste informazioni solo alle anime pure o che hanno subito un processo di purificazione.

Accanto a questi demoni benevoli che guidano gli uomini, vi sono dei demoni malvagi che insinuano negli uomini passioni riprovevoli: il desiderio di ricchezze, i piaceri proibiti, le menzogne, gli inganni, le uccisioni e altre simili occupazioni. Questi cacodemoni vogliono infatti sembrare degli dèi e per questo fanno sfoggio di prodigi e di sortilegi nella speranza di venire adorati. Come ricordato nel caso dei sacrifici animali, questi demoni sono maggiormente legati alla materia, come accade anche con le anime di coloro che sono deceduti per morte violenta e che sono quindi attratti dai corpi, mentre i demoni buoni si curano maggiormente delle anime. E questa è, per Cardano, l'opinione dei platonici sul tema.

2.3 Testimonianze ed argomentazioni

Fedele al programma illustrato all'inizio del capitolo XCIII, Cardano conclude il sunto delle posizioni che illustrano la natura dei demoni e comincia la rassegna delle

esperienze vissute (*experientia*) e delle argomentazioni filosofiche (*rationes*) a cui ci si può appellare per affrontare con successo il problema dei demoni. Per quanto riguarda l'esperienza, Cardano sottolinea che non ci si può limitare esclusivamente a quanto percepito in prima persona, una soluzione drastica che ridurrebbe in maniera eccessiva le prove esaminabili; dovendosi affidare alla testimonianza altrui, tuttavia, è bene valutare con attenzione l'attendibilità della fonte a cui si presta orecchio. In questa sede, quindi, Cardano traccia quel profilo del testimone perfetto esposto precedentemente (si rimanda alle pp. 50-52), in cui ritiene che le informazioni più affidabili derivino da uomini che non sono né troppo onesti né troppo improbi, né troppo felici né troppo miseri – descrizione che Cardano ritiene gli calzò a pennello, e che rafforza ulteriormente l'immagine di uomo franco e veritiero che vuole trasmettere di sé.

Una volta stabiliti chi debbano essere i testimoni da prediligere per giungere a conclusioni vere, Cardano ricorda le uniche due vie percorribili in materia di demoni e traccia una scala di attendibilità a seconda del senso attraverso cui queste entità vengono percepite:

E a sostegno dell'opinione sui demoni vi sono due elementi: le apparizioni e la ragione. Le apparizioni avvengono per mezzo di tutti i sensi: le più certe sono quelle viste, poi vengono quelle che sono percepite tramite il tatto, poi quelle udite; le apparizioni percepite con l'olfatto sono le più ingannevoli, mentre quelle sentite col gusto possono a mala pena essere considerate⁶⁴.

Coerente con quanto espresso nel libro XVIII del *De subtilitate*, in cui, citando Averroè e il movimento degli spiriti animali, aveva sostenuto che fosse più comune percepire realtà non effettivamente presenti con l'udito o l'olfatto piuttosto che con la vista, anche in questo luogo Cardano rimarca come le apparizioni visive siano le più affidabili perché è più difficile che siano prodotte da suggestioni o squilibri immaginativi; vedere davanti a sé un demone è un segno più concreto della sua effettiva presenza rispetto ad udirne la voce o, ancor meno sicuro, sentirne l'odore.

⁶⁴ Cardano, *De rerum varietate*, cit., OO, III, p. 323a: «Quae igitur opinionem daemonum astruunt, duo sunt: spectra et ratio. Spectra vero secundum omnes sensus fiunt: certissima quae videntur, deinde quae tactu percipiuntur, post quae auditu; ab odoratu autem leviora sunt, a gustu vix fidem ullam accipere possumus».

Segue una lunga sezione in cui Cardano riporta una serie di racconti di apparizioni sovrannaturali, tra cui il già ricordato aneddoto trasmesso dalla madre dell'autore, numerosi brani tratti dall'*Historia gentis Scotorum* (1527) dello storico Ettore Boezio ed estratti da fonti tardoantiche, come le *Res gestae* di Ammiano Marcellino. Accanto alle *historiae mirae* vengono riportati anche una serie di esperimenti di evocazione di angeli, demoni e spiriti attuati attraverso l'impiego di coppe di cristallo e di formule rituali – e tra coloro che si cimentano in queste cerimonie vi è anche Giuseppe Nigro, già ricordato nel *De subtilitate*.

Giunto infine a trattare degli argomenti razionali (*rationes*) che possono aiutare a dirimere la questione, Cardano premette che «l'ideale sono le dimostrazioni ricavate dalle esperienze»⁶⁵ e che all'interno delle *rationes* rientrano anche i miracoli, le divinazioni e le visioni degli spiriti a cui si è assistito. Bisogna sempre tenere a mente che una larga parte delle storie che riguardano i demoni sono in realtà false e vengono tramandate da impostori che godono nel diffondere delle vere e proprie *fabulae confictae*; eppure vi sono anche dei casi di apparizioni vere, da cui si può partire per costruire una riflessione. Tuttavia, in questo contesto Cardano dichiara di non voler trattare delle cause che generano li oracoli, su cui hanno già scritto Aristotele e Teofrasto esaminando il caso della Pizia, e che sono da ricondurre in parte all'inganno dei sacerdoti e in parte alle esalazioni del terreno.

Come già ricordato nel *De subtilitate*, l'origine di molti eventi è incerta e può essere ricondotta a cause naturali come all'azione di un demone. L'esempio che Cardano produce è però alquanto singolare:

come quando qualcuno uccide un uomo o per un insulto di poco conto o nella speranza di rubargli una minima somma di denaro, subito dopo il delitto vedrai che l'assassino non è padrone di sé, non sa che cos'ha appena fatto né perché. E talvolta ho assistito a casi simili, tali che diresti che questi atti siano stati compiuti senz'altro da un demone malvagio⁶⁶.

⁶⁵ Ivi, p. 326a: «Rationes igitur ab experimentis sumptae, optimae sunt».

⁶⁶ Ivi, p. 326b: «Velut cum aliquis hominem occidit, vel ob levissimam iniuriam, vel ob pecuniae parvae spem: ubi post scelus videas hominem neque sui compotem, nec antequam fecerit, non cur fecerit. Quod ego aliquoties vidi, ut prorsus cacodaemone actos dicas».

Il caso di un raptus omicida o di una reazione sproporzionata che porta al delitto sembra poter essere imputabile all'influenza di un demone e ricorda quell'inciso contenuto nel libro XVIII del *De subtilitate* in cui Cardano riflette su quali siano le motivazioni e gli elementi che spingono un criminale ad agire in un determinato modo. Benché non ci siano espliciti riferimenti alle *adversae factiones* o alla tripartizione in demoni malvagi, luce chiara e *voluptas* discusse nel passo dell'opera gemella, la continuità tra i due brani è rafforzata dalla considerazione che segue, in cui Cardano ammette che anche gli uomini malvagi possono ricevere dei sogni premonitori che rivelino il futuro, come è accaduto a Lucio Cornelio Silla, a Lucio Calpurnio Bestia e all'imperatore Caligola; essendo dei sogni attendibili, non possono essere generati dagli umori, giacché i sogni veritieri provengono da una causa superiore, ma, poiché vengono offerti a uomini di indole malvagia, non è verisimile che siano inviati da Dio: dunque queste visioni devono essere riconducibili all'azione dei demoni, che permettono di conoscere il futuro anche a figure di dubbia disposizione morale – come ricordato nel *De subtilitate*. La vicinanza tra i due passi è inoltre consolidata dalla conclusione della riflessione, ove ancora una volta Cardano raffigura una lotta intestina interna all'uomo, che non riesce a padroneggiare completamente le proprie azioni né sa spiegarsi perché compia una scelta a discapito di un'altra:

Anche in noi stessi sentiamo al di là della ragione qualcosa che ci sospinge con forza, che lotta e che si oppone: sembra che talvolta il nostro animo sia in lotta con se stesso. Andrò, non andrò, non so assolutamente perché sarei andato e ancor meno ciò che mi trattiene⁶⁷.

Una prima argomentazione a favore dell'esistenza dei demoni si basa dunque su questa presenza sconosciuta che spinge gli uomini ad agire in una direzione che non sanno spiegare e di cui non sono in controllo. La seconda si riferisce invece al tema della generazione dei demoni, che Cardano affronta a partire da una riflessione sugli elementi e sui composti:

⁶⁷ *Ibidem*: «Sentimus quoque in nobis ipsis etiam praeter rationem aliquid impellens, pugnans, repugnansque: adeo ut nonnunquam animus noster secum bellum agere videatur. Ibo non ibo, nec scio prorsus cur sim iturus, multoque minus quid me detineat».

Inoltre i misti perfetti sono prodotti dal deposito degli elementi, ovvero la terra e l'acqua; infatti nei composti vi sono solo questi due elementi, come ho già dimostrato cento volte. Dunque che cosa proibisce che dall'essenza più pura degli elementi più sottili, ovvero dal vapore acqueo e dalla più tenue parte dell'aria, non siano generati certi misti perfettissimi e invisibili⁶⁸?

Come Dio ha dato vita a tutti gli animali che popolano la terra, così per sua volontà sono stati creati anche i demoni, che anzi precedono gli altri esseri viventi nella creazione perché sono composti da elementi più puri ed elevati: gli animali sono infatti un composto di acqua e terra, ma non di aria, che in quanto più leggera non rientra nel misto e viene semplicemente respirata – il fuoco, invece, è escluso dal computo degli elementi perché ritenuto da Cardano un prodotto del calore celeste e principio vitale, ma non un elemento a tutti gli effetti. L'unione dei due elementi che non partecipano alla generazione animale e che sono anche i più tenui e leggeri, ovvero l'aria e soprattutto l'etere (la sostanza più prossima al cielo, per sua natura né calda né fredda ed estremamente fine), secondo Cardano non può non generare qualcosa e quel qualcosa sono proprio i demoni. E infatti

Vediamo che quando due elementi diversi tra loro, qualunque essi siano, si congiungono, con il passare del tempo generano sempre un qualcosa di vivente, sia esso un animale, una pianta o qualcosa di metallico: e nel caso dei demoni il processo è ancora più veloce, perché sono più tenui gli elementi che si mescolano⁶⁹.

L'universo descritto da Cardano appare così basato su un principio di pienezza che prevede la presenza di anime e di vita in ogni luogo e in ogni spazio⁷⁰: non vi è alcun motivo di credere che Dio abbia creato uno spazio per poi lasciarlo disabitato, visto che

⁶⁸ *Ibidem*: «Praeterea ut dantur mixta perfecta ex hac fece elementorum, terra scilicet et aqua: nam solum haec duo elementa in mixtis esse, iam centies demonstravi. Quid ergo prohibet, ne rursus ex puriore substantia tenuiorum elementorum, scilicet vapore aquae et aeris subtiliore parte, mixta quaedam perfectissima atque invisibilia generentur?».

⁶⁹ Ivi, p. 327a: «Videmus enim quod cum duo diversa iunguntur qualiacumque sint temporis successu semper aliquid vivens generatur, aut animal, aut planta, aut metallicum aliquod; et eo celerius, quo tenuiora fuerint quae miscentur».

⁷⁰ Cfr. Baldi, *Spiriti, demoni e «arcana»*, cit., p. 219.

la terra brulica di vita, per cui è verisimile che la regione di confine tra aria ed etere sia abitata da demoni, pur non sapendo esattamente in che modo essi vivano lì.

Altra ragione per sostenere che essi esistano e che risiedano in una zona intermedia tra il mondo sublunare e Dio è data dal loro ruolo di intermediari tra i due mondi, che si rispecchia anche nella loro collocazione: vi è chi si prende cura degli altri, come l'intelletto divino, e vi sono coloro che sono i beneficiari di queste cure, cioè gli uomini, gli animali, le piante e gli elementi; per questa ragione vi deve essere qualcuno che tanto è oggetto di cura quanto è in grado di provvedere ad altri e questa funzione è attribuita ai demoni, i quali si occupano del creato e, congiunti a un corpo e discesi dal cielo, possono fare le veci delle potenze superiori sulla terra, osservando le faccende umane senza essere visti.

D'altra parte, anche chi nega l'esistenza dei demoni adduce a sua volta delle argomentazioni razionali e in particolare gli aristotelici e gli epicurei muovono diverse obiezioni a quanto appena esposto: ad esempio, ponendo il caso che i demoni esistano davvero, dovrebbero possedere anche un corpo le cui membra siano adeguate all'anima demonica, ma, poiché i corpi sono composti da elementi, essi dovrebbero essere visibili. Effettivamente, ammette Cardano, la questione della corporeità dei demoni resta da indagare ulteriormente perché in realtà non sembrano presentare una grande forza (*vis*) corporea in quanto dotati di un corpo aereo: sono in grado di modificare il proprio corpo, benché lo facciano malvolentieri, e la loro *vis* sembra risiedere più nella sembianza (*species*) adottata che non nella cosa stessa.

Un'altra critica sottolinea come, se si prendono per buone le numerose apparizioni e i tanti eventi attribuiti ai demoni, si dovrebbe dedurre che questi si presentino in una folta schiera e la terra dovrebbe essere ricolma di spiriti, demoni e anime dei morti; poiché invece non è così, evidentemente i demoni non esistono. Questa obiezione, che era stata sostenuta dallo stesso Cardano all'interno del libro XIX del *De subtilitate*, dopo la sua professione di aristotelismo, viene rigettata ricordando che in realtà i demoni non sono gli unici responsabili di apparizioni, che queste possono essere dovute a una molteplicità di cause naturali, dagli umori alle esalazioni del terreno all'autosuggestione. Vi sono anche casi in cui fattori esterni si uniscono ad una certa

predisposizione di chi assiste ad eventi apparentemente soprannaturali, come nel caso delle apparizioni delle anime dei defunti nei pressi delle sepolture:

D'altronde, specie per chi non lo ignora, è naturale anche vedere, di notte, in campagna, i morti intorno alle tombe, soprattutto quelli trucidati, che non siano stati sepolti in fosse troppo profonde, e quelli che in vita furono spietati. Infatti, quando il cadavere è ancora fresco e umido, emette costantemente un vapore, in proporzione alla sua grandezza, che riproduce l'immagine dell'uomo. Perciò, dopo aver cremato i corpi, ed averli composti nell'urna, non si assiste più a nulla di simile⁷¹.

All'elemento oggettivo dei vapori esalati si aggiunge la propensione dell'animo del viaggiatore notturno, che ha maggiori possibilità di riconoscere queste apparizioni se è consapevole di camminare vicino a dei tumuli e se per sua indole è incline a credere all'esistenza degli spettri. Questa varietà di fattori che sottostanno a manifestazioni apparentemente soprannaturali non esclude che i demoni esistano e siano responsabili di alcune di queste epifanie; anzi, è assai raro che essi compaiano al cospetto degli esseri umani, visto che amano la regione dove sono generati, ovvero il confine tra aria ed etere, per cui le loro visite sulla terra sono inconsuete come è inconsueto incontrare un uomo sulla cima di un monte o in fondo al mare.

Un altro argomento di riflessione da valutare è quello che prevede, secondo quanto esposto da Cardano in apertura del capitolo, che esistenza dei demoni e immortalità dell'anima vadano di pari passo, visto che comportano entrambe la possibilità per la mente di rivestirsi di un corpo aereo. A questa visione sono state contrapposte una serie di critiche che si fondano, prevalentemente, sull'impossibilità di conciliare la materialità con l'elemento incorruttibile: in particolare, se i demoni fossero incorporei non dovrebbero essere percepibili, mentre se possedessero un corpo celeste e immortale, la loro *mens* non dovrebbe poter essere immersa nella materia; l'alternativa

⁷¹ Cardano, *De rerum varietate*, cit., OO, III, p. 328a: «Caeterum, mortuos circa sepulchra videri in agris, et maxime iugulatos, nec profundius defossos, quique in vita fuerint atroces, per noctem et praecipue ab his qui hoc non ignorarint, naturale prorsus est: cum humidum corpus hominis ac recens, vaporem pro magnitudine sua constantem emittat, qui hominis refert effigiem. Unde olim concrematis corporibus, et in urna conditis, nihil tale videbatur».

è che posseggano un corpo perennemente mortale, che però è un'ipotesi contraddittoria, o che la loro anima a una certa età dismetta il vecchio corpo mortale per indossarne uno nuovo, scelta assurda perché rinuncerebbero a una sede materiale per una dimora dello stesso genere. Oppure, come prescrive la religione, sono eterni e privi di corpo, o ancora posseggono un corpo e sono dunque mortali. Cardano delinea così l'intricata maglia di osservazioni e repliche alla questione, ma si limita a sconfessare il primo punto dichiarando che niente proibisce che degli esseri incorporei vengano percepiti, dal momento che muovono l'aria con lo splendore e la luce (*lux et lumen*), facendo intendere che questa sia la soluzione più solida.

Un'altra obiezione verte sul fatto che i demoni, qualora esistessero, sarebbero o ostili o benevoli nei confronti degli uomini. Nel primo caso arrecherebbero danno a molti, cosa che non accade nemmeno a coloro che ne negano apertamente l'esistenza; sebbene alcuni ritengano che non possano nuocere a nessuno perché dotati di un corpo troppo esile e debole per colpire gli uomini, per altri non è una spiegazione sostenibile visto che ci sono alternative alla mera forza bruta per attaccare i propri nemici, come provocarne l'annegamento o far cadere una tegola sul capo degli ignari – sotterfugi che i demoni sono certamente in grado di mettere in atto, considerato che hanno sufficiente potere da interagire con il mondo fisico. Nel caso in cui, invece, i demoni fossero amichevoli nei confronti degli uomini, eventualità avversata tanto dalla religione, quanto dai seguaci di Platone e da Psello, resta il fatto che nessuno sembra essere aiutato dalle loro azioni o dai loro consigli, nessuno si arricchisce o ottiene onori e dunque solo un pazzo sosterrrebbe questa ipotesi.

A questa riflessione Cardano replica in maniera estremamente violenta, non solo contro chi crede che la dimostrazione dell'esistenza dei demoni possa basarsi sulla loro libertà d'azione nonostante siano, come ogni creatura, sottoposti al potere di Dio, ma anche contro quelli che, come i platonici, attribuiscono effettivamente ai demoni capacità smisurate e li adorano come nuovi idoli:

La medicina, la filosofia, la geometria, la stampa, i macchinari, le attività umane e tutto ciò che è eccellente tra gli uomini è frutto della scoperta umana. Coloro che sono dediti agli studi, ingegnosi, dotati di buona memoria, diligenti e sostenuti dal favore divino, furono questi gli inventori delle arti: non le insegnarono né la Pizia,

la donna con il pitone, né l'oracolo di Dodona. [...] né i platonici sono più dotti dei peripatetici, ma incostanti, inutili, vani e gonfi di superbia e di fandonie. In verità non riescono neanche ad essere pii, che era la sola cosa in cui potevano sperare⁷².

Mentre Platone non era mai incappato in un simile errore, Plotino, Porfirio, Giamblico e l'intera «setta» platonica, irricoscente e sgradita a Dio, ha preferito adorare dei demoni sconosciuti e attribuire loro quanto spettava al Creatore, il vero artefice di tutte le cose (*cunctorum auctor*): qualora i demoni esistano e si interessino delle faccende umane, tutto questo accade secondo il giudizio divino. E in base al loro rapporto con la divinità si distinguono da un lato i demoni buoni, che servono unicamente l'Altissimo e non cercano di sostituirsi a lui nell'interazione con gli uomini, dall'altro i demoni malvagi, che non hanno alcun potere e che non bisogna adorare né temere poiché sono, appunto, innocui e sottostanno alla legge di Dio; quello che i demoni sono in grado di fare è solo ciò che Dio permette loro di fare. Inoltre, Dio pone in primo luogo le leggi naturali e desidera preservarle, per cui bisogna ricordare che i demoni non possono assurgere a cause universali né hanno la facoltà di punire le anime secondo il proprio volere.

Dopo un breve *excursus* sulle preghiere e su alcuni casi di martirio, Cardano offre infine la propria risposta al quesito sull'esistenza dei demoni:

Posti tutti questi argomenti sulla bilancia, è difficile rimanere del parere che gli animi dei demoni e dei morti siano stati dispersi qua e là: ciò che invece si accorda con l'esperienza, con lo stato delle cose e con l'inclinazione naturale è la convinzione che essi senza dubbio esistano⁷³.

⁷² Ivi, p. 328b: «Medicina, Philosophia, geometria, typi, machinae, humana industria, et quicquid inter homines praeclarum est, inventa sunt. Studiosi, ingeniosi, memores, diligentes, et quibus divino munere datum, artium fuere inventores: non Pythia, aut Dodonaeus, vel mulier pythonem habens, haec docuere. [...] nec Platonici doctiores Peripateticis, sed inconstantes, inutilis, vani, soloque fastu ac fabulis tumidi. Quin etiam quod solum sperari poterat ut pii essent, defuit».

⁷³ Ivi, p. 329b: «Omnibus igitur ad trutinam diligenter redactis, censendum est rationibus difficile esse tueri, daemonum ac mortuorum animos hinc inde dispersos esse: quod tamen experimento, et ordini rerum, et naturali inclinationi convenit, est ut illos haud dubie esse credamus».

2.4 I demoni nel loro rapporto con gli uomini

Nonostante la conclusione, il capitolo prosegue fornendo una serie di esempi, tratti da fonti classiche, in cui la morte di uomini illustri, in particolare personaggi o assai probi o estremamente malvagi, è stata anticipata da apparizioni demoniche, come accadde a Bruto e a Marco Antonio. Cardano sottolinea poi come la religione cristiana si accordi molto spesso con le esperienze riportate. L'indagine che vuole condurre in questo contesto, tuttavia, non è teologica, ma riguarda la scienza naturale: torna dunque ad elencare una serie di caratteristiche attribuibili ai demoni e che chiariscono maggiormente la loro natura.

In particolare, non sembrano essere in grado di trasportare pesi e di imprimere un gran movimento sugli oggetti, e in effetti sono maggiormente operativi sul piano dell'apparenza, come dimostra la loro abitudine a simulare immagini, suoni e odori: la leggerezza che caratterizza le loro manifestazioni fa sì che vengano più facilmente percepiti dai bambini, dai dormienti e da chi ha dei sensi delicati e quindi più adatti a percepire questi movimenti rapidi e tenui. Inoltre, non pare riescano ad apportare un aiuto sostanziale a chi lo richiede, visto che nulla di degno è stato ottenuto grazie a loro, ma bisogna anche ricordare che sui demoni è stato scritto molto, ma poco che meriti attenzione, essendo per lo più mere sciocchezze (*nugae*). Vi sono poi diversi nodi non sempre facilmente risolvibili, ovvero come si riesca a sentire il suono delle loro parole senza però udirne la voce, mentre si sa che appaiono più frequentemente ai moribondi perché l'animo di questi si allontana dal mondo dei vivi e si avvicina maggiormente alla zona intermedia in cui si trovano sia gli spiriti dei defunti sia gli stessi demoni; le loro apparizioni sono inoltre maggiormente diffuse nelle regioni deserte, nelle città mal governate, nelle case disabitate e nei pressi dei cimiteri e delle zone colpite da catastrofi, oltre a poter anche essere invocati – e solitamente rispondono alla chiamata. E ancora, non hanno alcun potere né sui corpi né sulle anime degli uomini, ma unicamente su se stessi.

Altro elemento su cui Cardano si sofferma è la differenza conoscitiva che caratterizza i demoni rispetto agli uomini. Infatti, i demoni pensano e comprendono diversamente dagli esseri umani, poiché, se vi è un elemento mediano tra due estremi opposti, questo dovrà essere distinto e dall'uno e dall'altro: come si è già detto trattando

della regione propria dei demoni, essi rivestono un ruolo di mediazione tra gli uomini e gli intelletti superiori e, per questa ragione, conoscono diversamente sia dagli uni sia dagli altri⁷⁴. Mentre gli esseri umani conoscono attraverso i sensi e per mezzo della conoscenza discorsiva, i demoni, poiché sono strutturati in maniera radicalmente differente, presentano una modalità conoscitiva che è più nobile di quella umana e supera di gran lunga la ragione; quale sia questa modalità, agli uomini non è dato saperlo. Il rapporto tra i demoni e gli umani è simile al rapporto che può intercorrere tra uomini e animali: Cardano paragona la distanza di capacità e di conoscenza dei due ordini ad una donna anziana che insegna a un uccello a parlare il linguaggio umano, ma il volatile non apprende realmente la lingua, si limita semplicemente a ripetere per consuetudine determinati suoni che gli sono stati insegnati senza conoscerne il significato.

Altre considerazioni sui demoni possono essere tratte dalla teologia e corrispondono alle opinioni già esposte da Psello, ovvero che i demoni possono mutare a loro piacimento il proprio corpo, sentono sia il dolore fisico sia quello emotivo (*tristitia*), sono paurosi e possono essere facilmente feriti. Sono organizzati secondo una gerarchia e coloro che posseggono un corpo solido – ovvero i demoni delle classi inferiori, come i Lucifughi e i sotterranei – sono mortali; l'unico legame che può intercorrere tra loro e gli esseri umani è caratterizzato dalla violenza e dal fastidio.

Per quel che concerne, invece, la conoscenza del futuro e la divinazione, Cardano sottolinea che il solo a conoscere perfettamente ciò che accadrà è Dio, mentre i demoni ne sono al corrente solo in parte – gli uomini, al contrario, hanno una conoscenza veramente minima. Ritornando brevemente sulla già accennata questione oracolare, Cardano si scaglia ancora una volta contro la corruzione dei sacerdoti e denuncia, seguendo le orme di Plutarco, come gli oracoli in realtà abbiano perso la loro efficacia e rendano responsi più dannosi che utili; in particolare, dalla venuta di Cristo il loro potere si è affievolito e oramai forniscono solo informazioni incomplete e inutilizzabili⁷⁵.

⁷⁴ Ivi, p. 330b: «Sed daemones sunt medii inter supremos intellectus et homines: homines autem diverso modo cognoscunt ab intellectu supermo: igitur daemones cognoscunt alio modo, quam homines et potestates coelorum».

⁷⁵ Cfr. G. Giglioni, *Voci della Sibilla e voci della natura: divinazione oracolare in Girolamo Cardano*, in *Bruniana & Campanelliana*, 11/2 (2005), pp. 365-387.

Segue una sezione dedicata al genio personale di Giulio Cesare, un demone nobilissimo e potente, legato al Sole, a Marte e a Venere, che lo guidò nelle grandi battaglie e conquiste: analizzando i modi in cui questo custode aiutò Cesare nelle sue gesta, Cardano ritorna sul tema del potere che è proprio ai demoni e ribadisce che è solo grazie alla concessione divina che le altre entità possono qualcosa. In particolare, sono tre le grandi potenze che dipendono direttamente da Dio, ovvero la natura, i demoni e l'animo: queste agiscono secondo i propri principî e non sono vincolate ad altro che alla propria indole e al Creatore. La vera forza dei demoni risiede nel loro sapere, nella conoscenza (anche se parziale) del futuro, nelle illusioni che sanno creare e nei patti che sanno stringere: le loro illusioni si basano su delle storture sensoriali, per cui coloro che fanno abitualmente affidamento sui loro consigli hanno una visione fallace e distorta della realtà.

Il caso di Cesare viene nuovamente considerato alla luce del fatto che gli uomini che si affidano eccessivamente ai demoni rischiano di farsi guidare da una smodata cupidigia, compiono azioni nefande e, facendosi trascinare dalle promesse illusorie, finiscono per morire in modi orribili. Così accadde sia a Cesare sia a Socrate: riprendendo soprattutto l'immagine trasmessa nella *Pharsalia* di Lucano, Cesare viene dipinto come un traditore della patria, un uomo che ha sacrificato tutto, compreso il bene comune, per seguire i propri desideri sregolati; d'altro canto anche Socrate – precedentemente citato come uomo onesto e virtuoso – è andato incontro a morte violenta proprio perché si è rimesso totalmente alla guida di questo demone che ha fatto leva sul suo desiderio di apparire divino tra gli uomini⁷⁶, tanto da convincere Socrate a non tentare nemmeno di salvarsi la vita durante il processo. I demoni che non seguono il volere divino, in effetti, sono caratterizzati da questo desiderio di sostituirsi al Creatore e farsi adorare; così fanno leva sul desiderio di gloria e di riconoscimento di quegli uomini simili a loro, come Socrate e Cesare, che in maniera più o meno esplicita aspirano ad occupare una posizione di preminenza, sia essa legata alla sfera politico-militare o a quella intellettuale. Questi due casi dimostrano come i demoni custodi, la

⁷⁶ Cardano, *De rerum varietate*, cit., OO, III, p. 335a: «Fuit autem Socrates gloriae cupidissimus, tametsi maxime hoc dissimulaverit, quod optime ab Aristotele animadversum est».

cui indole è simile a quella del loro protetto, possano in realtà trascinare l'uomo a loro assegnato verso la più grande rovina.

Ricapitolando quanto espresso sino a questo punto, Cardano fa ancora una volta notare che, pur possedendo un potere estremamente limitato, che si traduce per lo più in suggestioni e trasmissione d'immagini durante il sonno, i demoni, specie se potenti – come nel caso di Cesare e di Socrate –, sono da considerare con estrema attenzione perché possono portare disgrazie e condurre alla morte in maniera indiretta, facendo leva sulle debolezze umane, di cui nessuno è privo. Si possono consultare per conoscere il futuro, pur sapendo che le predizioni sul futuro che offriranno mescoleranno il vero con il falso. Sarà quindi necessaria una cernita per comprenderne il vero significato. Tuttavia, non tutti i demoni sono malvagi: vi sono quei demoni buoni che adempiono alla loro funzione di messaggeri di Dio, di mediatori tra gli uomini e gli intelletti superiori. Per questo Cardano si sente legittimato a dichiarare di non conoscere alcun demone o genio che lo assista, ma piuttosto di dovere solo e unicamente a Dio tutti i moniti ricevuti in sogno e tutti gli eventi lieti della sua vita.

Nell'indicare le differenze essenziali tra uomini e demoni, Cardano ripropone più volte metafore legate al mondo animale: come gli uomini si interrogano sui demoni e mettono in dubbio la loro esistenza, così anche i pesci potrebbero ugualmente arrovellarsi sull'esistenza o meno di queste strane entità, chiamate esseri umani, che abitano nella sfera superiore e che occasionalmente sembra facciano la loro comparsa in acqua, benché ci si possa basare solo sulla testimonianza di qualche sogliola. Allo stesso modo, riflettendo sul desiderio connaturato ai demoni di farsi adorare come dèi dagli uomini e sulla loro tendenza a peccare, Cardano sostiene che il giudizio umano sul loro conto sia necessariamente limitato perché la differenza tra le due nature è incommensurabile e non permette una conoscenza piena da parte degli esseri umani: è stolto sottolineare le differenze tra i mortali e non prendere in considerazione quelle tra mortali ed esseri superiori. Gli uomini, dunque, sanno sui demoni tanto quanto i cani o i cavalli sanno sugli uomini:

E non stupirti, Lettore, se l'uomo, per quanto sia istruito, non può conoscere il demone più di quanto il cane conosca l'uomo. Il cane sa dell'uomo che esiste, mangia, beve, cammina, dorme: non altro. Non sa neanche perché faccia tutte

queste cose; ne conosce, inoltre, l'aspetto. Lo stesso accade all'uomo riguardo ai demoni. Ma, obietterai, l'uomo ha una mente, contrariamente al cane. Tuttavia, la distanza che separa la mente del demone da quella dell'uomo è maggiore della differenza che passa tra la mente dell'uomo e il senso del cane. Infatti, man mano che si ascende, le distanze si fanno sempre più grandi. Ad esempio, i numeri 3, 6, 12 stanno tra loro nello stesso rapporto: ma la differenza tra 12 e 6 è maggiore di quella tra 6 e 3. Similmente, tra il cielo della Luna e quello di Mercurio c'è uno spazio più grande che tra la terra e il cielo della Luna. E così via, per le altre sfere celesti. Salendo, poi, verso la mente suprema, che è infinita, bisogna che gli intervalli aumentino sempre, e senza paragone⁷⁷.

Come nel libro XX del *De subtilitate*, torna il riferimento alla gerarchia delle menti, che comporta non solo diversi gradi di perfezione dell'intellezione, ma anche una certa incomunicabilità tra una sfera e l'altra, che impedisce ai livelli più bassi di comprendere in maniera appropriata quelli più elevati, ma non solo. Vi sono dei casi in cui sembra che anche gli intelletti superiori non giungano a una comprensione piena dei livelli inferiori: nel capitolo XX del *De secretis*, in cui Cardano nega che gli incantesimi contengano in loro della *vis* magica, si ipotizza che i demoni non comprendano le singole lingue inventate dagli uomini, frutto di un costrutto sociale, allo stesso modo in cui gli uomini non intendono l'organizzazione delle formiche; in ogni caso, pur non riuscendo a capire le parole, i demoni capiscono la mente umana perché intendono il concetto espresso nel pensiero, non l'articolazione del suono⁷⁸.

Il capitolo giunge così al termine con il racconto riportato da Fazio sul suo incontro con il folletto, che Cardano commenta sostenendo che non solo suo padre non era solito mentire, ma quanto riferito si accorda con quanto evidenziato nel corso della trattazione: non vi sono dubbi che i demoni esistano. Dopo averne spiegato anche la

⁷⁷ *Ibidem*: «Ne mireris Lector, non plus (ut dixi) potest homo de daemone cognoscere quantumvis doceatur, quam canis de homine. Cognoscit canis quod homo est, quod comedit, bibit, ambulat, dormit, non ultra: nec etiam cuius causa id agat; cognoscit et formam: ita homo de daemonibus. At dices, homo mentem habet, canis non habet. Sed mens daemonis longe plus distat opere a mente hominis, quam hominis mens a canis sensu. Nam ubi ascenderis, spatia distantiae semper fiunt maiora. Vides in numeris 3. 6. 12. sunt in eadem proportione: maius est discrimen 12. a 6. quam 6. a 3. Et ita a coelo lunae ad coelum Mercurii maius est spatium, quam a terra ad lunae coelo. Et ita de aliis orbibus coelestibus. Ita cum ascendimus ad supremam mentem, cum illa sit infinita, necesse est ut spatia distantiae semper et absque comparatione augeantur»; tr. it., cit., p. 100 (con modifiche).

⁷⁸ Cfr. Cardano, *De secretis*, cit., OO, II, p. 548b.

natura, Cardano conclude che sarebbe empio da parte sua non credere all'esistenza dei demoni, benché alcuni – e il riferimento è con ogni probabilità a Pomponazzi e al suo *De incantationibus* – non condividano questa convinzione.

3. *De subtilitate* e *De rerum varietate* a confronto

Come anticipato in apertura, le due enciclopedie cardaniane nascono da un progetto comune e presentano svariati elementi di continuità, a cominciare dall'ispirazione onirica, passando poi per l'impianto di entrambi i volumi e arrivando alla loro ricezione, tra successo editoriale e censure. Ciononostante, quanto esposto fino ad ora mostra nelle due opere un approccio sensibilmente diverso nel trattare del tema dei demoni, che si traduce anche in conclusioni non allineate tra loro. Considerato che il capitolo XCIII del *De rerum varietate* è stato scritto nel dicembre del 1553, come indica Cardano all'interno dello stesso testo, e il *De subtilitate* è stato ampliato e rivisto tra il 1550 e il 1560, è difficile sostenere che le differenze siano imputabili a uno sviluppo teorico o a un mutamento di sensibilità.

Se si considera nel dettaglio il contenuto dei testi analizzati, si possono notare alcuni punti di convergenza, ma ciò che risalta maggiormente sono le differenze: il libro XIX del *De subtilitate* è composto in gran parte di racconti e aneddoti, tratto tipico degli scritti cardaniani e presente anche nel *De rerum varietate*, ma non con la stessa pervasività mostrata nel libro sui demoni. Gli elementi teorici sono rintracciabili nella sezione dedicata all'esperienza paterna con il proprio demone e nella parte conclusiva del libro, in cui Cardano afferma di non riconoscere l'esistenza dei demoni in quanto esponente della filosofia aristotelica. Degli spunti più illuminanti sono offerti nei libri attigui, in particolare nel libro XVIII, dove il passo che sembra aprire uno spiraglio sulle effettive considerazioni cardaniane è quell'inciso dedicato ai tre principî interni a ciascun essere umano, tra cui si annoverano anche i demoni malvagi.

Al contrario, il capitolo XCIII del *De rerum varietate* presenta una riflessione molto più ampia e articolata, in cui Cardano non solo presenta le principali opinioni dei sostenitori e dei detrattori dell'esistenza dei demoni, ma si dilunga in una serie di considerazioni filosofiche concernenti la corporeità dei demoni, i loro effettivi poteri, il

loro rapporto con gli uomini e il loro ruolo mediano tra il mondo sublunare e le sfere più elevate – non a caso, il capitolo XCIII è lungo tre volte tanto il suo equivalente nel *De subtilitate*. Benché non sia sempre facile distinguere il pensiero di Cardano dalle riflessioni di terzi che vengono riportate, non vi sono dubbi che l'autore sostenga l'esistenza dei demoni, supportata tanto dai sensi quanto dalle dimostrazioni razionali: insomma, una conclusione antitetica rispetto a quanto dichiarato nel libro XIX. Gli elementi di continuità – come il richiamo al padre Fazio, la subordinazione del potere dei demoni al volere divino, la nota sulla scala graduale degli intelletti e l'inquietante presenza di un fattore interno all'animo umano, ma non controllabile – evidenziano dei nuclei tematici rilevanti per Cardano, ma non sono sufficienti a preservare un'unità tra i due testi.

Che le due opere presentino delle differenze di trattazione è riconosciuto dal loro stesso autore ed è motivato dal fatto che, pur facendo parte di un progetto comune, i due volumi vogliono rispondere ad esigenze distinte: nel *De subtilitate*, riferisce Cardano, sono offerte le dimostrazioni di numerosi fenomeni, mentre nel *De rerum varietate* si offre un ampio assortimento di effetti senza soffermarsi sulla loro origine⁷⁹. All'inizio del capitolo C del *De rerum varietate*, dedicato alle ragioni che hanno spinto Cardano a scrivere il libro, è detto inoltre che nel testo non è contenuta un'analisi di Dio e degli intelletti superiori (presente invece nel *De subtilitate*) perché «non sono parte dell'universo, ma di qualcosa di più eccellente e divino»⁸⁰. In realtà, la differenza delineata da Cardano sembra andare, per quel che concerne i demoni, nella direzione contraria a quella che ci si potrebbe aspettare: nel *De subtilitate*, che dovrebbe contenere secondo quanto detto la dimostrazione dei fenomeni trattati, la posizione di Cardano sui demoni rimane a lungo ambigua e non entra nel vivo della riflessione, mentre nel *De rerum varietate* non solo l'autore si espone maggiormente con la propria opinione, ma affronta anche dei nodi teorici che scavano nel profondo delle apparizioni demoniche, senza soffermarsi alla semplice manifestazione. Benché sia interessante notare che quanto espresso nel capitolo C indichi che i demoni, in quanto rappresentanti il livello più basso della scala degli enti superiori e deputati

⁷⁹ Cardano, *De libris propriis*, cit., pp. 197-198; OO, I, p. 71b.

⁸⁰ Cardano, *De rerum varietate*, cit., OO, III, p. 348a: «Neque enim de Deo, aut aliis intellectibus coelestibus hic tractare expedit, quod non sint partes universi, sed aliquid melius atque divinius».

all'interazione con gli esseri umani, rientrano nella trattazione dei fenomeni del mondo sublunare, al contrario degli intelletti superiori, le parole di Cardano non gettano luce sulle ragioni della diversa direzione presa nei due testi.

L'impressione che sui demoni Cardano sia stato più cauto nel *De subtilitate* e si sia preso maggiori libertà nel *De rerum varietate* è rafforzata dalle richieste di correzione avanzate dagli inquisitori al tempo del processo: entrambe le opere, come già detto, finirono nel mirino dell'Inquisizione, ma i passi del *De subtilitate* che suscitavano la reazione ecclesiastica furono quelli riguardanti la mortalità dell'anima e il libero arbitrio, oltre ai pericolosi accostamenti tra religione cristiana e musulmana⁸¹; nel *De rerum varietate*, invece, i luoghi in odore di eresia erano molteplici e comprendevano anche la trattazione dei demoni sviluppata nel capitolo XCIII, trattazione che nell'indice espurgatorio redatto da Giovanni Maria Guanzelli nel 1603 fu definita ricolma di superstizioni e contraria alla fede cattolica⁸². Va inoltre ricordato che entrambe le opere ebbero un notevole successo in ambiente protestante⁸³, come testimoniato dalla traduzione in tedesco del *De rerum varietate*, da cui attinge anche il medico olandese Johann Wier per trattare della questione dei demoni e della stregoneria nel suo *De praestigiis daemonum, et incantationibus ac veneficiis* (1563).

Potendo unicamente avanzare delle ipotesi sulla base di quanto esposto sin qui, l'impressione è che la trattazione dei demoni nel *De subtilitate* sia influenzata da un maggiore allineamento all'aristotelismo, che vien talaltro esplicitamente espresso in conclusione al libro XIX: nonostante le evidenti libertà che Cardano si arroga rispetto alla tradizione peripatetica, prima fra tutti l'esclusione del fuoco dal computo degli elementi, l'intento dell'autore è quello di proseguire l'indagine filosofica della natura sulla scia dell'opera di Aristotele⁸⁴. Sebbene non ci sia certo una deferenza da parte di Cardano nei confronti dei testi aristotelici, è ipotizzabile che sulla questione dei demoni la scelta di mantenere un basso profilo nel libro XIX sia dovuto a un tentativo di restare

⁸¹ Valente, "Correzioni d'autore" e censure dell'opera di Cardano, cit., p. 448.

⁸² Ivi, p. 453.

⁸³ Sul legame tra Cardano e la confessione protestante, si veda I. Maclean, *Cardano and his Publishers 1534-1663*, in id., *Learning and the market place*, Leiden, Brill 2009, pp. 131-161 (pubblicato anche in *Girolamo Cardano: Philosoph, Naturforscher, Arzt*, a cura di E. Kessler, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag 1994, pp. 309-338).

⁸⁴ Maclean, *The interpretation of natural signs*, cit., p. 236.

all'interno di una precisa tradizione filosofica; d'altra parte, in altri passi dello stesso *De subtilitate*, ad esempio nel libro XVIII, lo spazio per la riflessione sui demoni non viene negato e nel *De rerum varietate* non solo Cardano rigetta alcune delle obiezioni aristoteliche che lui stesso aveva appoggiato nel libro XIX, ma si dimostra maggiormente influenzato dalla filosofia di stampo platonico.

CAPITOLO TERZO

LA SAPIENZA ILLUSORIA: INGANNO DEMONICO E INGANNO UMANO

L'ampia riflessione contenuta nel capitolo XCIII del *De rerum varietate* restituisce un'immagine maggiormente definita del pensiero di Cardano sui demoni: in sintesi, i demoni sono considerati delle entità immortali, generate dall'unione degli elementi più leggeri, aria ed etere, e abitano la regione di confine tra il mondo sublunare e il cielo della Luna; presentano una gerarchia determinata, ovvero sono distinti a seconda del loro grado di nobiltà, da cui sembra dipendere anche la natura del loro corpo (prevalentemente aereo o etereo) e l'influenza che possono esercitare sulle creature inferiori. Interagiscono in diversi modi con gli esseri umani, rispondendo ad esempio alle invocazioni o guidando i singoli individui nelle vesti di custodi, benché il loro potere sia in verità subordinato a quello divino e non si estenda sulla realtà materiale.

Sia che i demoni ubbidiscano a Dio o che tentino di convincere gli uomini ad adorarli al posto del Creatore, la centralità dell'apparenza rimane un elemento fondante della loro natura: i loro corpi sono tenui e possono dunque assumere una grande varietà di forme. Inoltre, non potendo agire sul piano fisico, la loro forza consiste nel suscitare nell'animo umano percezioni di oggetti non presenti. L'apparenza si lega inevitabilmente all'illusorietà, non solo dell'aspetto assunto o delle visioni stimulate, ma anche delle conoscenze che i demoni condividono se interrogati: gli eventi futuri sono noti in maniera solo parziale – poiché la conoscenza piena è solo di Dio –, per cui i responsi forniti mescolano sempre la verità alla menzogna. Affidarsi completamente alle parole di un demone non è una scelta raccomandabile, nemmeno quando si presenta come guida e custode, poiché la sua influenza porta sul lungo periodo a perdere la cognizione della realtà e farsi trascinare verso una fine rovinosa, come dimostra l'esempio del demone di Socrate.

Proprio il caso socratico offre uno spunto interessante per indagare la dinamica interna alla coppia formata da demone personale e filosofo: il confronto tra la vicenda di Socrate e l'esperienza di Cardano è favorito dall'appartenenza al medesimo gruppo

di “prescelti”, esplicitamente riconosciuta dall’autore del *De vita propria*¹. Nello stesso tempo, le accuse che Cardano rivolge a Socrate permettono di approfondire la natura del sapere umano, di metterlo in relazione con quello demonico e di tratteggiare, in contrapposizione al cattivo esempio socratico, ciò che Cardano ritiene essere il vero ruolo del filosofo, che lui in primo luogo desidera ricoprire.

1. L’inganno socratico secondo Cardano

1.1 *Socrate e il suo demone*

La figura di Socrate era rimasta centrale attraverso i secoli all’interno della corrente platonica – come dimostrano il *De deo Socratis* di Apuleio di Madaura e il *De genio Socratis* di Plutarco di Cheronea, entrambi dedicati all’indagine sulla natura del *daimon* socratico² –, ma divenne protagonista di un rinnovato interesse nel corso del XV secolo grazie alla circolazione delle traduzioni latine delle opere platoniche, interesse che aveva dato vita a numerose e varie interpretazioni sul suo conto³. Il modo in cui Cardano si accosta alla vita e all’opera di Socrate sembra tracciare un confronto personale con il pensatore greco⁴. I parallelismi tra la vita di Socrate e quella di Cardano sono indicati da quest’ultimo con chiarezza in diverse occasioni: sicuramente l’esperienza condivisa della guida di uno spirito è uno degli elementi alla base della somiglianza tra i due, ma non è l’unica vicenda biografica che li unisce. Ad esempio, nel dialogo *Carcer*, scritto tra il 1570 e il 1571, in cui Cardano riflette sulla prigionia che è costretto a subire – sono gli anni del processo per eresia –, Socrate è citato tra i grandi uomini che, come Cardano, sono stati accusati ingiustamente e perseguitati proprio da coloro per cui si

¹ Cardano, *Le livre de ma vie*, cit., p. 311; OO, I, p. 44a.

² Cfr. Finamore, *Plutarch and Apuleius on Socrates’ daimonion*, in *The Neoplatonic Socrates*, cit., pp. 36-50.

³ Si veda J. Hankins, *Socrates in the Italian Renaissance*, in *A companion to Socrates*, a cura di S. Ahbel-Rappe e R. Kamtekar, Oxford, Blackwell 2006, pp. 337-352.

⁴ Sulla polemica cardaniana contro Socrate si veda A. Ingegno, *Aspetti della polemica antisocratica*, in id., *Saggio sulla filosofia di Cardano*, Firenze, La Nuova Italia 1980, pp. 134-183; M. Valente, *Per una storia dei rapporti tra retorica e politica nel Cinquecento: Socrate e Cardano*, in *Socrate in Occidente*, a cura di E. Lojacono, Firenze, Le Monnier 2004, pp. 189-199.

erano prodigati intellettualmente⁵. In apertura al capitolo dedicato allo spirito custode nel *De vita propria*, è inoltre ricordato come solo Socrate e Cardano, tra coloro che hanno beneficiato dell'aiuto sovranaturale, non furono felici.

Nonostante queste affinità, il giudizio di Cardano su Socrate sembra oscillare tra il riconoscimento di un comportamento virtuoso e la condanna per non aver fatto della ricerca della verità la sua missione di vita. Già nel capitolo XCIII del *De rerum varietate* erano emerse due facce dello stesso individuo: da un lato, a Socrate è riconosciuta un'integrità morale tale da fargli preferire la morte alle menzogne e sulla sua testimonianza fuor di dubbio si appoggia la posizione dei platonici sul tema dei demoni; dall'altro, lo smodato desiderio di ritagliarsi un ruolo di spicco in Atene, presentandosi come la massima autorità intellettuale del suo tempo, ha spinto Socrate a farsi ammaliare dalle lusinghe del suo demone, fino a rinunciare a preservare la propria vita. Si tratterebbe dunque di un demone malvagio, la cui natura punta all'illusione e che è mosso, come il suo protetto, dal desiderio di farsi adorare dagli uomini, visto che i demoni aiutano le anime a loro affini.

Le due opere in cui Cardano esprime le critiche più aspre nei confronti di Socrate sono il *De Socratis studio* e l'*Antigorgias*, entrambe pubblicate a Basilea nel 1566. In particolare, il primo testo si apre con un'ampia premessa in cui l'autore appare consapevole dei rischi che corre nell'accusare una figura che è stata elevata a padre fondatore della filosofia e a cui sono stati attribuiti i comportamenti virtuosi del vero sapiente; proprio per ridimensionare quest'aura di santità che nel corso dei secoli ha ammantato Socrate, è necessario considerare chi fosse veramente quest'uomo, quale sia stato il suo contributo alla città di Atene, che insegnamenti abbia lasciato ai suoi discepoli. L'analisi proposta da Cardano mira proprio a ridare la giusta fama in base alle azioni compiute:

Fu un uomo, poté errare e questo è sufficiente. Fu un uomo, fu avvezzo all'inganno e anche questo è sufficiente. Fu un uomo, un greco infido, volubile, ambizioso,

⁵ G. Cardano, *Carcer*, a cura di M Baldi, G. Canziani e E. Di Rienzo, Firenze, Olschki 2014, p. 75. Cfr. E. Di Rienzo, *Filosofia e religione nel Carcer*, in *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, cit., p. 399; Cfr. L. Bianchi, *Autobiografia e morale nel Carcer cardaniano*, in id., *Naturalismo, scetticismo, politica*, cit., pp. 67-85.

mendace e questo deve essere sufficiente. Se lo accuso meritatamente, perché dovrei essere biasimato? E se lo accuso a torto, non rifiuto alcuna punizione, né commisurata né maggiore. Io non chiamo in giudizio Socrate, non scredito la sua fama: se fu probus questa accusa infondata accrescerà la sua reputazione; se fu malvagio, non gli spetta alcuna gloria, se non falsa, né qualcuno può lamentarsi che egli venga spogliato di ciò che non gli appartiene⁶.

Benché Cardano affermi di non voler citare in giudizio Socrate, poche righe dopo le accuse contro Socrate vengono ricapitolate come dei veri e propri capi d'imputazione:

Ma questi sono i capi d'accusa: che Socrate abbia nuociuto moltissimo al genere umano con i suoi insegnamenti e i suoi esempi; che Socrate con l'astuzia e non apertamente abbia dissuaso gli uomini dallo studio delle arti liberali; che la vita di Socrate non vada presa come esempio, perché piena di gloria vuota, di vane discussioni, di azioni inutili; che Socrate proclamò una guerra di sterminio tra tutte le persone colte; che gli emuli di Socrate e i suoi discepoli che si sono dedicati allo Stato risultarono pessimi⁷.

Nella condotta di Socrate incide anche un *alius animus*, ovvero proprio quel demone personale, definito dal suo protetto un dio. In questo contesto, Cardano è assai più cauto a giudicare la natura di questa supposta entità superiore rispetto al *De rerum varietate*: potrebbe infatti essere identificato con una disposizione d'animo (*affectus*) eccellente, come il desiderio di guadagnarsi una buona reputazione, o la brama d'amore o l'inclinazione alla pazienza; potrebbe dipendere in realtà da un certo posizionamento degli astri; oppure trarre origine da una causa incorporea, o generale oppure specifica

⁶ G. Cardano, *De Socratis studio*, in OO, I, p. 151a-b: «Homo fuit, errare potuit, hoc satis est. Homo fuit, fallere consuevit, hoc etiam satis est. Homo fuit, Graecus levis, inconstans, ambitiosus, mendax, et hoc satis esse debet. Si merito accuso, cur est quod reprehendar? Si immerito, nullam poenam neque Talionis neque maiorem recuso. Non ego Socratem in iudicium voco, non famae detraho, nam si probus fuit haec irrita accusatio illius famam augebit, si improbus non est illius ulla gloria, sed inanis gloria, nec queri quisquam debet alieno spoliari».

⁷ Ivi, p. 151b: «Capita autem accusationis haec sunt: Socratem mortalium generi plurimum his documentis atque exemplis obfuisse. Socratem callide non simpliciter homines a studiis liberalium artium dehortatum fuisse. Socratis vitam non pro exemplo habendam, sed plenam inani gloria, vanis concertationibus, actionibus inutilibus. Socratem omnibus eruditis bellum internecinum indixisse. Socratis imitatores, et discipulos qui in Republica versati sunt, pessimos evasisse».

del singolo, che opera nell'ombra; altrimenti, potrebbe essere un tassello dell'ordine legato al fato individuale di Socrate, un elemento che conduce l'uomo ad un fine prefissato senza dar conto del tragitto, come vengono guidati i cavalli attraverso il pantano e i dirupi⁸.

Quale che sia la provenienza di questo demone, però, il fulcro della questione è dato dal fatto che la natura di quest'entità si rispecchia nelle azioni compiute da Socrate:

Ma Socrate era guidato, come sosteneva lui stesso, dal demone che lo spingeva a compiere azioni nocive piuttosto che utili. Se pure non è cosa comune avere un demone, ciò aggiungeva molto all'autorità di ciò che diceva e che insegnava: così che fu di doppio vantaggio questa opinione su di lui presso il volgo, ma triplice se lo ebbe sul serio. Ma comunque fosse la faccenda, quel demone non fu un dio. Un dio è infatti causa di comportamenti onesti e di serenità, ma la vita di Socrate fu piena di scompigli, sciagure e fu completamente misera⁹.

Partendo dal presupposto che i demoni si legano a uomini con cui condividono l'inclinazione naturale, l'unico elemento che consente di comprendere se l'entità sovranaturale sia malvagia o votata al bene sono le azioni dell'uomo da essa guidato e il destino che lo attende: ancora una volta le dimostrazioni teoriche non sono in grado di provare la predisposizione morale dei custodi e l'unico banco di prova valido è l'esperienza.

Questa totale coincidenza tra moralità del demone e moralità dell'uomo comporta due conseguenze immediate: la prima è che i due casi opposti – una guida illuminata e benevola oppure un consigliere improbo e ingannevole – non sembrano presentare differenze strutturali e accompagnano il proprio essere umano secondo i

⁸ Ivi, p. 156a-b: «Falleris, seu enim Daemon ille quidam sit affectus excellens, velut gloriae, amoris, seu patientiae, seu sit astrorum constitutio huiusmodi; seu causa quaedam incorporea generalis seu propria, et adumbrata quae nos doceat; seu fati series proprii tanquam ex toto avulsa, non nisi in uno genere aut paucis quibusdam nos admonet, atque dirigit in aliis, ut ad finem institutum deducat, nos transversos agit, velut equum per coenum et abrupta».

⁹ Ivi, p. 156b: «Sed agebatur Daemone, ut ille dicebat, ad mala potius quam utilia impellente. Si modo Daemonem habere non res vulgaris est, multum addebat, ad auctoritatem eorum quae dicebat, atque docebat. Ut duplici emolumento esset, illi haec de eo opinio apud vulgus, triplici autem si vere habuit. Sed ut ut res fuerit, Daemon fuit non Deus ille. Deus enim bonorum, et tranquillitatis causa est, at vita Socratis plena fuit turbationibus, calamitatibus et plane misera».

medesimi schemi e le stesse modalità, venendo distinti solo dall'esito del loro operato¹⁰; la seconda è che, seguendo questa distinzione empirica, le somiglianze ricordate tra Cardano e Socrate rischiano di ritorcersi contro il primo dei due. Lo stesso Cardano ammette che, benché negli ultimi anni della sua vita sia riuscito a trovare la tranquillità, né lui né Socrate sono stati felici e l'esistenza di Cardano sembra essere maggiormente costellata di sciagure e tribolazioni rispetto a quella di Socrate. Nonostante ciò, Cardano richiama più volte nelle sue opere il fatto che il proprio demone sia o voce diretta della benevolenza divina o, in ogni caso, uno di quei demoni buoni che obbediscono al volere di Dio; al contrario, sia nel *De rerum varietate* sia nel *De Socratis studio*, il demone di Socrate è etichettato come potente, ma malvagio. La differenza tra i due è dunque da rintracciare nelle azioni compiute, che nel caso socratico non sono quel modello di virtù dipinto erroneamente dai posteri, tanto da definire la sua vita quasi un castigo per gli uomini:

Credo che Socrate sia stato inviato più per l'ostilità degli dèi che per il benessere degli uomini, e infatti quando gli dèi amano i popoli inviano loro dei buoni regnanti, non dei privati cittadini che incitano l'insurrezione da parte dell'infima plebaglia¹¹.

Per capire le ragioni di questo giudizio estremamente severo non resta che comprendere in quale contesto e con che intenti Cardano inserisce la critica alla figura di Socrate.

1.2 *Il sapere illusorio*

Come si intuisce dai capi d'accusa citati in precedenza, il fulcro delle critiche rivolte a Socrate ruota attorno alla visione politica e morale del personaggio, a cui viene contestato di aver fornito un modello di riferimento sbagliato per la comunità, come dimostrano la pochezza e il fallimento degli uomini a lui legati, come Alcibiade.

¹⁰ Ingegno, *Aspetti della polemica antisocratica*, cit., p. 160.

¹¹ Cardano, *De Socratis studio*, cit., OO, I, p. 158a: «Credo potius ob Deorum invidiam Socratem missum quam ob hominum salutem, namque cum Dii amant populos, reges mittunt bonos non privatos homines, et ex plebe infima qui seditionem excitent».

L'origine profonda dell'opposizione di Cardano a Socrate va rintracciata nella rimozione, da parte del pensatore greco, dell'inganno (*mendacium*) non solo all'interno delle dinamiche sociali e politiche, ma come elemento costitutivo della natura umana.

La visione antropologica proposta da Cardano è assai distante da quella maturata in contrapposizione alle considerazioni dei sofisti. Nel *De Socratis studio* viene analizzata la triplice natura dell'uomo, ovvero i tre principî da cui è costituito l'essere umano: in primo luogo, vi è la componente corporea, ovvero la struttura fisica data dall'insieme delle membra, degli organi e dei sensi, che è condivisa con gli altri animali ed è descritta come semplice, innocente (*fraudis expers*, priva d'inganno) e votata all'autopreservazione; il secondo principio è proprio unicamente dell'uomo e consiste nell'uso della ragione (*ratio*) e della reminiscenza. Questa peculiarità influisce anche sull'elemento fisico, come dimostrato dal fatto che gli esseri umani mantengono una posizione eretta e hanno sviluppato, grazie al pollice opponibile, un uso delle mani superiore a quello di qualsiasi altro animale con le proprie zampe: queste caratteristiche fisiche e mentali rendono l'uomo un animale estremamente assennato e abile (*animal prudentissimus*), oltre che adatto a ogni tipo di arte. Questa estrema versatilità dell'uomo fa sì che, in condizioni di privazione, emerga una tendenza all'inganno che trasforma un artigiano o un onesto cittadino in un ladro o un tiranno¹², poiché infatti si è trascinati dagli istinti più bassi, come l'ira, la libidine, la volubilità, i piaceri:

La ragione mostra le risorse necessarie a soddisfare tutte queste inclinazioni e a questo scopo consiglia affinché le si possa ottenere in qualsiasi circostanza. D'altra parte niente è più adatto a ciò dell'inganno, dell'imbroglio e di altre azioni di questo genere, e dunque l'uomo non può ravvedersi né per ciò che favorisce la propria natura né l'istinto più basso¹³.

Se la prima natura, condivisa con gli altri animali, punta all'autopreservazione, ma non fornisce gli strumenti per ottenerla tramite sotterfugi, la seconda natura, per mezzo

¹² Sui richiami al *Gorgia* platonico in questo passo, si veda Ingegno, *Aspetti della polemica antisocratica*, cit., pp. 144-145.

¹³ Cardano, *De Socratis studio*, cit., OO, I, p. 153a: «Ratio ostendit necessarias esse his omnibus opes, ideoque suadet: ut quovis modo illas sibi comparet. At nihil aptius fraude, dolo, atque huiusmodi, non ergo respiscere homo potest beneficio propriae naturae, neque inferioris».

della *ratio*, indica nell'inganno la via più efficace per soddisfare i propri bisogni. A queste due nature se ne aggiunge infine una terza, «totalmente divina, in quanto la *mens* si congiunge agli enti divini, e il cui appetito naturale è detto volontà»¹⁴; questo terzo elemento permette una conoscenza elevata, che ha come oggetto le scienze, Dio, i principî primi e gli enti eterni, e risulta in un animo sincero, incapace di mentire e alieno da ogni inganno.

Questa tripartizione non indica tre diverse tipologie di uomini, ma appunto tre nature coesistenti nell'uomo: anche chi riesce ad elevarsi rispetto alla natura più propriamente umana (la seconda, incline al raggiro) e ad agire seguendo il principio superiore della terza *pars* non è esente dal rischio di ricadute nei livelli inferiori. Il sapiente, che ascende alla conoscenza più elevata, non è tale perché conosce più degli altri uomini, ma perché sceglie di non applicare la propria *ratio* al soddisfacimento dei propri bisogni, un procedimento che non è sempre e costantemente sostenibile, tanto che anche il sapiente non è in grado di essere *probo* in ogni occasione¹⁵. In questo contesto le critiche mosse da Cardano a Socrate coinvolgono l'intellettualismo etico, basato sull'identificazione della virtù con la conoscenza, che per Cardano rappresenta un modello comportamentale distorto perché indica un ragionamento per assoluti che non corrisponde alla natura umana: alla base della virtù o del vizio non vi sono la conoscenza o l'ignoranza, ma la scelta del singolo, poiché anche per commettere azioni riprovevoli e per ingannare è necessaria la conoscenza.

L'opposizione a Socrate non richiama solo la fallacia dei suoi insegnamenti, ma anche il fatto che Socrate abbia volontariamente espresso teorie insensate traendo in inganno i suoi ascoltatori e discepoli, seminando zizzania e alimentando sedizioni in città. Si è già detto che il livello più elevato della natura umana, quello che consente di giungere alla sapienza, alla prova dei fatti non è raggiungibile da chiunque e anche i pochi che vi riescono non possono mantenersi costantemente fedeli a quel principio; per questa ragione è bene tradurre la vera sapienza in una serie di precetti pratici che permettono agli uomini di vivere in maniera virtuosa e in armonia in un contesto sociale, senza necessariamente essere tutti sapienti. Ignorando volutamente questo elemento

¹⁴ *Ibidem*: «Tertia pars est toto divina, qua divinis iungitur mens, cuius naturalem appetitum voluntatem appellant».

¹⁵ Ingegno, *Aspetti della polemica antisocratica*, cit., pp. 145-148.

fondamentale della vita comune, che si traduce nel rispetto e nell'adesione alle leggi degli uomini e divine¹⁶ e che è strettamente legato alla realizzazione della felicità umana, secondo Cardano Socrate ha preferito proporsi come un maestro in grado di insegnare la sapienza in quanto tale a chiunque, fingendo che tale operazione fosse realizzabile a tutti gli effetti; la conseguenza è stata un abbandono del rigore delle scienze e dello studio delle arti in favore di un generalizzato atteggiamento dubitativo che, invece di avvicinare al sapere, si perde in formule vuote e in una *dissimulata ratio vivendi* che è indice dell'illusorietà del sapere socratico.

La colpa di Socrate si traduce nell'aver voluto eliminare la dimensione dell'inganno dai rapporti interpersonali, fingendo che essa non sia connaturata all'uomo; a sua volta, ha perpetrato un inganno dalle conseguenze assai gravi per l'intera comunità al solo scopo di ergersi sopra gli uomini e farsi adorare come il più sapiente di tutti. Il sapere che Socrate dichiara di poter insegnare è in realtà illusorio e falso, così come sono false le conoscenze veicolate dai demoni; e, come quest'ultimi, invece di essere una guida sincera e un maestro irreprensibile, Socrate è un ingannatore che raggira il prossimo per soddisfare la propria brama di riconoscimento. Se Proclo nel *Commentario all'Alcibiade primo* aveva descritto un Socrate che ricopriva il ruolo di *daimon* nei confronti di Alcibiade intendendolo come guida e supporto per l'allievo¹⁷, Cardano rimanda un'immagine di un Socrate di natura demonica nell'accezione più deteriore del termine.

Considerata l'importanza del tema dell'inganno nella filosofia cardaniana, non stupisce che le accuse a Socrate si estendano anche al campo della retorica e della politica, come fa intuire il fatto che l'altra opera prevalentemente antisocratica si intitoli *Antigorgias* e riprenda il famoso dialogo platonico dedicato all'arte retorica¹⁸: ancora una volta la morale assoluta proposta dal pensatore greco è per Cardano inapplicabile e dannosa alla realtà concreta in cui vivono e si muovono gli uomini, in particolare

¹⁶ L'empietà socratica è tale che Cardano sostiene che la posizione di Platone sugli dèi, di suo encomiabile, non provenga dall'insegnamento di Socrate, ma dalle dottrine pitagoriche e dei Caldei; cfr. Cardano, *De Socratis studio*, cit., OO, I, p. 156b: «Quae enim de Diis adiicit Plato non ex Socratis disciplina sed potius Pythagoreorum, et Chaldeorum commentus est, nec, ut dixi, haec Socrati tribuit».

¹⁷ Cfr. Addey, *The daimonion of Socrates*, cit., pp. 70-71.

¹⁸ Valente, *Per una storia dei rapporti tra retorica e politica nel Cinquecento*, cit., pp. 195-197. Cfr. Ingegno, *L'inganno come fondamento del sapere "umano"*, in *Saggio sulla filosofia di Cardano*, cit., pp. 102-133.

nell'orizzonte dei rapporti interpersonali. Bisogna però sottolineare come il giudizio sulla figura socratica non sia sempre così nettamente negativo come traspare dalle opere del *De Socratis studio*, dell'*Antigorgias* e del *De rerum varietate*: al di là dei parallelismi già ricordati tra Socrate e Cardano, nel *De vita propria* il demone socratico non è collocato tra i demoni malvagi, così come nel *Proxeneta*, dove vengono elencati gli stessi eletti presenti nell'autobiografia:

Vengo ora al genio. Penso che esso esista, perché io ce l'ho; l'ebbero manifestamente Socrate e Plotino; si ritiene che sia stato presente anche in Dione, come altrove ho detto, e in Sinesio, benché cristiano e vescovo; ma anche in Cesare, Augusto, Silla, Mario, Marco Antonio. Se si manifesti in tutti è dubbio, come anche l'altra domanda: «Si accosta solo ai grandi uomini o, quando raggiunge un uomo, lo fa emergere sopra gli altri?». È certo che esso guida, spinge con stimoli misteriosi, trattiene, incoraggia, istruisce¹⁹.

Più che contro la persona di Socrate, le critiche di Cardano sembrano essere rivolte alla filosofia socratica e all'impatto che essa ha avuto nella cultura occidentale, benché i due aspetti non siano sempre facilmente scindibili: di certo Socrate è una figura di peso da cui Cardano non può prendere completamente le distanze né ignorare l'importanza del precedente che ha segnato come beneficiario dell'aiuto demonico. Ciò non toglie che la concezione di sapienza che è stata tramandata dal pensatore greco sia ben lontana da quella proposta da Cardano, il quale, dopo aver reintegrato il *mendacium* nella propria visione antropologica, si trova a dover affrontare il problema della natura del sapere stesso.

¹⁹ G. Cardano, *Proxeneta*, in OO, I, p. 469b: «Venio ad Genium. Illum fuisse puto: quia est mihi; fuit Socrati et Plotino manifeste; existimant Dioni etiam, ut alias dixi, affuisse; et Synesio, tametsi Christiano et Episcopo; tum vero Caesari, et Augusto, et Syllae, Marioque et Marco Antonio. An omnibus sit, dubium est: sicut et illud, An magnis solum viris adveniat; an, ubi advenit, eos eminere faciat super alios. Hunc docere, et stimulis occultis impellere, retrahere, animos addere, instruere, certum est»; tr. it. a cura di P. Cigada, in *Il prosseneta ovvero della prudenza politica*, Milano, Silvio Berlusconi Editore 2002, pp. 455-456.

2. La natura del sapere

2.1 Sapere demonico e sapere umano

Al tema del sapere Cardano dedica l'opera *De sapientia*, pubblicata nel 1544 e di fatto uno dei primi lavori filosofici dell'autore accanto al *De consolatione*. Nei cinque libri che compongono il testo è proposta una ripartizione del sapere in quattro categorie – il sapere divino, il sapere naturale, quello umano e quello demonico (*sapientia demoniaca*) – la cui successione rappresenta l'adeguatezza di ciascuna alla realizzazione del fine ultimo dell'uomo, ovvero la conduzione di una vita lunga e felice²⁰. In quest'ottica si può notare come il sapere demonico rappresenti il gradino più basso della scala non perché la conoscenza propria dei demoni sia più imperfetta di quella umana, ma perché le arti che mettono a disposizione degli uomini sono le meno idonee al conseguimento di quella felice *tranquillitas animi* che descrive la condizione del vero sapiente. Considerato come l'inganno sia parte integrante tanto di questo sapere demonico quanto di quello umano, è bene delineare come il *mendacium* venga diversamente articolato nei due casi e se vi sia un punto di incontro. Nel caso, occorre anche domandarsi in che termini ciò avvenga in quei pensatori che sono guidati da un demone personale.

La descrizione del sapere demonico fornita nel libro IV del *De sapientia* lascia pochi dubbi sul giudizio nettamente negativo dell'autore fin dalle prime righe del testo: proseguendo con la metafora della navigazione impiegata per descrivere la differenza tra sapere naturale e sapere umano, il sapere demonico è dipinto come un profondo vortice d'oscurità, dove

non vi è nulla se non furti, incendi, malefici, uccisioni, immagini false, sacrifici abominevoli, inganni, ombre e menzogne e come nei sogni in cui il nostro spirito è turbato crediamo di vedere ora delle nubi fosche, ora della nebbia oscura e degli

²⁰ G. Cardano, *De sapientia libri quinque*, a cura di M. Bracali, Firenze, Olschki 2008, p. 19; OO, I, p. 496a. Cfr. G. Canziani, "Sapientia" e "Prudentia" nella filosofia morale di Cardano, in *Girolamo Cardano: Philosoph, Naturforscher, Arzt*, cit., pp. 23-30; cfr. M. Bracali, *La figura del sapiente: artifici argomentativi e retaggi erasmiani nel De sapientia*, in *Cardano e la tradizione dei saperi*, cit., pp. 249-270. Si veda anche A. Ingegno, *Cardano tra De sapientia e De immortalitate animorum. Ipotesi per una periodizzazione*, in *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, cit., pp. 61-79.

spettri spaventosi, dei fantasmi e delle illusioni, dei soli splendenti a mezzanotte e una luna di sangue, e altre mostruosità spaventose, così ora si presenta questa eterna grotta di tutti i mali, ossia un vortice di misfatti o piuttosto un antro di vanità, un inferno di sciagure. È questa qui la realtà del sapere in esame, e benché molti si avvicinino a queste pratiche nefande, pochi sono in grado di eseguirle, e alcuni sono resi celebri per lungo tempo da queste abilità, mentre altri sono giudicati sciocchi e stolti²¹.

Il tenore dell'analisi è confermato dalla dettagliata descrizione di alcuni celebri delitti – non tutti riusciti – tentati tra il XV e il XVI secolo²², a rimarcare la nefandezza delle arti di cui Cardano sta per trattare. Il sapere demonico presenta comunque delle suddivisioni al suo interno e infatti Cardano identifica quattro principali filoni: le arti finalizzate a commettere misfatti, quelle che si appoggiano a cose vane, le pratiche che aspirano non necessariamente a obiettivi dannosi, ma impiegano dei metodi disonesti, e infine le attività volte al raggio. Nella prima categoria rientrano gli incendi, i furti, le rapine, gli avvelenamenti e le uccisioni, ovvero tutti quei comportamenti che non puntano solo a procurare un vantaggio a chi li mette in atto, ma che nuocciono gravemente alle vittime; nel secondo gruppo sono annoverati tutti i generi di divinazione, oltre che le pozioni magiche e i sortilegi che si basano unicamente sulle formule verbali; nella terza classe sono collocati gli incantesimi, i sortilegi, le pozioni e i sacrifici degli idoli, mentre nella quarta vi sono le pratiche alchemiche oltre che le azioni dei falsari, di alcuni poeti e di coloro che contraffanno le monete²³.

²¹ Cardano, *De sapientia libri quinque*, cit., p. 225; OO, I, p. 562a: «[...] ubi nil nisi furta, incendia, veneficia, caedes, falsae imagines, execranda sacrificia, delusiones, umbrae vanitatesque erant et velut in somnis cum turbata mente modo atras nubes, modo obscuram caliginem et spectra terrificam, larvas ac praestigias, lucentes media nocte soles et sanguineam lunam, monstrosaue horrida videre putamus, sic aeterna haec malorum omnium spelunca, vel vortex scelerum aut potius vanitatis antrum, seu calamitatum infernus nunc se offert. Esse vero huiusce rei aliquam sapientiam, hoc est argumentum, quod cum multi nephanda aggrediantur, pauci ea possunt perficere, aliique inlyti habentur diutius, alii inanes et stolidi existimantur».

²² Si tratta dell'uccisione di Alessandro de' Medici a opera di Lorenzino de' Medici nel 1537, del tentato omicidio di Francesco II Sforza e della congiura contro Giovanni Maria Visconti, assassinato nel 1412. Per ulteriori dettagli, si rimanda alla nota 1, p. 226 della già citata edizione critica del *De sapientia* a cura di Bracali.

²³ Ivi, p. 227; OO, I, p. 563a: «Ergo demoniacae sapientiae quatuor capita sunt: vel ut scelus perpetres, vel ut vanis rebus incumbas, vel ut rem non malam, malo tamen modo quaeras, aut ut decipias. In primo genere sunt incendia, furta, latrocinia, venena, caedes, incestus et pene quaecunque ad ius Areopagitarum Athenis pertinebant. In secundo vero vaticinandi modi omnes, tum philtra ac veneficia quae solis verbis

Nonostante questa varietà di forme, un'ampia sezione del libro IV è in realtà interamente dedicata a quella branca della sapienza demonica votata alla conoscenza del futuro. Facendo sfoggio di un'erudizione quasi sospetta, Cardano passa in esame numerose forme di divinazione: la rassegna è assai ricca e comprende non solo alcune delle pratiche più famose – come gli oracoli dell'antichità, le previsioni degli àuguri o le arti mantiche conosciute dai più, ad esempio la necromanzia e la geomanzia –, ma anche metodi meno noti, quali la divinazione tramite il movimento di liquidi in un bacile (lecanomanzia), l'esame dei movimenti del fumo (capnomanzia) e lo studio, previa cottura, di una testa d'asino (cefalonomanzia). È interessante notare come nel novero delle arti divinatorie di stampo demonico non siano presenti alcune delle pratiche a cui si dedicherà lo stesso Cardano, ad eccezione dell'aritmomanzia²⁴: in particolare, non viene fatto riferimento all'interpretazione dei sogni, elemento centrale della filosofia cardaniana e a cui l'autore aveva già iniziato a dedicarsi verso il 1535, redigendo del materiale che sarebbe poi confluito, quasi trent'anni dopo, nel *Synesiorum somniorum libri*.

L'esclusione di alcune discipline dalle arti mantiche elencate all'interno della sapienza demonica è dovuta alla ripartizione delle tecniche divinatorie proposta dall'autore in conclusione al libro I: in quel contesto Cardano sottolinea come «non tutte le divinazioni provengono dalla sapienza divina» e classifica le forme di predizione naturale in tre categorie, ovvero divina, demonica e quella che deriva dalla congettura e dall'esperienza, che è detta anche *prudencia*²⁵. La possibilità di prevedere il futuro senza appellarsi all'aiuto di demoni e cadere così in procedure fatue è dunque garantita da un ampio ventaglio di tipologie di divinazione, da quelle che non necessitano una specifica perizia (*sine arte*) a quelle che si basano sull'interpretazione dei segni naturali,

fiunt, in tertio praecantationes, veneficia, philtra, idolorum sacrificia, in quarto Alchumistica, falsarii atque lusores, qui adulteriniis etiam pecuniis operam dant».

²⁴ Citata nell'elenco del libro IV del *De sapientia*, è una pratica numerologica su cui Cardano scrisse un breve trattato, intitolato appunto *Arithmantia*, che preferì successivamente distruggere proprio per la pericolosità del contenuto. Cfr. I. Maclean, *A chronology of the composition of Cardano's works*, in *De libris propriis*, cit., p. 72.

²⁵ Cardano, *De sapientia libri quinque*, cit., p. 32; OO, I, p. 500b: «[...] quandoquidem non omnis vera divinatio a divina sapientia oriatur, [...] atque in universum spontanea et sine arte divinatio cum triplex sit, divina, daemoniaca et quae a rerum coniectura experientiaque proficiscitur, quam vocant prudentiam [...]».

come l'astrologia, la fisiognomica, la metoposcopia, la chiromanzia e l'oniromanzia²⁶ – tutte discipline a cui Cardano si è ampiamente dedicato; ciò non toglie che il confine tra mantica demonica e predizione naturale corra il rischio di apparire assai labile e sfumato²⁷.

La questione dell'aiuto diretto dei demoni, non filtrato attraverso arti vane e ingannevoli, viene sollevata nella parte conclusiva del libro IV e già in quest'occasione compare quel dilemma che, come si è visto, ritornerà anche nelle opere enciclopediche e nell'autobiografia, ovvero come è possibile comprendere se l'entità che offre il proprio aiuto sia un demone malvagio o un portavoce della divinità. Il problema nasce dalla constatazione che «tutti i grandi uomini sembrano essere condotti o da un certo spirito divino o da un demanio»²⁸. Come prova di ciò vengono proposti alcuni casi esemplari che diverranno una costante nelle trattazioni seguenti, ovvero Socrate, Dione, Giulio Cesare, Bruto, Silla e Marco Antonio. Tutti questi grandi personaggi ricevettero la premonizione della propria morte, senza però essere in grado di evitarla; presagi simili, però, vennero forniti anche a martiri che sicuramente non erano accompagnati da forze maligne, bensì dallo spirito divino.

Il dilemma, apparentemente insolubile, crea addirittura un maggiore imbarazzo nel *De sapientia* rispetto ad altre opere, considerato che la quadripartizione dei saperi vede agli antipodi la sapienza divina e quella demonica sulla base, come si è detto, dell'idoneità al conseguimento del fine ultimo dell'uomo; al contempo, si riconosce la difficoltà nel distinguere tra le due differenti provenienze dell'aiuto concesso da entità superiori di cui non si conoscono le intenzioni. Alla fine, come anche nel *De Socratis studio*, l'unico possibile scioglimento di questo nodo gordiano consiste nel giudicare le azioni di coloro che ricevono questo sostegno e identificare su base empirica l'origine dell'intervento sovranaturale: così «quando la natura umana si insuperbisce accoglie la forza del demanio»²⁹ e l'unico criterio identificabile si fonda sul fatto che

²⁶ Ivi, pp. 113-114; OO, I, p. 526b.

²⁷ Cfr. G. Giglioni, *Man's mortality, conjectural knowledge, and the redefinition of the divinatory practice in Cardano's philosophy*, in *Cardano e la tradizione dei saperi*, cit., pp. 54-59.

²⁸ Cardano, *De sapientia libri quinque*, cit., pp. 256-257; OO, I, p. 571a: «Videtur enim omnes viri magni divino quodam spiritu agi aut demanio».

²⁹ Ivi, p. 257; OO, I, p. 571b: «Nanque humana natura cum efferatur, ad daemonii vim accedit».

lo spirito divino è unito alla giustizia, alla devozione e ad altre virtù, e ha come compagni duraturi la tranquillità e la quiete; al contrario, il demoniaco incita ai delitti, alle rapine e alla finzione, e il suo compagno è la continua diffidenza e un variabile sconvolgimento³⁰.

In sintesi, si può dire che l'inganno nelle arti demoniche si traduce nell'illusorietà della conoscenza, in delle fondamenta fragili e inconsistenti che fanno sì che l'effetto della sapienza demonica risulti dannoso sia per chi la pratica sia per chi ne è vittima. È un sapere fatuo di cui l'uomo può fare a meno e che persegue unicamente a causa della propria stoltezza, nella speranza vana di ottenere con facilità vantaggi e guadagni; al contrario, il sapere umano, caratterizzato a sua volta dall'inganno, è una sapienza dal cui uso gli uomini non possono affrancarsi perché costitutivo della natura degli esseri umani.

Se un'eventuale zona grigia tra sapere demonico e sapere divino dà adito a un certo imbarazzo, è la tensione che si crea tra le due forme di sapienza accessibili all'uomo, quella umana e quella naturale, che permea l'opera. Entrambe nascono come risposta alle necessità umane e puntano ad essere utili per il conseguimento di quella vita lunga e felice a cui gli uomini aspirano. Esse, tuttavia, si sviluppano secondo linee direttrici quasi contrapposte: il sapere naturale – che, nonostante l'aggettivo, non è limitato al mondo della natura – è identificato da Cardano con la conoscenza delle arti, che appunto rispondono alle esigenze umane e hanno un impiego pratico, oltre a presentare una possibilità di sviluppo del sapere. Si tratta infatti di un sapere aperto che contempla non solo la scoperta di nuove discipline, ma anche il perfezionamento di quelle già note, un perfezionamento che non si traduce necessariamente in un superamento del passato, ma che contempla la possibilità di riscoprire e restaurare delle conoscenze già sviluppate dagli antichi e poi perdute o dimenticate col trascorrere del tempo³¹.

³⁰ *Ibidem*; OO, I, p. 571b: «Verum illud potius inter hos spiritus discrimen est, quod divinus iustitiae pietatique copulatur caeterisque virtutibus, tranquillitatem autem ac requiem perpetuos habet comites; daemionicus caedibus et rapinis ac dissimulatione excitetur, comes illi perpetua suspitio ac multiplex turbulentia».

³¹ Ingegno, *L'inganno come fondamento del sapere "umano"*, cit., pp. 105-106.

Accanto alla perfettibilità, altra caratteristica propria del sapere naturale è la ricerca della verità in quanto tale: benché lo sviluppo delle arti abbia senz'altro una funzione pratica, non è quella la finalità ultima della sapienza naturale, che, proprio perché avvicina l'uomo ad una vita felice e lunga, affonda le sue radici nella tranquillità dell'animo, nella vita contemplativa, nello studio disinteressato della vera essenza delle cose, di come esse sono realmente. Ciò significa che tratti distintivi del sapiente "naturale" saranno innanzitutto l'amore per la verità, una solida memoria, un ingegno acuto, oltre alla capacità di affrontare un'indagine che richiede sforzo, dedizione, fatica e impegno.

Al contrario, la caratteristica fondante del sapere umano si rivela nel suo fermarsi all'apparenza, senza ricercare l'essere proprio di un oggetto di studio, fornendo così delle conoscenze che si risolvono unicamente nella situazione immediata e contingente; l'impiego situazionale è indice della vera natura di questo sapere, che non richiede conoscenze reali, ma piuttosto una padronanza di tecniche retoriche e comunicative di largo spettro, che includono la capacità di sottacere determinate conclusioni logiche e di dissimulare una preparazione che non si possiede. Per queste ragioni, in opposizione al sapere naturale, la sapienza umana si configura come un campo in cui non è possibile progresso o perfezionamento, poiché il suo scopo non è conoscere qualcosa, ma fingere di aver già conseguito il massimo livello di conoscenza; l'origine della tensione tra le due forme di sapienza è proprio la tendenza del sapere umano a imitare esteriormente il sapere naturale e a presentarsi come tale ai più, suscitando l'ammirazione del volgo e ottenendo fama e gloria immeritate – come ricordano le accuse rivolte a Socrate.

Nonostante ciò, Cardano riconosce al sapere umano un'utilità da cui l'uomo non può prescindere a meno che non scelga la più completa solitudine: questo genere di sapere è infatti indispensabile per lo svolgimento della vita civile ed è parte integrante dei rapporti politici. Pur trattandosi di un inganno, in quanto slegata dal piano della verità delle arti, la sapienza umana è comunque alla base delle relazioni politico-sociali e in questo senso ricopre un ruolo positivo per la coesione della comunità; da ciò deriva la sua necessità e la sua utilità, contrariamente, ad esempio, alle arti demoniche adottate

da falsari, alchimisti e contraffattori (la quarta categoria del sapere demonico), che, pur essendo a loro volta ingannevoli, nuocciono gravemente alla comunità³².

Eppure la dissimulazione e l'eloquenza non sono fondamentali solo per la collettività, ma servono anche a chi persegue la sapienza naturale per evitare le pericolose conseguenze del giudizio ostile del volgo, spesso incapace di comprendere la ricerca della verità e maggiormente favorevole al sapere apparente che a quello reale; questa esigenza di proteggersi dalla reazione inconsulta delle masse spiega perché anche i veri sapienti, come Platone e Aristotele, abbiano fatto ricorso a forme di dissimulazione e di inganno nei propri scritti. La possibilità che lo stesso individuo impieghi sia il sapere naturale sia il sapere umano apre delle prospettive – non prive di problematiche – sulla figura del sapiente ideale tratteggiata da Cardano nel *De sapientia*.

2.2 Cardano il sapiente

A Socrate Cardano aveva rimproverato di aver agito sulla spinta del desiderio di fama ed emulazione, facendosi portatore di un sapere ingannevole opposto alla ricerca della verità; questo comportamento era stato sufficiente a smascherare la vera natura del suo demone custode, non un messaggero della divinità, ma a sua volta un infingardo demone bramoso di essere adorato. Se Socrate rappresenta, dunque, il prototipo del filosofo legato al sapere umano, resta da comprendere se il sapiente “naturale” possa impiegare l'inganno del sapere umano non solo per nascondersi dal volgo incolto – come fece Platone adottando un linguaggio astruso che permettesse solo a pochi attenti lettori di comprendere il vero contenuto della sua filosofia –, ma per educare gli insipienti, per comunicare il contenuto del sapere più elevato con i mezzi espressivi della sapienza umana.

L'unico punto d'incontro in questa direzione sembra essere offerto dall'esperienza di Gesù Cristo, capace di veicolare messaggi veri in termini

³² Cardano, *De sapientia libri quinque*, cit., p. 249; OO, I, p. 568b: «Extrema pars demoniacae sapientiae est dolus. Sunt autem eius genera multa: prodere, decipere, compilare concredita, alchumisticam exercere, syngrapha falsa conscribere, adulterinam monetam fabricare, doloque, quod levissimum existimatur, rem subtrahere. Satis intelligis cuius generis sapientia sit, quae ultimo est digna supplicio? Evertit civitates, perniciosaque est reipublicae haecque sola indigna est ut sciatur».

comprensibili ai più³³. Considerata la natura eccezionale del Cristo, la possibilità che il sapere umano si elevi da inganno a comunicazione efficace sembra essere assai ridotta, poiché richiederebbe non solo un'eccellente padronanza di entrambe le forme di sapere, ma anche la lodevole intenzione di ergersi a guida intellettuale di quei molti che potrebbero decretare la rovina del sapiente. Nella sua analisi di questa unione tra sapere umano e sapere naturale, Alfonso Ingegno sottolinea come Cardano stia implicitamente proponendo se stesso come anello di congiunzione tra le due sapienze³⁴. In effetti, se si considera il carattere aperto della sapienza naturale, l'attenzione all'invenzione, allo sviluppo ed al ripristino delle arti si presenta come il filo conduttore delle numerose attività intellettuali dell'autore: la riabilitazione storica della figura dell'imperatore Nerone nel *Neronis encomium*, la ricostruzione del vero pensiero aristotelico sull'anima nel *De immortalitate animorum*, i commenti all'opera astrologica di Tolomeo, i notevoli avanzamenti – ricordati nel capitolo XLIV del *De vita propria* – nei campi della matematica, della dialettica, della medicina e della filosofia della natura, oltre alle chiare indicazioni su come si effettuano le scoperte nel *De secretis*.

Quanto all'impiego del sapere umano da parte di Cardano, ciò che secondo l'autore testimonia la sua purezza d'intenti rispetto a Socrate è che l'uso dell'inganno è dichiarato esplicitamente e ne viene evidenziata l'utilità, soprattutto in campo politico, come attestato nel *Proxeneta*:

Per quanto la maggior parte delle cose sia falsa, pensa che a queste falsità si devono tutte le cose umane, i regni, dico, e ogni potere. [...] Non è forse vero che è lecito contrapporre inganno a inganno, raggirò a raggirò, delitto a delitto, per conservarti migliore, non per rovinare gli altri? [...] In primo luogo però (dote che quelli non hanno) devi essere istruito nelle buone arti. Il saggio e tanto lodato Socrate mirava a questo, contando su molte difese, l'innocenza, la forza eccezionale, la temperanza unica, la tolleranza ammirevole, la prudenza somma, i doveri prestati gratuitamente agli amici. Perciò senza arte, senza mezzi e senza nobiltà, senza alcuna azione eroica e senza potere politico avanzò tanto da esercitare una sorta di

³³ Ivi, pp. 221-222; OO, I, p. 561a. Cfr. Ingegno, *L'inganno come fondamento del sapere "umano"*, cit., pp. 118-119.

³⁴ Ingegno, *L'inganno come fondamento del sapere "umano"*, cit., pp. 120-125.

privata tirannide. Ciò gli sarebbe stato possibile, come ho detto, se queste cose avessero teso a un vantaggio privato; ma, dal momento che per la vana passione della gloria preferì privarsi del frutto e insegnare agli altri, quasi che trattasse di medicina o architettura, non so di che lode si possa dire degno³⁵.

Il disvelamento al lettore o al discepolo dell'inganno che permea il sapere umano non è comunque privo di ambiguità e di contraddizioni, la cui analisi trascende lo scopo di questo lavoro³⁶. Ciò che è interessante notare in questo contesto è che all'interno del *De sapientia* non vi sono riferimenti al demone personale di Cardano, anche se, come si è visto, si lasci aperta la possibilità che l'aiuto sovranaturale sia dovuto a un emissario della divinità: l'eccezionalità di Cardano è già rimarcata dal fatto che egli sia uno dei rarissimi pensatori in grado di coniugare la ricerca disinteressata della verità alla capacità di comunicare questo sapere a molti.

Minore entusiasmo sull'effettivo ruolo giocato dalle *artes* nel conseguimento del fine ultimo dell'uomo trapela dal *De utilitate ex adversis capienda* (1561), opera successiva all'esecuzione del primogenito di Cardano, in cui in una sorta di palinodia del *De sapientia* l'autore rimette in discussione non solo le arti demoniche, a cui aveva dedicato il libro IV, ma il rapporto stesso delle arti con la sapienza³⁷. L'indebolimento delle due forme di sapere proprie dell'uomo delineate nel *De sapientia* potrebbe contribuire a spiegare perché nell'ultima opera scritta da Cardano, l'autobiografia *De vita propria*, la capacità comunicativa, che avrebbe dovuto contraddistinguere l'eccezionale sapiente che fondeva in sé la sapienza naturale con la più eccellente

³⁵ Cardano, *Proxeneta*, cit., OO, I, p. 434b: «Tametsi pleraque falsa sint, cogita quod falsis omnia debentur humana, et regna, dico, et potentia omnis. [...] Nonne ergo licet dolum dolo, technam technae, flagitium flagitio opponere, ut te serves meliorem, non ut alios perdas? [...] Sed primum (quod illi non habent) bonis artibus instructus sis. Sapiens ille ac tam laudatus Socrates eo tendebat, multis fultus praesidiis, innocentia, fortitudine eximia, temperantia singulari, tolerantia admirabili, prudentia maxima, officiis in amicos gratuitis. Itaque sine arte, sine opibus, ac sine nobilitate, nullo facto egregio, ac sine magistratu tantum profecit, ut privatam quandam tyrannidem exerceret. Licuisset, ut dixi, si ad privatam utilitatem isthaec tetendissent: at postquam ob gloriae inane studium, maluit fructu carere, atque alios docere, tamquam medicinam, aut architecturam tractaret, non fraudem, nescio qua laude dignus dici possit»; tr. it., cit., pp. 319-320.

³⁶ Si rimanda nuovamente all'opera di Ingegno, oltre alle questioni sollevate da Bracali nel già citato *La figura del sapiente*.

³⁷ G. Cardano, *De utilitate ex adversis capienda*, in OO, II, p. 16a: «Scio artes esse tyrannicas, de quibus nimium in libris De sapientia egimus, plectimurque iuste id divino iudicio»; cfr. M. Baldi, *Introduzione*, in G. Cardano, *De consolatione*, a cura di M. Baldi, Firenze, Olschki 2019, pp. 43-45. Si veda anche G. Canziani, *Cardano: la filosofia e le arti*, in *Gerolamo Cardano nel suo tempo*, cit., pp. 23-34.

applicazione del sapere umano, è invece riportata a dei doni divini, ovvero l'*amplificatio* e lo *splendor* su cui ci si è abbondantemente soffermati nel corso del primo capitolo.

Sebbene non siano esenti da un perfezionamento dato dall'esercizio, la capacità di insegnare a braccio (*amplificatio*) e quella di analizzare e argomentare, per iscritto e in maniera impeccabile, il tema prescelto (*splendor*) sono legati alla presenza di quello spirito benevolo e di chiara origine divina di cui Cardano riconosce il sostegno: il disvelamento del vero sapere agli uomini è ora possibile, per il Cardano degli ultimi anni, grazie all'aiuto divino che si esplicita nel possesso di abilità eccezionali. Il genio personale di Cardano, stranamente dimenticato nel *De sapientia* in favore di un modello di sapiente capace con le sue sole forze di insegnare la verità delle arti agli incolti, si manifesta infine quasi come il segno di un'investitura divina, che accorda a Cardano il compito di trasmettere le più alte conoscenze agli uomini. Ancora una volta, che si tratti di un demone maligno o di uno spirito benevolo, ciò può essere acclarato solo osservando l'operato del protetto.

CAPITOLO QUARTO

LA «MEDIETAS» DEI DEMONI: «MENS» E DIVINAZIONE

Benché il sapiente si possa allontanare dalla condizione dell'uomo comune e raggiungere il punto più elevato concessogli dalla propria natura, presentandosi come mediatore tra gli esseri umani e le sfere superiori, il vero anello di congiunzione tra i due piani è rappresentato dai demoni. La distanza tra *mens* demonica e *mens* umana è tale che anche le metafore animali non rendono l'idea di quanto differenti siano i due modi di intendere e di conoscere, per cui l'intelligenza dell'uomo è più vicina ai sensi di un cane che non all'intelletto di un demone; eppure, nonostante l'incommensurabile divario, vi sono, se non dei veri e propri punti di contatto, delle occasioni in cui tra i due piani si instaura una connessione, in particolare attraverso l'attività onirica, quando la mente è meno stimolata da percezioni ed eventi esterni.

In questi casi il messaggio veicolato risulta però spesso di difficile interpretazione, sia che i demoni desiderino volutamente ingannare sia che il senso originario venga distorto nella discesa verso l'intelletto umano; ricostruire il corretto significato di quanto apparso in sogno equivale a trarre una previsione sugli eventi futuri, un'abilità estremamente utile, ma non accessibile a chiunque. La comunicazione tra demoni e uomini si inserisce quindi nel contesto di uno degli elementi principali dell'opera intellettuale cardaniana, ovvero il metodico e scientifico tentativo di anticipare i fatti che accadranno, di conoscere per tempo quello che il futuro ha in serbo per il singolo ed essere in grado di impiegare questo sapere a proprio vantaggio; a questo scopo ci si avvale delle cosiddette discipline congetturali, in cui la sottigliezza (*subtilitas*) dell'ingegno consente di scandagliare la molteplice varietà che compone eventi e circostanze, interpretandone i segni e ordinandoli in maniera tale da gettar luce su quanto è avvenuto e su quanto avverrà.

Prima di concentrarsi sulle difficoltà legate ad una corretta e utile interpretazione dei messaggi ricevuti dalle sfere superiori, è bene analizzare la posizione attribuita da Cardano ai demoni all'interno della propria visione cosmologica e con che modalità possa avvenire il contatto tra entità intermedie e uomini, specificando la natura della *mens* e il suo ruolo di mediatore tra le diverse intelligenze.

1. Demoni e *mentes* nella filosofia cardaniana

1.1 *Il cosmo secondo Cardano*

In conclusione al *De rerum varietate*, esplicitando le differenze di contenuto e approccio tra il *De subtilitate* e il testo gemello, Cardano sottolinea di aver escluso la riflessione su Dio e le sfere superiori perché temi tanto eccellenti erano stati indagati in opere più consone, come il *De arcanis aeternitatis*. Quel lavoro, considerato da Cardano uno dei capisaldi della propria filosofia e scritto tra il 1538 e il 1544, venne in realtà ampiamente rimaneggiato in seguito al processo inquisitoriale e tramandato in forma assai ridotta nell'*Opera omnia* seicentesca; nonostante il suo percorso travagliato, nel *De arcanis aeternitatis* sono effettivamente presenti delle riflessioni che permettono di integrare i demoni nel più ampio contesto della cosmologia cardaniana.

Nel capitolo V, dedicato a Dio e al suo essere infinito e trino, Cardano propone una scala gerarchica che dall'unità procede verso una progressiva molteplicità degli enti: se Dio in quanto *unum* è necessariamente al vertice, a seguirlo è l'anima del mondo (*Anima mundi*), che non si può comprendere se non in relazione con Dio e rappresenta il principio operativo che mette in atto quanto voluto da Dio stesso, generando la molteplicità delle anime e le stesse intelligenze o *vitae* delle sfere celesti; grazie all'azione dell'anima del mondo, lo spazio compreso tra l'unità inscalfibile di Dio e il mondo sublunare non presenta in realtà dei vuoti, ma pur non ammettendo al suo interno dei corpi elementali e non essendo soggetto allo scorrere del tempo, è abitato da una moltitudine di esseri viventi che conducono una vita eccellente¹.

La struttura del cosmo è ulteriormente approfondita con la distinzione di sette ordini che rappresentano altrettante tipologie di natura: la prima è la natura dell'infinito o di Dio; la seconda – causa della dissoluzione dell'unità nel molteplice – è la natura di tutte le cose o delle *vitae*, seguita in terzo luogo dall'anima del mondo, principio unitario che «operando per conto d'altri» genera la molteplicità; al quarto posto vi è l'anima che muove il mondo, la quale, agendo in concomitanza col l'anima del mondo,

¹ G. Cardano, *De arcanis aeternitatis*, in OO, X, p. 6a: «Caeterum ut unus est Deus, Anima mundi quae sine Deo intelligi non potest bini naturam efficit, ac generando vitas super coelestes generat et multitudinem: has quod sint atque a metus officio abiunctae docuit (Aristoteles) dicens: extra coelum non esse locum nec vacuum, nec corpus nec tempus, sed animalia quae optimam vitam agant».

dà vita alle anime dei pianeti, che compongono il quinto ordine. Dalle anime dei pianeti discende una varietà di anime che si distinguono tra quelle che animano gli esseri individuali, ovvero le anime “eroiche” e le *mentes* dotate di sensibilità, e la *communis sensilis*, che non solo è distribuita tra gli individui, ma è presente in ogni frammento del cosmo, «poiché ogni cosa vive»; il sesto ordine della natura è infatti dato dall’anima comune e vitale, che è propria delle piante, degli animali meno sviluppati e degli elementi; il settimo e ultimo livello è identificato con l’anima accolta nella materia, che – riporta l’autore – Platone chiama «idea» ed egli preferisce chiamare «vita»².

La teoria cosmologica cardaniana prevede dunque una sequenza graduale di ordini che a partire dall’unità divina, massimamente semplice, procede verso una graduale moltiplicazione degli enti, esibendo un numero sempre maggiore di anime di varia natura che popolano l’universo; questo processo discendente comporta anche una maggiore commistione con la materia, che nella visione di Cardano è data da tre dei quattro tradizionali elementi: aria, acqua e terra. L’eliminazione del fuoco dal computo degli elementi è, secondo l’autore, uno dei suoi notevoli contributi allo sviluppo della filosofia della natura³, poiché il fuoco è in realtà identificabile con l’energia vitale prodotta del calore celeste e che discende nel mondo sublunare generando il movimento tipico degli esseri materiali. Nonostante l’abbondanza di anime che popolano il cosmo e i flussi di energia che dalle sfere superiori si riversano sul mondo sublunare – accanto al calore celeste vi sono anche altre *vires* o forze che influenzano il piano inferiore, una fra tutte l’influsso degli astri –, la molteplicità del mondo non è in

² Ivi, p. 6b: «Sunt et in his ordinibus naturae septem: prima est simpliciter infiniti seu Dei, quoniam per se aeternus est; est postmodum infinitum anima cunctorum seu vitarum quae unitatem dissolvit, et Anima mundi, quae una iam est ex pluribus et aeterna alieno munere, et Anima quae mundum movet iam explicata aeternitate finita superiore autem infinita: sed non habet substantiam ante, dum enim gignitur explicatur, ut sit quartus ordo. Nam neque per se est nec una nec aeternitas, sed aeterna successione: in tempore enim movet, et suam revolutam aeternitatem quam a mundi accipit movendo explicat. Quo sit ut caeterae quae orbes movent, ab hac partim a mundi anima generentur, siquidem a motrice cum sit, nondum facta est: inferior enim esset quarto ordine. At vero nondum ad singularia perventum est: ab ultima ergo harum gignuntur animae, quae in singula dividuntur heroicae, mentes sensiles et communis sensilis, et quia vivunt omnia et Elementorum, quae non solum dividitur in singula sed etiam in partes, atque ideo in sexto ordine cum anima communi atque vitalis qualis plantarum collocatur: nam et partes terrae descendunt, et partes Salicis vivunt et germinant et partes vermis vivunt, sed ambae non generant. Ultimo loco est anima in materia concepta quae eiusdem est generis ut sua quam Plato Ideam vocat, nos vitam, atque ideo aeternitati coniuncta».

³ Cardano, *Le livre de ma vie*, cit., pp. 277-279 ; OO, I, p. 39b. Si veda anche il libro II del *De subtilitate*, dedicato proprio alla riflessione sugli elementi.

realtà espressione indecifrabile di disordine e caos, ma risponde a un ordine preciso, dove con “ordine” Cardano intende il principio che riconduce all’unità e alla perfezione il creato. Come sottolineato nel *De uno* (1561), alla molteplicità informe e disordinata, essenzialmente malvagia, si oppone una moltitudine che si può disporre secondo una regola d’ordine e permette di risalire all’unità originaria:

Dunque la moltitudine non è malvagia, ma è prova del male ed indizio certo qualora non sia ordinata; senza dubbio è spesso dannosa in quanto è molteplice, ma nella misura in cui non è un uno imperfetto è positiva, come accade con le monete e con i figli. [...] Bisogna sforzarsi quindi affinché ogni cosa sia ricondotta alla stessa disposizione ordinata e ad un unico principio, come le membra nell’uomo, e gli organi allo stesso uomo. E quando moriamo, torniamo all’uno; e infatti disse bene Plotino: «A quell’uno che è in me mi sforzo di tornare». E così tutte le attività conducono al proprio scopo, e i molti scopi ritornano ad un solo fine, che è la felicità⁴.

La funzione di anello di congiunzione tra l’Uno, ovvero Dio, e la *varietas* che caratterizza in particolar modo il mondo sublunare – il più immerso nella materia – è attribuita proprio a quegli ordini di anime elencati nel *De arcanis aeternitatis*, che da un lato testimoniano l’incommensurabile distanza ontologica tra il Creatore e il creato, dall’altro mediano tra i due estremi mantenendo il cosmo come un sistema armonico e coerente; in ogni caso questo divario tra mondo sublunare e divinità non implica un’emanazione inconsapevole della molteplicità a partire dall’uno, anzi, Dio conosce e ha potere su ogni elemento del creato più di quanto l’anima umana abbia il controllo del corpo⁵. È bene inoltre sottolineare che, senza un principio che permetta di disporre

⁴ G. Cardano, *De uno. Sobre lo uno*, a cura di J. M. García Valverde, Firenze, Olschki 2009, p. 24; OO, I, p. 281b: «Non ergo multitudo mala, sed mali argumentum est, atque indicium certum, si ordinata non sit; saepe etiam mala est, quatenus multitudo; sed quatenus non unum imperfectum, bona, ut in nummis et filiis. [...] Conandum est igitur ut omnia ad ordinem ipsum redigantur, atque ad unum principium: velut membra in homine, et partes ad ipsum hominem. Cumque morimur, ad unum redigimur; ideo bene dixit Plotinus: “Ad unum id quod est in me redigere conor”. Sic et operationes omnes in suos fines, pluresque fines in unum, qui est felicitas».

⁵ Cardano, *De arcanis aeternitatis*, cit., OO, X, p. 13a: «Deus universi partem unamquamque habet illi obedientem, ut hominis partes animae subiacent, nec quomodo id fiat sentiunt: movemus manus et pedes, nec tamen quis moveat vel quomodo intelligimus. Deus cuncta cognoscit nullo conatu, quae in hoc orbe fiunt, ut anima quae in proprio corpore, utque Deus aliqua proprio impetio agit, ita anima inde

in una sequenza ordinata la molteplicità delle nature, degli individui e delle componenti del mondo, nemmeno l'ingegno più acuto e sottile sarebbe in grado di indagare gli eventi e trarne i nessi causali nascosti, né di mettere in pratica con successo quelle arti che consentono, tramite l'interpretazione dei segni, di predire quanto avverrà in futuro.

Sulla composizione del cosmo e, in particolare, del mondo sublunare Cardano torna nuovamente nel capitolo VI del *De arcanis aeternitatis*, ripartendo l'esistente in quattordici classi, «un numero conforme all'organizzazione del globo»⁶: il calore celeste, i tre elementi, pietre, piante, gli animali nati da generazione spontanea, gli animali superiori, distinti in quadrupedi, uccelli, pesci e serpenti, gli uomini, i demoni e l'insieme degli intelletti celesti. Ad eccezione degli intelletti superiori e del calore celeste, che indicano rispettivamente il confine del mondo sublunare e una forza vivificante proveniente dall'esterno, i restanti dodici gruppi sono raffigurati geometricamente dall'autore tramite la costruzione di un cerchio (si veda fig. 1 alla pagina seguente): la struttura proposta nelle sezioni inferiori non indica la reale disposizione degli elementi naturali, ma li rappresenta sulla base di caratteristiche legate alla loro conoscibilità da parte dell'uomo, come la stabilità e la varietà con cui si presentano ai sensi⁷.

Accanto agli elementi, che sono il tessuto materiale del mondo, sono raffigurati nel semicerchio inferiore AB i viventi che abitano la superficie terrestre, le acque e quella zona dell'aria più prossima alla terra. Al centro è collocato l'uomo⁸, mentre l'ampia zona superiore è occupata interamente dai demoni; come già evidenziato nel corso del capitolo XCIII del *De rerum varietate*, i demoni sono infatti collocati nella regione più elevata del mondo sublunare, al confine con le sfere superiori: proprio perché il corpo di cui sono forniti è il risultato dell'unione di aria rarefatta ed etere, Cardano rende graficamente questa loro natura liminare tramite i raggi QP e PR, che

fascinationes, praecantationesque. Omnia etiam in utrisque ad unum tendunt, ab uno gubernantur principio, ab uno foventur, illius genera fiunt. Corpus propter animam factum, et mundus propter Deum».

⁶ Ivi, p. 8b: «Amplectitur igitur haec figura universa et genera quatuordecim, ut sit numerus congruens constitutioni orbis».

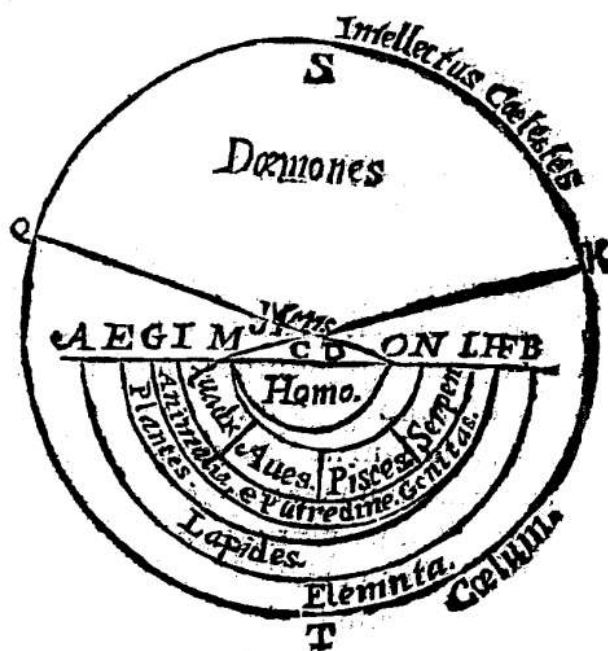
⁷ Simonutti, *Miracula e mirabilia in alcune opere di Cardano*, cit., pp. 187-188.

⁸ La centralità dell'uomo nello schema non implica una visione della natura improntata all'antropocentrismo. Sul tema si veda G. Giglioni, *Humans, elephants, diamonds and gold: patterns of intentional design in Girolamo Cardano's natural philosophy*, in *Gesnerus. Swiss journal of the history of medicine and sciences*, 71/2 (2014), pp. 237-257.

segnano la linea di contatto tra gli elementi del mondo sublunare – in particolare l’aria – e l’elemento celeste.

Figura 1 – Ordine del mondo sublunare

(*De arcanis aeternitatis*, cit., p. 7b)



Tuttavia, che la costruzione geometrica non corrisponda perfettamente all’effettiva realtà del mondo sublunare risulta evidente dalla presenza della sezione ONM, lasciata vuota per rendere graficamente l’eccezionalità degli esseri umani rispetto agli altri viventi, per cui l’uomo è unito dal punto M alla categoria dei quadrupedi, ma si pone su un altro piano rispetto alle altre creature poiché racchiude potenzialmente in sé tutte le loro proprietà e le diverse nature⁹; l’essere umano viene dunque posto al centro di un sistema micro-macrocosmico, per cui la struttura dell’uomo riproduce la triplicità del mondo, per cui la testa è «quanto di più elevato e divino», il cuore è medio e celeste, il fegato e le membra sono sublunari e votati alla generazione e alle funzioni più triviali¹⁰.

⁹ Cardano, *De arcanis aeternitatis*, cit., OO, X, p. 8a-b: «Cum vero circulus humanus singulis partibus respondeat totius ambitus ambitus viventium omnes proprietates atque naturae, quae in viventibus inveniuntur etiam in hominibus erunt».

¹⁰ Ivi, p. 12b: «Ita ut hominis structura triplicem mundum referat, supremum et divinum capite, coelestem et medium corde, cum utrobique vigeat sempiternus motus, et sublunarem iecore, et reliquis

La parte più elevata della natura umana è data dalla *mens*, che è compresa nella sezione MOP; il punto P, che coincide con il centro C del cerchio, rappresenta l'apice della *mens* dell'uomo e segna anche il punto di contatto con la natura più elevata dei demoni, dotati a loro volta di *mentes* ben più eccellenti di quelle umane. Nonostante P corrisponda al centro su cui si basa la costruzione del cerchio – che infatti rappresenta ciò che la mente umana sembra in grado di comprendere –, Cardano ritiene che il limite massimo delle capacità del singolo non sia necessariamente prefissato, tanto che sono possibili delle incursioni nel piano delle nature superiori, «poiché quanto più la *mens* umana si eleva, tanto più si restringe lo spazio dei demoni»¹¹.

1.2 *La mens umana e i demoni*

Il punto di contatto tra uomini e demoni è dunque identificato con l'apice raggiungibile dalla *mens* umana, imperfetta, che si eleva verso quella demonica. Con *mens* Cardano intende nel complesso il fondamento dell'identità personale del singolo uomo, un principio sostanziale e unitario, capace di riflettere su di sé e svincolato dalla corporeità materiale; questa definizione concettuale – qui espressa in modo necessariamente sommario – non è esente da tensioni che investono principalmente la dialettica tra individualità del singolo e spinta verso l'universalità, raggiungibile tramite l'attività contemplativa, e tra fondamento interno dell'attività di pensiero e stimolo esterno della stessa¹². Ai fini della discussione sui demoni, è sufficiente aggiungere che la *mens*, pur essendo un'unità sostanziale e individuale, presenta comunque sia un'articolazione interna in diverse facoltà, tra le quali spiccano la *voluntas* e la *memoria*, sia una rete di relazioni e con le altre componenti dell'essere umano e con il sistema di intelligenze

membris naturalibus, nam in eis sit perpetua generatio et sordida omnia sunt, tanto vero supremum medio et magis admirabilius, quantum medium infimo: vertigo enim illa sempiterna in utroque scilicet coelo et corde secum etiam trahens venarum pulsum divina pene est».

¹¹ Ivi, p. 8b: «Et quod quanto mens humana magis attollitur, tanto magis spatium Daemonum minuitur».

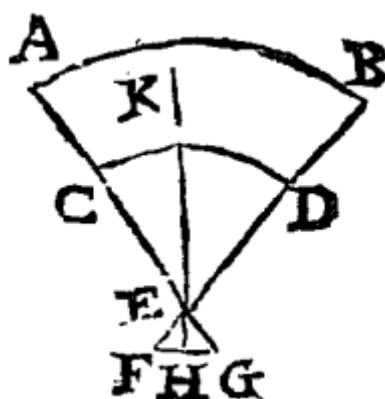
¹² Per un resoconto sui problemi sollevati dall'articolazione del concetto di *mens* si rimanda in particolare a G. Giglioni, *Mens in Girolamo Cardano*, in *Per una storia del concetto di mente*, a cura di E. Canone, 2 voll., Firenze, Olschki 2005-2007, II, pp. 83-122; si vedano anche i già citati Canziani, *L'anima, la mens, la palingenesi*, cit., pp. 209-248 e Maclean, *Cardano on the immortality of the soul*, cit., pp. 191-207, oltre a Maclean, *Cardano's eclectic psychology and its critique by Julius Caesar Scaliger*, in *Vivarium*, 46/3 (2008), pp. 392-417. Sulla tensione tra universalità e individualità, cfr. G. Cardano, *De immortalitate animorum*, a cura di J. M. García Valverde, Milano, FrancoAngeli 2006, pp. 391-392; OO, II, p. 534b.

cosmiche delineato precedentemente; inoltre, in quanto slegata dal corpo, è immortale, al contrario dell'*anima*, intesa come anima vegetativa, adibita alle funzioni corporee.

Nella sezione conclusiva del capitolo VI del *De arcanis aeternitatis*, dopo aver analizzato le classi che compongono la parte inferiore del cerchio raffigurante il mondo sublunare, Cardano torna sul punto di contatto tra uomini e menti superiori – tra cui quelle dei demoni, che rappresentano il primo gradino – illustrando ancora una volta tramite una costruzione geometrica come la *mens* umana possa penetrare nel campo delle intelligenze superiori (fig. 2). La sezione ABCD, che indica l'ambito delle conoscenze demoniche e superiori, è da considerarsi infinita, contrariamente al segmento FG, che ha una dimensione angusta e limitata. Con FG Cardano intende rappresentare il punto d'osservazione della conoscenza umana, tale per cui la mente umana può vedere attraverso il foro E solo ciò che le si para in linea retta: se, ad esempio, la mente è posizionata al punto H e scruta attraverso E, vedrà solo K, mentre le saranno preclusi i punti D o A. È come se un carcerato potesse osservare il cielo fuori della sua cella solo attraverso un buco sul soffitto, a cui però non può accostare direttamente l'occhio perché posto troppo in alto, e dunque tutto ciò che può vedere è uno scorcio ridotto che varia a seconda di dove il prigioniero si posiziona: può vedere degli elementi singoli del panorama, ma non ha una visione d'insieme.

Figura 2 – Conoscenza delle sfere superiori

(*De arcanis aeternitatis*, cit., p. 11a)



Benché la maggior parte degli uomini sia costretta a queste fugaci e incomplete visioni, a seconda dell'eccellenza della *mens* e delle sue capacità d'elevazione rispetto al piano materiale e quotidiano è possibile avvicinarsi allo "spioncino" e accedere a una vista più ampia:

Tuttavia chiunque trascurerà tutto ciò che accade nello spazio inferiore, ovvero fatti sgradevoli, caduchi e di poco conto, sarà in grado di accostare l'occhio direttamente ad E e si occuperà con piacere per sempre delle cose divine¹³.

Proprio per questa difficoltà nell'addentrarsi con successo nelle conoscenze superiori molti si sono profusi in favole e considerazioni false, che si rivelano inutili non solo rispetto alla vera conoscenza del divino, ma anche in confronto al sapere della sfera inferiore: a frapporsi tra l'uomo e la verità non ci sono solo le difficoltà oggettive che ostacolano gli esseri umani nell'ascesa della *mens*, ma anche il desiderio di gloria di coloro che, sperando di giungere alla fama, diffondono nozioni fuorvianti.

E così

Per questa ragione la verità svanisce così facilmente su questo piano, poiché essa giunge a noi solo tramite un angusto forellino e coloro che comandano in questo mondo la scacciano con tutte le forze e, una volta ripudiata, si sforzano di riempire questo luogo di frivolezze, finzioni e falsità¹⁴.

Con una conclusione che riecheggia il passo del *De subtilitate* in cui si ricordava che i demoni di carne ed ossa sono ben più astuti di quelli eterei, Cardano rimarca che per questo motivo Cristo definiva il diavolo padre della menzogna e principe di questo mondo, come a sottolineare che inganni e finzioni provengano in realtà dalla smodata ambizione degli stessi uomini piuttosto che dai malevoli intenti di alcune entità sovranaturali.

¹³ Cardano, *De arcanis aeternitatis*, cit., OO, X, p. 11a: «Quicumque tamen in E oculum potuerit applicare, omnia quae in spatio inferiore, ut foeda, caduca et parva negliget, perpetuoque in divinis oblectabitur».

¹⁴ *Ibidem*: «Ergo hanc ob causam tam facile in hoc mundo evanescit veritas, ut quae solum per angustum illud foramen ad nos perveniat, eamque explodunt totis viribus, qui huic mundo dominantur, conanturque illa exturbata mundum hunc frivolis fictionibus mendaciisque implere».

La trattazione del capitolo VI del *De arcanis aeternitatis* non risolve però alcuni dei dubbi che possono nascere dal considerare quanto si è detto finora della posizione di Cardano sui demoni: ad esempio, come interpretare le oscillazioni lessicali impiegate nella produzione cardaniana, che presenta una varietà di termini (*daemon*, *genius*, *numen*, *spiritus*) anche nel medesimo contesto – il demone personale di Socrate, ad esempio, è chiamato a seconda dell’opera *daemon* o *genius* –, mentre nel cerchio raffigurante la classificazione del mondo sublunare si fa riferimento ai *daemones* in generale? E ancora, come si articola il rapporto tra protetto e guida personale e quali sono invece le modalità di contatto e comunicazione tra le entità superiori e gli esseri umani, anche coloro che non beneficiano di un genio privato?

Per quanto riguarda la distinzione lessicale, al tema Cardano dedica un brevissimo capitolo, il XXIII, nel terzo libro dei *Paralipomena*, una raccolta di riflessioni cominciata attorno al 1561 e pubblicata solo dopo la morte dell’autore; nonostante la sua brevità, il passo è ricco di spunti, a cominciare dalla considerazione introduttiva, in cui Cardano specifica che le differenti denominazioni delle sostanze incorporee inferiori furono inventate dagli antichi sulla base degli effetti o risultati attribuiti ai demoni¹⁵. La classificazione avanzata, che riprende parzialmente quella proposta da Apuleio nel *De deo Socratis*, non si riferisce dunque a una reale distinzione delle nature demoniche, ma si limita a ordinare queste entità *ex post*, allo stesso modo in cui il discrimine tra spirito divino e demone malvagio è istituito a partire dalle azioni degli uomini da essi guidati.

Seguendo questo principio, il *daemon* è identificato con il sapiente e il genio come una certa entità incorporea vicina agli uomini, che offre loro una regola di vita; tracciando una distinzione a cui lo stesso Cardano non si attiene, da un lato il *cacodaemon* è descritto come un genio buono, benevolo, assennato e nobile, al contrario del *cachodaemon*, che è invece infausto e malvagio – a dispetto di questa ripartizione, nei testi cardaniani il termine *cacodaemon* viene impiegato solo saltuariamente per indicare un demone malevolo, mentre l’espressione *cachodaemon* è del tutto assente. A questi si aggiungono i lari, che forniscono aiuto all’interno della casa e della famiglia, e

¹⁵ G. Cardano, *Paralipomena*, in OO, X, p. 476a: «Finxere, seu quoniam ex effectibus ita esse crediderint veteres, incorporearum substantiarum inferiorum nomina diversa».

il *lemur* «che è distinto da noi, come la nostra faccia riflessa in uno specchio»¹⁶, mentre con gli eroi si intendono le anime di uomini insigni morti in battaglia. Considerato il riferimento agli antichi, non sembra che Cardano aderisca a questa ripartizione, ma si limiti a impiegare *daemones* come termine generico che denota le entità intermedie dotate di un corpo “mobile” e poste al confine tra mondo sublunare e intelligenze superiori, mentre *cacodaemon* specifica la malvagità del comportamento e *genius* rimanda allo spirito tutelare.

La presenza del *genius*, ovvero del demone che sembra relazionarsi con il singolo uomo nella maniera più prossima e intensa, è quella forse più difficilmente riconducibile agli schemi precedenti che illustravano il punto di contatto tra uomini e demoni: se, come si vedrà, la successione graduale delle intelligenze può facilmente accordarsi con l’occorrenza di sogni profetici e in generale con la trasmissione di indizi che l’uomo deve ricostruire e interpretare per conoscere il futuro, altrimenti precluso, il demone tutelare pare intrattenere una relazione quasi viscerale con il proprio protetto, come se più che un’entità esterna fosse in realtà posto dentro lo stesso essere umano.

In apertura al libro XIII dei *Paralipomena*, in effetti, Cardano sostiene che quando l’anima (intesa, come si è detto, nell’accezione di anima vegetativa e forma del corpo) muore, rimangono tre dei quattro elementi che compongono l’uomo: il corpo – nel senso del cadavere che permane per un certo periodo di tempo¹⁷ –, la *mens* e il *Genius*¹⁸. Lo spirito tutelare è dunque annoverato tra le componenti presenti nell’uomo durante la sua vita, per quanto non commisto alla materialità corporea, così come ne è

¹⁶ *Ibidem*: «*lemur* quod a nobis seiunctum est: velut facies nostra in speculo visa». Il tema dei *lemures* e del collegamento tra demoni, uomini e anime dei morti è stato indagato da Armando Maggi, che ha messo l’accento sulla presenza dello specchio nella definizione di *lemur*, riconducendolo all’importante impiego della metafora del riflesso nella produzione cardaniana. Considerata però la premessa del capitolo XXIII, ovvero che la classificazione proposta si basa su come i demoni appaiono agli uomini, il richiamo allo specchio sembra risolversi nella necessità di sottolineare che, benché i *lemures* prendano sembianze umane poiché si presentano come anime dei morti, siano in realtà altro rispetto agli uomini (*a nobis seiunctum est*). Cfr. A. Maggi, *The dialogue between the living and the dead in Cardano’s thought*, in *Bruniana & Campanelliana*, 16/2 (2010), pp. 473-480; A. Maggi, *To dream* *Insomnia: human mind and demonic enlightenment in Cardano’s Metoposcopia*, in id., *Satan’s rhetoric: A study of Renaissance demonology*, Chicago, University of Chicago Press 2001, pp. 200-202.

¹⁷ Cfr. Cardano, *Theonoston*, in OO, II, p. 403b: «Quo circa etiam cum par sit nobiliora superesse, at homini non solum elementa sua perpetuo supersunt, sed cadaver ipsum ad multos annos».

¹⁸ Cardano, *Paralipomena*, cit., OO, X, p. 539a: «Ecce quod etiam si anima ipsa pereat, e quatuor tria supersunt, corpus, mens et Genius».

slegata la *mens*: dopo la morte, i due elementi incorporei che sopravvivono sono appunto la mente e il *genius*, ma se la prima rappresenta, come si è detto, la sostanza individuale del singolo, il secondo sembra essere al tempo stesso insito nell'essere umano (da cui la sua sopravvivenza alla morte) ed esterno e sopraelevato rispetto all'individuo.

Sul contatto con i demoni inteso come elevazione della *mens* fino a una vera e propria unione con la sfera superiore Cardano torna, ad esempio, nel *De rerum varietate*, al capitolo XLII intitolato *Mens*. La *mens*, «sostanza sempiterna, riflesso delle cose vere prive di materia e che giunge all'uomo dall'esterno»¹⁹ e perfezione umana, è in grado di congiungersi sia ai demoni malvagi sia a entità divine: ancora una volta, la distinzione tra i due fenomeni è data dalla risposta riscontrabile in coloro che fanno quest'esperienza, per cui chi si unisce a un demone malvagio appare irrequieto, triste, impaziente e malato e una volta separato dalla *mens* demonica si sente disorientato se non addirittura sconvolto; chi invece ha la fortuna di provare l'unione con uno di quei demoni che obbediscono a Dio è pervaso da un fuoco divino e risulta prudente, virtuoso e spinto ad azioni buone²⁰. Questa problematica oscillazione tra principio interno e intervento esterno è, come si è detto, una delle questioni essenziali del concetto di *mens* sviluppato da Cardano nel corso della propria opera, una tensione tra due opposti a cui non si sottrae neanche la riflessione sulla conoscenza ottenibile tramite contemplazione, spingendo la *mens* verso il suo limite più elevato.

2. La previsione del futuro tra sogni e divinazione

2.1 *Demoni e sogni*

Come si è già notato esaminando il *De vita propria* e il *De libris propriis*, per Cardano uno dei canali privilegiati di comunicazione con il proprio spirito custode è dato dai

¹⁹ Cardano, *De rerum varietate*, cit., OO, III, p. 156a: «Mens est sempiterna substantia, imago verarum rerum a materia secretarum, extrinsecus homini adveniens».

²⁰ Ivi, p. 160a: «Quorum vero mens cacodaemoni iungitur, hi ferme contraria his patiuntur: inquieti sunt, tristes, cupidi, morbosi, oculos vibrant, ut solo aspectu dignoscantur. Semper autem divinus ardor aliquid egregii parit. Utrique in hoc conveniunt, quod hominem e proprio habitu deturbant. Sed divinus ardor facit prudentes, pios, et bona facientes».

sogni; la ricchissima attività onirica dell'autore era stata inoltre uno degli stimoli che lo spinse a comporre il *Synesia somnia*, trattato in quattro libri sulla corretta interpretazione dei sogni, arte di cui Cardano desiderava rifondare il metodo per giungere a un'ermeneutica in grado di restituire la complessità di significato delle visioni apparse in sogno²¹. Nelle prime righe del libro I l'obiettivo dell'operazione di Cardano è evidente e si muove sul doppio binario della riabilitazione di un'arte divinatoria che, per l'uso volgare fattone dal popolo, è stata svilita e ingiustamente condannata, e del riconoscimento dell'estrema utilità della stessa oniromanzia:

Ogni legge celebrò l'interpretazione dei sogni come utile, voluta dagli dèi e ammirevole fra tutti gli altri generi di divinazione. [...] Era opinione di tutti i sapienti che la conoscenza del futuro venisse immessa in noi dagli dèi immortali. Nessuno si vergognò di dichiararsi interprete di sogni, anche se molti disprezzarono altri generi di arte divinatoria, arrivando persino a irridarli. Mosè però vietò la pratica volgare dell'interpretazione dei sogni, come di molte altre cose pericolose, perché non si verificassero violenze tra il popolo confondendo il falso con il vero, l'utile con l'inutile, dando credito ai falsi vati e traendo presagi come se non ci fosse nessun bisogno di un'arte per l'interpretazione dei sogni²².

Tra le varie arti divinatorie, dunque, quella legata ai sogni è tradizionalmente una delle più rinomate, nonostante sia stata spesso macchiata dall'opera di interpreti improvvisati e fasulli, pronti a cercare il proprio interesse invece che la verità dell'arte. Nel contesto della trattazione sui demoni, le considerazioni sul metodo interpretativo proposto da

²¹ Sulle novità dell'approccio di Cardano ai sogni rispetto alla precedente tradizione si veda, in particolare, J.-Y. Boriaud, *La place du Traité des songes dans la tradition onirocritique. Le problème de l'image onirique: l'idolum et la uisio*, in *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, cit., pp. 215-225; J.-Y., Boriaud, *Cardan et le songe*, in *La pensée scientifique de Cardan*, cit., pp. 23-44; M. Mancina, *Il pensiero di Cardano come cerniera tra le idee antiche e moderne sul sogno*, in *Cardano e la tradizione dei saperi*, cit., pp. 35-41; J. Le Brun, *Jérôme Cardan et l'interprétation des songes*, in *Girolamo Cardano: Philosoph, Naturforscher, Arzt*, cit., pp. 185-205.

²² Cardano, *Somniorum Synesiorum libri quatuor*, cit., p. 22; OO, V, p. 596a: «Somniorum interpretationem velut divinitus concessam atque utilem, inter caetera vero divinationum genera admirandam, leges omnes celebrarunt. [...] Omnes viri graves id sensere, immissam nobis futurorum cognitionem a diis immortalibus. Neminem puduit se fateri somniorum interpretem, cum alia genera divinandi aspernarentur, ac etiam irriserint plurimi. Verum ne miscendo falsa veris, et inania utilibus, atque e re praedicando, tanquam nulla arte opus sit ad interpretationem, aut etiam falsis vatibus credendo, plura admitterentur in populo flagitia; Moses vulgarem usum, ut et plerumque aliarum periculosarum rerum, interdixit»; tr. it., cit., pp. 27-28.

Cardano nei *Synesia somnia* sono rilevanti perché restituiscono l'orizzonte in cui l'autore intende la trasmissione di conoscenze tra sfere superiori e mente umana; ciò che viene appreso in sogno non è la rivelazione di un futuro già scritto e non modificabile, di cui si può solo prendere atto, tutt'altro:

In verità, se considereremo l'interpretazione non come Fato, ma come cosa naturale, segno e congettura, non solo acquisteremo la conoscenza del futuro, ma anche il modo di trarne giovamento. Se invece la considereremo come cosa stabilita e immutabile, oltre al fatto che non ne potremo trarre alcuna utilità, falliremo anche nell'aspettativa e nei riguardi dell'evento stesso²³.

Contrariamente a quanto dichiarato nel *De vita propria*, dove i moniti celesti indicavano unicamente l'importanza di uno specifico avvenimento, ma non permettevano in alcun modo di evitarlo o di giungerci preparati, il fulcro delle discipline congetturali in generale e dell'oniromanzia in particolare è la loro utilità, il fatto che possano essere impiegate a vantaggio del singolo e della comunità; una corretta interpretazione dei sogni richiede tuttavia una conoscenza che non si può improvvisare, poiché non solo le singole immagini rinviano a una vasta molteplicità di significati, e non solo bisogna analizzare come questi *signa* si accostano l'uno all'altro, considerando inoltre le caratteristiche del sognante (la sua età, la sua costituzione fisica, le emozioni che accompagnano il sogno, quelle provate al risveglio, e varie altre circostanze), ma è necessario anche riconoscere la causa da cui si origina il sogno, perché non tutti sono portatori di frammenti di conoscenza futura.

Come si è visto, nei *Synesia somnia* Cardano propone una quadripartizione delle cause dei sogni: le cause corporee, ovvero legate alla materia, sono distinte in cibi e bevande – che per via del loro impatto sull'equilibrio degli umori possono generare dei sogni – e negli umori stessi, che però sono già presenti nel sognante, mentre il cibo ingerito è immesso dall'esterno; allo stesso modo le cause incorporee si dividono in interne all'individuo, ed è il caso delle preoccupazioni, dei ricordi, dei pensieri e delle

²³ Ivi, p. 24; OO, V, p. 596a-b: «Equidem si illius interpretationem non ut Fatum, sed ut rem naturalem, signumque ac coniecturam accipiemus, non solum futuri scientiam adipiscemur, sed usum etiam, ut nobis prosimus; sin ut rem certam, et quae mutari non possit, praeter id quod usum nullum habebimus, falleremur etiam in expectatione eventusque ipso»; tr. it., cit., p. 28.

emozioni, e provenienti da fuori, cioè date da una causa superiore²⁴. Nonostante vi sia un fondo di verità in ogni tipo di sogno, gli unici che comunicano qualcosa del futuro sono quelli legati agli umori e quelli provenienti da una causa superiore. Nel riflettere sull'origine dell'attività onirica, Cardano si oppone alla teoria proposta da Tertulliano, che riteneva che la maggior parte dei sogni provenissero dai demoni, facendo notare che, se veramente i demoni fossero i principali responsabili delle visioni, il significato dei sogni sarebbe assai più chiaro, mentre il più delle volte il senso è sfuggente e oscuro²⁵; tuttavia, la causa demonica non viene scartata del tutto, ma viene inserita all'interno del quarto genere di sogni, quelli provenienti, appunto, da una causa superiore, che fornisce le visioni più veritiere proprio perché discendono, in ultima analisi, dalla causa massima, ovvero Dio.

L'eccellenza della causa prima non implica una comprensione più immediata delle immagini, anzi: nelle varie ripartizioni dei sogni proposte da Cardano nel corso dei *Synesia somnia* si traccia anche una distinzione tra *idola*, ovvero le immagini semplici il cui significato è univoco, e *visa*, che al contrario richiedono una *artificiosa coniectura* per essere interpretati²⁶. Tuttavia, gli *idola*, che rappresenterebbero la forma più cristallina d'immagine onirica, perfettamente chiara e comprensibile, in realtà non si presentano mai all'uomo nella loro purezza, ma appaiono commisti alle visioni da interpretare: in questo modo «in tutti manca qualcosa, poiché essi sono invertiti o oscuri»²⁷. Il fatto che non si diano dei sogni inequivocabili è prova, per l'autore, che non sono le intelligenze superiori (dèi e demoni) a inviare direttamente il sogno, ma che esso è un prodotto naturale. Pur provenendo da una causa superiore, il sogno è infatti accessibile a tutti gli uomini e giunge loro distorto dal contatto con la materia nella sua discesa graduale dalle sfere superiori alla mente umana:

²⁴ Ivi, p. 26; OO, V, p. 597a.

²⁵ Ivi, p. 38; OO, V, p. 599b: «Fuere vero qui somniorum causam esse dixerunt daemones. Sed videmus plurima obscura esse, quae si a daemonibus immitterentur, talia non essent».

²⁶ Ivi, p. 64; OO, V, pp. 604b-605a: «Somnia quidem quae abdita nos docent, alia quidem simpliciter ea ostendunt, vocaturque idola; alia autem artificiosa coniectura opus habent, vocanturque insomnia, seu visa». Cfr. Boriaud, *La place du Traité des songes dans la tradition onirocritique*, cit., pp. 222-225; Le Brun, *Jérôme Cardan et l'interprétation des songes*, cit., pp. 190-191.

²⁷ Cardano, *Somniorum Synesiorum libri quatuor*, cit., II, p. 478; OO, V, p. 689b: «Praeterea omnia haec idola permista sunt visionibus, ut nullum idolum videre liceat purum, sed in omnibus aliquid desit; aut perversum est, aut obscurum»; tr. it. a cura di S. Montiglio e A. Grieco, in G. Cardano, *Sogni*, a cura di A. Grieco e M. Mancía, Venezia, Marsilio 1993, p.79.

Infatti come è stolto agire diversamente quando la ragione ci insegna a mangiare del pane se abbiamo fame e a bere del vino o dell'acqua se abbiamo sete – e coloro che agiscono così e vogliono ottenere da Dio in una forma speciale le cose che invece egli ha insegnato a tutti, delusi nelle loro speranze ricevono una punizione – così è stolto credere che i sogni siano inviati da Dio o dai demoni, mentre tutti i loro frutti sono naturali e ci vengono ampiamente elargiti. [...] Gli idoli, come ho detto, raramente sono puri, perché sono in qualche modo mescolati alle visioni. Ciò peraltro accade in tutte le creazioni della natura ed è evidente anche nei metalli e nei frutti, che non sono interamente compiuti e perfetti, ma hanno qualche parte incompleta e impura. Perciò, sebbene la natura intenda sempre rendere perfetto l'idolo e maturo e perfetto il frutto, la materia difettosa e refrattaria fa sì che s'aggiunga una parte della visione incapace di trasformarsi in idolo e molto spesso che tutto quanto il sogno sia una visione²⁸.

Cardano non esclude la possibilità di un invio diretto dei sogni da parte della divinità, ma ritiene che questo non rientri nei casi contemplati dalla pratica dell'oniromanzia, bensì piuttosto vada considerato un miracolo a tutti gli effetti; se un sogno che non richiede abilità interpretative è raro e miracoloso, la maggior parte delle visioni ricevute durante il sonno necessitano di un'attenta lettura e di una conoscenza approfondita non solo del proprio animo (nel caso in cui in esame sia un sogno esperito in prima persona), ma anche di tutti quegli elementi che compongono l'ambiente culturale in cui il singolo viene educato. Ciò risulta evidente proprio nell'esaminare il caso dei demoni, che non solo occupano il ruolo di gradino intermedio nel caso dei sogni provenienti da una causa superiore, ma appaiono anche nelle visioni diventando a loro volta *signa* interpretabili.

²⁸ Ivi, p. 480; OO, V, p. 690a: «Velut enim stultum est, cum ratio nos doceat, quomodo in fame utendum sit pane, in siti aqua vel vino; et qui secus agunt, a Deoque specialiter obtinere volunt, quae ille nobis generaliter modico labore habere et obtinere docuit, spe destituti sua male mulctantur; ita stultum est credere somnia nobis a diis aut daemonibus immitti, quorum tota seges naturalis est, et nobis ampliter concessa. [...] Ergo idola, ut dixi, raro pura sunt, quin aliquid habeant visionis admistum; contingit autem hoc in omnibus naturae operibus, evidenter in metallicis lapidibus ac fructibus, ut non tota sint absoluta et perfecta, sed parte aliqua, non absoluta, aut magis impura, quamobrem cum natura idolum perficere semper intendat, ut fructum maturum ac perfectum, contingit ex materiae defectu et contumacia, ut visionis pars annectatur quae in idolum transire non potuit, persaepe ut etiam tota fiat visio»; tr. it., cit., p. 80.

Nel capitolo XIX del libro I dei *Synesia somnia*, ad esempio, Cardano elenca ciò che demoni ed eroi possono rappresentare all'interno delle visioni:

Per demoni bisogna intendere i demoni malvagi. E indicano ladri e nemici, mentre se appaiono benigni, ricchezze. E se sono nudi, infelicità. Spesso una persona isolata rappresenta il nostro genio: e se questa è triste o sofferente, annunzia un male, se invece è lieta, buona fortuna. Una lotta coi demoni esprime grandi turbamenti dell'animo. I demoni indicano servitori e guardie. Se li sognerai nel loro vero aspetto, ritieni degni di fede i loro responsi; in caso contrario ritienili falsi. I demoni indicano anche i nostri affetti e padroni crudeli²⁹.

Prospettive filosofiche si intrecciano a echi folklorici, per cui i demoni abbondano negli incubi e nei sogni terrificanti (libro II, capitolo XI), ma nonostante significhino generalmente sciagure o anticipino degli eventi tragici, mantengono tuttavia una certa ambivalenza interpretativa, per cui «penetrare un demone o gli astri predice morte; invece essere penetrato da un demone indica sapienza, da un astro potenza»³⁰.

Ai sogni e alle loro cause Cardano dedica anche un'ampia sezione del capitolo XLIV del *De rerum varietate*, dedicato alla cura delle malattie per mezzo della suggestione e delle credenze. In questo contesto, l'autore propone una tripartizione causale che ricalca quella illustrata nei *Synesia somnia*, escludendo però la causa incorporea e interna (preoccupazioni, ricordi ed emozioni) dal computo, e sottolineando l'influsso che possono avere piante, pietre e talismani sul contenuto dei sogni: si apre così una riflessione sulla possibilità di predisporre, con apposite precauzioni, alla ricezione di visioni provenienti dalle intelligenze superiori, di modo che queste giungano con maggiore frequenza. Accanto ad alcune inclinazioni naturali del singolo, ad esempio la predisposizione familiare evidente nel caso dello stesso

²⁹ Cardano, *Somniorum Synesiorum libri quatuor*, cit., I, p. 120; OO, V, pp. 615b-616a: «Daemones pro cacodaemonibus intelligere oportet. Significant autem fures, hostes, et si propitii videantur, divitias. Sed nudi, infoelicitatem. Saepe nostrum genium unus refert, ideoque tristis aut male affectus malum portendit; laetus autem, bonam fortunam; cum daemonibus pugnare, magnas animi perturbationes declarat. Daemones, satellites et lictores ostendunt. In propria forma si videris vera illorum responsa esse credas; secus autem, falsa. Daemones etiam affectus nostros significant, et pravos dominos»; tr. it., cit., p. 81.

³⁰ Ivi, p. 244; OO, V, p. 641a: «Daemonem inire, aut astra, mortem praesagit; iniri autem a Daemone, sapientiam, ab astro potentiam significat»; tr. it., cit., p. 146.

Cardano e di Galeno, vi sono dei luoghi più adatti alla ricezione dei sogni, così come aiutano nell'opera un animo privo di turbamenti, una dieta povera e un'attitudine onesta e votata alle cose sante; a ciò si aggiungono le suppliche, la continenza, la tranquillità e il digiuno, benché «a parità di cause, la visione spontanea dei sogni, sempre desiderata, è più sicura, poiché quella spontanea è ottenuta per concessione e generosità dei demoni, quella indotta sembra carpita con l'inganno»³¹. Se nei *Synesia somnia* la funzione dei demoni nella trasmissione dei sogni provenienti dalle sfere superiori è quella di elemento della scala delle *mentes*, per cui i sogni per giungere agli uomini devono necessariamente passare per il filtro demonico, in questo passo del *De rerum varietate* i demoni sembrano rivestire un ruolo più attivo e autonomo che esplicano elargendo volontariamente le visioni agli esseri umani.

La riflessione prosegue indicando che i sogni che contengono delle verità allegoriche sul futuro (cioè che necessitano di interpretazione) e che provengono da cause superiori si mostrano solitamente verso l'alba e sono tre le possibili origini di queste visioni: possono nascere da una forza astrale, una *vis* celeste che veicola delle immagini archetipiche; possono, altrimenti, essere mostrate dai demoni, che tuttavia non concedono delle rappresentazioni chiare o affinché non si ostacoli il corso del fato o perché i demoni stessi non posseggono dei mezzi migliori per istruire gli uomini³². Le visioni provenienti dalle entità intermedie sembrano dunque le meno utili all'uomo, tanto nel caso in cui l'oscurità sia dovuta al fatto che i demoni stessi non vogliono fornire le conoscenze per prepararsi al futuro, quanto qualora sia la distanza di intelligenza tra uomini e demoni a impedire una comunicazione più chiara. La terza modalità di trasmissione si verifica quando questa forza proveniente dalle sfere superiori non si propone in un'immagine, ma appare come disposta direttamente nell'anima

³¹ Cardano, *De rerum varietate*, cit., OO, III, p. 166b: «Spontanea tamen somniorum visio, semper quaesita, paribus in causis, securior est: quod illa ex largitione ac liberalitate a daemonibus habeatur, haec extorta videatur».

³² Ivi, pp. 166b-167a: «Alius modus est, ut daemones id ostendant: non tamen clare, ne vel fatum impediunt: vel quia commodiora instrumenta docendi non habeant».

dell'interprete, che viene assistito da un demone; in questo caso, dunque, la forza è nell'anima di chi divina, che ha con sé un genio personale³³.

2.2 *Divinazione e geni*

Il richiamo al *genius* come elemento di supporto all'individuo nella pratica divinatoria evidenzia il legame tra la riflessione sui demoni e un altro grande tema della produzione intellettuale cardaniana, quello appunto della *divinatio* e dello sviluppo di arti e discipline in grado di interpretare i segni naturali offerti agli uomini. Alla divinazione sono connessi alcuni dei principali punti fermi della filosofia di Cardano, dall'attenzione all'aspetto pratico del sapere al bisogno essenziale dell'uomo di conoscere ciò che lo aspetta in futuro nel tentativo di combattere la precarietà della propria esistenza; dalla proposta di un universo in cui si intrecciano – non senza tensioni – un certo determinismo cosmologico e libertà dell'azione umana fino al desiderio di prolungare la propria vita per sfuggire il più a lungo possibile alla morte.

La spinta ad analizzare a più riprese i *minima* che compongono il mondo e a riorganizzarli in una proposta ermeneutica che consideri sia ciò che è stato, ma soprattutto ciò che sarà è alla base della pluralità di discipline a cui Cardano si è dedicato nel corso della sua vita, dalla medicina all'astrologia, dalla filosofia naturale alla storia fino a giungere alle pratiche mantiche come l'oniromanzia, la chiromanzia, la fisiognomica e la metoposcopia³⁴. La conoscenza del futuro rappresenta l'apice dell'attività intellettuale umana ed è resa possibile non solo grazie alla struttura cosmologica dell'universo, che prevede una certa trasmissione di forze tra sfere

³³ Ivi, p. 167a: «Tertius modus est, ut haec vis non in imagine, sed interpretis anima posita videatur, daemone docente. Unde ex iisdem, non eadem praedicunt. [...] Ergo vis illa est in anima divinantis, quia genio haec habet».

³⁴ Cfr. Giglioni, *Man's mortality, conjectural knowledge, and the redefinition of the divinatory practice in Cardano's philosophy*, cit., pp. 43-65; G. Giglioni, *Hermeneutics of divinatio in Cardano's medicine and astrology*, in *Bruniana & Campanelliana*, 6/1 (2000), pp. 230-236; A. Grafton, *Girolamo Cardano and the tradition of classical astrology*, in *Proceedings of the American Philosophical Society*, 142/3 (1998), pp. 323-354; N. Siraisi, *Anatomizing the past: physicians and history in Renaissance culture*, in *Renaissance Quarterly*, 53/1 (2000), pp. 1-30; M. Baldi, *Minima moralia*, in *La pensée scientifique de Cardan*, cit., pp. 135-159.

superiori e mondo sublunare, ma soprattutto per la generosità di Dio, che volontariamente ha concesso agli uomini gli strumenti per interpretare i *signa*:

Tra i molti favori che Dio Ottimo e Massimo ha concesso ai mortali, favori che sono numerosi ed assai eccellenti, ciò è senz'altro divino e senza eguali, ovvero l'aver sottoposto gli eventi futuri alla previsione umana, o nelle nostre azioni per mezzo della prudenza oppure nelle circostanze della natura tramite così tante arti³⁵.

Se la previsione del futuro è teoricamente concessa a tutti i mortali, questo genere di conoscenza è più facilmente accessibile ad alcuni piuttosto che ad altri. Come si è notato nel passo del *De rerum varietate*, accanto alle capacità interpretative della singola arte mantica, necessarie per decifrare gli indizi, ci sono una serie di accorgimenti che permettono di divinare con maggiore costanza; ad esempio, le preghiere, la disposizione pia dell'animo, l'assenza di turbamenti – mentre su altri tratti, come la predisposizione familiare, non si può operare. Per il Cardano medico, com'è prevedibile, un ruolo di spicco è inoltre da attribuire all'equilibrio degli umori – e in particolare della bile nera –, modificabile attraverso digiuni e diete specifiche e che, quando non è la causa diretta del sogno, può stimolare visioni profetiche.

Tra le numerose forme di divinazione considerate dall'autore, la figura del *genius* si ripropone nell'analisi delle visioni ricevute da sapienti o grandi uomini del passato: il tema è ripreso nel capitolo IX del libro III dei *Paralipomena*, che pur essendo intitolato *De divinatione melancholicorum* affronta più la questione delle cause extra-corporee che la divinazione degli affetti da atrabile. Se infatti «è confermato da innumerevoli esempi che i melanconici possono prevedere le cose future»³⁶, vi sono altrettanti casi di *magni viri* che hanno ricevuto visioni profetiche o verso la fine della loro vita o mentre si occupavano di faccende difficoltose; è quindi necessario individuare la causa di questi avvenimenti e Cardano identifica tre possibili fonti: la

³⁵ G. Cardano, *De providentia ex anni constitutione*, in OO, V, p. 15a: «Inter reliqua munera quae Deus Optimus Maximusque mortalibus concessit, quae quamplura sunt, ac praestantissima, illud prorsus divinum atque incomparabile est, quo ea quae futura sunt humanae providentiae subiecit: seu in actionibus nostris per prudentiam, seu in naturae casibus per tot artes [...]».

³⁶ G. Cardano, *Paralipomena*, cit., OO, X, p. 462b: «Quod melancholici futura praevideant, innumeris confirmatur exemplis».

successione del Fato, il cielo – inteso come forza celeste – e il *genius* congiunto all'individuo. Sebbene in questo contesto il fato e l'azione del genio (di cui non si sa nulla, né che cosa sia né in che modo si manifesti³⁷) vengano rapidamente scartati in favore dell'influsso delle forze celesti, sul tema della *divinatio* legata al genio Cardano torna con maggiore cura nello stesso libro, al capitolo XXI, dedicato a *Quomodo divinatio in nobis et miranda alia*.

Esaminata nel capitolo XX la divinazione oracolare e approfondito il movimento degli spiriti galenici legati agli umori nella sezione iniziale del capitolo XXI, Cardano sposta la propria attenzione sulla questione del nesso tra sapienza e divinazione:

è dunque di tale natura la nostra sapienza, che la nostra anima è sapientissima e che la sapienza è una in tutti [...]. Sarà accaduto con più frequenza ai sapienti e agli esperti nelle arti di avere questa preparazione alla divinazione, e per questi è senz'altro necessario possedere due nature divergenti, come se ci fosse un qualche Genio o il sapiente fosse composto da due elementi opposti. Infatti, quando l'artefice è esperto, possiede la prudenza umana, mentre quando è divino possiede quella sovranaturale³⁸.

Se dunque il sapere è alla portata di tutti i mortali, tanto che possono ricevere presagi anche gli incolti, chi ha effettivamente coltivato la sapienza e la conoscenza delle arti nel corso della sua vita presenta una maggiore predisposizione alla divinazione, una propensione che sembra quasi collegata al possesso di due nature distinte, una umana – che si mostra nell'uso della *prudentia* – e una divina³⁹. I casi di grandi uomini che potevano appoggiarsi all'aiuto di un demone personale e che si distinsero nelle rispettive discipline d'elezione sono numerosi: Socrate tra i filosofi, Cicerone tra gli oratori, Cesare tra i condottieri, Galeno tra i medici, Sinesio tra gli uomini alla corte di un imperatore, Dione tra i senatori, Marco Antonio tra i comandanti militari.

³⁷ Ivi, p. 463a: «De geniis nondum constat quod sint, neque cuiusmodi sint».

³⁸ Ivi, p. 470b: «Huiusmodi est ergo nostra sapientia, ut anima nostra sapientissima sit, ut quae una sit in omnibus [...]. Quibuscumque etiam sapientibus et artium peritis contigerit habere hanc praeparationem ad divinandum, his necesse est duas prorsus dissidentes naturas, quasi Genius aliquis adsit, aut ipse ex duobus contrariis compositus. Nam ut est peritus artifex, prudentiam habet humanam; ut vero divinus hanc supernaturalem».

³⁹ Cfr. A. Maggi, *Angeli, demoni, diavoli*, in *I vincoli della natura. Magia e stregoneria nel Rinascimento*, a cura di G. Ernst e G. Giglioni, Roma, Carocci 2012, p. 129.

Benché, sottolinea Cardano, non sia strettamente necessario possedere un genio per riuscire nella divinazione, è bene render conto del ruolo di queste entità, visto che la loro esistenza e il loro apporto sembra verisimile a giudicare dalla concordanza d'opinione dell'intera scuola platonica e «in qualche modo renderemo concordi i platonici con lo stesso Platone, Aristotele e i suoi accoliti Teofrasto, Temistio, Alessandro d'Afrodisia e Averroè»⁴⁰. Cardano prosegue la trattazione indicando come punto in comune tra le teorie dei platonici e quelle degli aristotelici il fatto che il *genius* possa essere buono e veritiero o malvagio ed ingannevole: l'indole del genio si riflette sui costumi del suo protetto e sul destino che gli spetta, visto che tutti coloro che ebbero in sorte un demone maligno andarono incontro a una fine dolorosa. Ciò non significa, tuttavia, che la natura del genio vincoli strettamente l'azione morale dell'uomo: vi possono infatti essere casi in cui, pur essendo assistiti da un'entità malvagia, gli uomini si sforzano di condurre una vita onesta, ma la costante opposizione del genio li porta, se non a compiere nefandezze, a vivere in maniera umile e deplorabile. Anche se dunque Cardano non ammette un ineluttabile determinismo per quanto concerne l'influenza del demone personale, è evidente che la sua presenza e la sua inclinazione hanno comunque un impatto sulla persona assistita.

Tornando alla questione della divinazione, Cardano sostiene che il *genius* o demone – in questo caso non legato a un singolo uomo, ma come entità parte del cosmo – sia in grado di agire sulla materia per dar vita a dei moniti che possano essere colti dagli uomini tramite i sensi, per cui le esalazioni e i vapori che stimolano le visioni sono solo la causa materiale, mentre la causa efficiente è il genio, che è costante e opera tramite la forza (*vis*) che gli è propria per natura, una qualche causa divina e immortale. Se però il demone si presenta come principio causale costante e stabile, ciò significa che la sua azione sulla materia è continua, per cui bisogna supporre che anche quando la materia è a riposo sia in realtà agitata da numerose *species*; ciò implica inoltre che coloro che posseggono un demone personale, ovvero un genio, sono in uno stato di costante perturbazione⁴¹. E così

⁴⁰ Cardano, *Paralipomena*, cit., OO, X, p. 471a: «Sic totam Platoniorum schola, Iamblicum, Plotinum, Arrianum, Proclum, Porphyrium; cumque ipso Platone, Aristoteli, atque suis asseclis Theophrasto, Themistio, Alexandro, Averroique concordem reddemus».

⁴¹ Ivi, p. 471b: «[...] agentem autem genium, stabilem et naturae propriae vi facultatem suppeditantem, seu ratione quadam divina et immortalis. Ob id ergo differt, quod tamen immobile est Genii ratione: uno

l'anima agitata prevede molte cose. Dunque, esaminato ciò, coloro che hanno questa evidente forza del genio, una forza che pervade tutto l'uomo in molti modi, non solo volti alla preveggenza, ma per la stessa ragione per cui conoscono in anticipo, ovvero i sogni, le voci, i sussurri, gli spettri, gli odori, i tremiti, gli strepiti degli animali, le azioni insolite, ottengono ammirazione e questi avvenimenti sembrano dovuti a un prodigio⁴².

Le capacità di questi uomini sono tali che grazie alla *prudencia* sfuggono a tremendi pericoli e si elevano al di sopra della normale condizione umana. E se si sceglie di non impiegare le proprie conoscenze per allontanare i mali o sottrarsi ad accadimenti deplorabili, ma si considera grazie a queste l'eccellenza e il favore di Dio e si accoglie con amore la verità, allora si potrà vivere quasi come gli Dei, prepararsi a cose più eccellenti e sperare in cose più grandi; e allo stesso tempo si disprezzano molte faccende insignificanti, che prima erano solite dar noia, poiché si è tutti tesi o verso le questioni divine o verso ciò che è buono, vero o necessario⁴³. La tensione tra interessi mondani ed elevazione intellettuale, tra piano sublunare e intelligenze superiori attraversa l'uomo a partire sin dalla sua struttura, che vede l'anima affondare nel fetore del corpo, mentre la *mens* si protende verso l'alto:

immaginiamo qualcosa che sia al di fuori di ciò, qualcosa che risplenda come da uno specchio, ecco questo lo chiamiamo genio o demone, benché tuttavia la stessa sostanza sia influenzata in diversi modi. Infatti, ciò che è più in alto si volge verso

enim perpetuum est scilicet Genio altero, materia siquidem renovatur. Ubi ergo interim materia illa tam diu conquiescat, credendum est non immotam manere, sed interim exagitari per varias species: et qui hunc genium possident, in perpetua sunt agitatione».

⁴² Ivi, p. 472a: «Solicita enim anima plura praevidet. Ergo his cognitis, qui evidentem habent hanc genii vim, et quae totum pervaget hominem multis modis non solum praecognoscendo, sed ex ipsa ratione rei, per quam praecognoscunt, velut somniis, vocibus, susurris, spectris, odoribus, tremore, strepitu animalium, inconsuetis actionibus admirationem capiunt, et id miraculo positi esse videntur».

⁴³ Ivi, p. 472a-b: «Per quae si non ad mala deflectas, nec ad humilia respicias, sed per ea Dei magnitudinem beneficiumque consideres, et veritatem amanter amplectatis, vitam quasi Deorum vivere poteris, et ad meliora te accingere ac maiora sperare: simulque multa exigua, quae antea molestiam afferre solebant, contemnere, totus intentus aut divinis, aut veris bonis aut necessariis».

ciò che è più in basso, e si dispone a metà; allo stesso modo, il genio più in alto si volge verso l'anima più in basso e a se stesso resta la *mens*⁴⁴.

Il genio rappresenta dunque una natura superiore alla mente umana, con cui l'uomo però può mettersi in contatto e da cui può cogliere di riflesso la bellezza e l'eccellenza del sapere delle sfere superiori; come nel cerchio costruito nel *De arcanis aeternitatis*, la *mens* è il punto più elevato della natura umana e permette il contatto soprattutto con quei demoni che interagiscono più da vicino con gli uomini, ovvero i genî. In questo caso, Cardano rigetta l'ipotesi che i demoni si scelgano gli uomini da istruire, «come i cavalieri i cavalli e i cacciatori i cani», poiché queste teorie si fondano su più elementi di quanti non sembrino necessari, sminuiscono inoltre la dignità degli dèi e non sono neanche congruenti con la realtà dei fatti; conseguenza della diffusione di queste opinioni inattendibili è che costringono a rappresentarsi la maggior parte dei demoni come mendaci e ingannevoli, a immagine e somiglianza degli uomini, mentre la via *simplicissima et naturalis maxime* proposta da Cardano è più attinente alla realtà e prende in considerazione tanto il principio divino insito negli uomini quanto la natura dell'anima umana e la sua unione con ciò che è divino e incorporeo, oltre all'importanza della temperanza, dei costumi e dell'assiduo esercizio spirituale.

La concezione massimamente naturale dell'autore lo porta a integrare i demoni anche nella descrizione delle otto forme di immaginazione che vengono illustrate nella sezione finale del capitolo. Questi otto diversi modi di immaginare distinguono l'attività non solo sulla base di quando essa sopravviene, come l'immaginazione in sogno e quella durante l'estasi, ma sottolinea anche il rapporto tra vista tramite i sensi, vista tramite occhio della mente (con le palpebre chiuse) e immagine pensata⁴⁵; l'ottava modalità d'immaginazione è distinta a sua volta in quattro differenti categorie:

Il primo modo accade quando immaginiamo una cosa, ma ne vediamo con gli occhi o sentiamo o percepiamo con un altro senso un'altra. Il secondo è quando

⁴⁴ Ivi, p. 473b: «quicquid suspicamur quod exterius sit eo, quod reluceat tanquam e speculo, id genium vocamus seu daemonem, cum tamen substantia sit eadem affecta diversis modis. Quinimo, cum et superius et inferius convertatur, et medio modo se habeat: superius quidem conversa genius, inferius anima, sibi ipsi relicta mens est».

⁴⁵ Cfr. Maggi, *Angeli, demoni, diavoli*, cit., p. 129.

immaginiamo una cosa e vediamo o sentiamo o percepiamo con un altro senso la stessa cosa, e questo è un genere d'immaginazione più nobile rispetto al precedente e lo chiamiamo *spectrum*. Il terzo è dato quando non immaginiamo né pensiamo a qualcosa, e nemmeno ci stiamo occupando di qualche altra faccenda, ma vediamo o sentiamo qualcosa; e questa forma, più eccellente della precedente, è detta *genius*. Il quarto tipo è quando non immaginiamo nulla, ma siamo presi dal pensiero di una qualche cosa o da una sensazione, come mentre leggiamo o pronunciamo ad alta voce un canto di cui ci ricordiamo, e sentiamo qualcosa. E questo modo è il più autorevole di tutti e lo chiamiamo *daemonium*. Ed è duplice: infatti, se le parole che vengono recitate ad alta voce si accordano con quanto immaginato, è detta invocazione dei demoni; se invece le parole non corrispondono, è detta apparizione del demone o dei morti⁴⁶.

Le due forme più eccelse d'immaginazione, dunque, vengono identificate da Cardano con il genio e con il demone – il termine impiegato è *daemonium*, ma non viene sviluppata una distinzione rispetto a *daemon*. Il *genius* si manifesta quando la *mens* dell'uomo è in uno stato di pura ricettività, vuota di pensieri e slegata da ogni sollecitazione materiale, per cui la visione offerta dal genio appare nella più completa tranquillità dell'animo umano; il demone sembra invece rispondere a quanto attraversa la mente dell'uomo, come evidenzia l'uso del termine invocazione, benché la visione inviata non sia sempre strettamente concordante con quanto si stava pensando o dicendo.

Ciò che spicca in entrambi i casi è la capacità di queste entità separate dall'uomo – come ricordato nello schema cosmologico – di ritagliarsi in qualche modo uno spazio d'azione all'interno della *mens* umana: il genio è esterno, ma assiste l'uomo quasi come se fosse anch'esso parte integrante della sua natura – tanto da sopravvivere assieme alla

⁴⁶ Cardano, *Paralipomena*, cit., OO, X, p. 275a: «Primus est dum imaginamur unum, et aliud oculis videmus vel audimus, vel alio sensu percipimus. Secundus est cum imaginamur unum, et idem videmus aut audimus, aut alio sensu percipimus, et est nobilior praecedente, et vocamus spectrum. Tertius est cum nec imaginamur aliquid, nec cogitamus, nec alii rei sumus intenti, et videmus aliquid aut sentimus, et est nobilior praecedente, et vocatur Genius. Quartus est dum nil imaginamur, sed sumus alicui rei cogitatione et sensu intenti, ut legendo aut recitando carmine, quorum recordamur, sentimus aliquid. Et hic modus est omnium magis potens, et vocamus Daemonium. Et est duplex: nam illa quae recitantur, conveniunt rei, et vocatur invocatio Daemonum; vel non conveniunt, et vocatur visio daemonis aut Mortuorum».

mens alla morte dell'anima, come ricordato nel libro XIII dei *Paralipomena*. Come i demoni rivestono una posizione intermedia tra intelligenze superiori e mondo sublunare, situandosi proprio al confine tra aria ed etere, così sembrano in grado di mediare tra l'individualità del singolo uomo, la *mens* umana, e ciò che è altro da lui, che è esterno e che, paradossalmente, è il demone stesso, primo gradino nella scala dell'universo cardaniano.

CAPITOLO QUINTO

DEMONI E GENI TRA FILOSOFIA E AUTOBIOGRAFIA

Se in generale si può discutere del legame tra un autore e la sua opera e di quanto la vita di uno scrittore emerga nella sua produzione intellettuale, nel caso di Cardano vita e opera sono strettamente intrecciate. Non solo l'elemento autobiografico e l'esperienza personale si rivelano spesso l'ossatura dei suoi scritti; non solo le angosce e le preoccupazioni che assillano Cardano si riversano sulla pagina e indirizzano la sua riflessione filosofica, ma la stessa attività di scrittura è vista dall'autore come cura dell'anima e via d'accesso all'immortalità, anche se solo del proprio nome¹. Data questa evidente connessione tra esistenza personale ed elaborazione intellettuale, ricondurre la testimonianza del genio personale di Cardano a una più ampia riflessione sui demoni non sembra una scelta né bizzarra, né infondata. Essa anzi contribuisce a scardinare quel pregiudizio sul genio folle che ne ha a lungo oscurato il pensiero filosofico.

Ciò detto, nel ricostruire la posizione dell'autore sui demoni bisogna tener conto di alcune difficoltà di fondo. La prima è la variabilità del lessico (*daemon*, *spiritus*, *genius*, *numen*) che caratterizza in particolare la descrizione del custode personale di Cardano e che in alcuni testi può essere letta come un tentativo di confondere le acque e mettersi al riparo da eventuali accuse di eresia – tentativo, a posteriori, non troppo riuscito. Poiché le considerazioni sui demoni sono disseminate in numerose opere, la posizione cardaniana sul tema sembra mancare a tratti di unità e ricondurre a una visione omogenea i brani sparsi nei vari testi non è un'operazione priva di difficoltà. Infine, lo stesso modo di procedere di Cardano, che nei passi più estesi richiama spesso i giudizi di altri pensatori o scuole filosofiche, rende talvolta difficile distinguere le opinioni dell'autore dalla dettagliata ricostruzione dossografica proposta.

Quest'ultima problematicità si può senza dubbio riscontrare nel capitolo XCIII del *De rerum varietate*, in cui l'autore propone un sunto non proprio sintetico delle principali posizioni favorevoli e contrarie all'esistenza dei demoni: da un lato, Michele Psello, il padre Fazio, i platonici e in misura minore gli stoici, dall'altro gli aristotelici e

¹ Cfr. Ernst, *The mirror of Narcissus*, cit., pp. 451-461; G. Giglioli, *Autobiography as self-mastery. Writing, madness, and method in Girolamo Cardano*, in *Bruniana & Campanelliana*, 7/2 (2001), pp. 331-362.

gli epicurei. Nonostante in questo contesto Cardano si schieri apertamente a favore dell'esistenza dei demoni, le critiche non sono circoscritte ai detrattori della questione demonica: l'andamento del capitolo propone infatti una fluttuazione continua tra la ricostruzione delle teorie dei diversi autori e il giudizio o le obiezioni specifiche avanzate dallo stesso Cardano. Se si considera nel complesso la posizione cardaniana nelle opere enciclopediche, si può notare come i demoni rappresentino un'occasione di scontro tra le due anime filosofiche dell'autore, tra la sua formazione aristotelica e gli evidenti influssi platonici che permeano la sua visione cosmologica. Così nel *De subtilitate* il libro XIX offre degli spunti teorici estremamente limitati, fino a giungere a quella professione di aristotelismo che sembra negare qualsiasi interesse o credenza nei confronti dei demoni, se non come parte integrante di una visione religiosa necessaria a mantenere coesa e ordinata la comunità; nel *De rerum varietate*, al contrario, la presenza dei demoni è pervasiva, sebbene rimanga poco chiaro come Cardano ritenga che essi si rapportino agli uomini. Ciò che emerge infatti dal capitolo XCIII è l'incommensurabile distanza che separa i demoni dagli uomini e quanto poco quest'ultimi possano sapere sulla natura delle entità intermedie: anche se l'inganno è elemento costitutivo del comportamento demonico e caratterizza ogni interazione con l'uomo, le differenze sono tali che l'essere umano non può sperare di comprendere pienamente la natura dei demoni. Quanto alle precise modalità d'interazione, nel *De rerum varietate* la riflessione cardaniana si concentra prevalentemente sul caso del genio personale di Socrate e, in misura minore, di Giulio Cesare, evidenziando come il proprio custode, anche quando si presenta in veste benevola, può portare alla rovina l'individuo facendo leva sulle sue debolezze; per il resto, la trattazione non sembra proporre ulteriori spunti teorici, limitandosi a riportare l'opinione tipica della concezione religiosa cristiana.

Nonostante l'impostazione platonica prevalga nettamente nella trattazione complessiva dei demoni, sarebbe errato ritenere la posizione di Cardano una semplice rielaborazione delle teorie dei seguaci di Platone, ai quali viene rimproverato di aver attribuito alle entità intermedie delle prerogative eccessive, perdendo di vista la centralità dell'azione divina. Da qui l'accusa di essere scivolati in un'adorazione dei

demoni che rende i platonici irriconoscenti verso Dio ed empi², la stessa critica mossa ad uno dei principali obiettivi polemici della riflessione cardaniana, Pietro Pomponazzi: pur non venendo esplicitamente nominato nelle opere analizzate, Pomponazzi è un punto di riferimento per Cardano non solo nella formulazione iniziale dei propri interessi filosofici³, ma anche come esponente di quell'aristotelismo che elimina completamente i demoni dal computo delle cause operanti nel mondo. In questo modo, seppur in senso opposto rispetto ai platonici, anche a Pomponazzi è rivolta, in conclusione al capitolo XCIII del *De rerum varietate*, un'evidente accusa di irreligiosità.

I ripetuti rimproveri di empietà ci permettono di interrogarci ulteriormente sul tipo di operazione compiuta da Cardano nei confronti della questione dei demoni. Nel *De rerum varietate* Cardano ribadisce di volersi accostare al tema da un punto di vista strettamente filosofico e per questa ragione i riferimenti alla Scrittura e alle fonti teologiche sui demoni sono per lo più assenti; allo stesso tempo, è chiaro che la prospettiva religiosa non viene completamente rigettata, tanto che uno dei punti fermi della teoria cardaniana si fonda sul riconoscimento dell'onnipotenza divina, sul fatto che, qualsiasi potere i demoni fingano di possedere, è in realtà una semplice concessione di Dio, che rimane in ultima analisi l'autore dell'intero creato. Se si considera nel complesso quanto esposto nelle opere analizzate in questa sede, non sembra peregrino affermare che la riflessione di Cardano miri a trovare un giusto equilibrio tra aspetto filosofico e risvolto religioso nella descrizione dei demoni: un'integrazione tra il ruolo svolto, da un lato, come parte del mondo sublunare ed elementi costitutivi del cosmo, dall'altro come esseri dipendenti dalla divinità e distinti in messaggeri obbedienti a Dio e creature ingannevoli, pronte a rivendicare poteri che non hanno e ottenere così l'adorazione degli uomini. Questa tensione tra prospettive differenti si palesa in particolar modo all'interno della discussione sul *genius*, descritto filosoficamente come la *mens* superiore più vicina alla mente umana e specchio del sapere divino, ma allo stesso tempo caratterizzato da una propria intenzionalità e indole che lo rende o probò

² Cfr. Cardano, *De rerum varietate*, cit., OO, III, p. 328b.

³ Sul rapporto tra Cardano e Pomponazzi si rimanda a A. Ingegno, *Da Pomponazzi a Cardano*, in *Saggio sulla filosofia di Cardano*, cit., pp. 1-78 e I. Maclean, *Heterodoxy in natural philosophy and medicine: Pietro Pomponazzi, Guglielmo Gratarolo, Girolamo Cardano*, in *Heterodoxy in early modern science and religion*, a cura di J. Brooke e I. Maclean, Oxford, Oxford University Press 2005, pp. 1-29.

o malvagio – e in entrambi i casi permane, più o meno accentuato, quell’inganno che rappresenta la natura dei demoni.

Il tentativo di trovare un compromesso tra riflessione filosofica e ottica religiosa non sembra essere riuscito fino in fondo se si considera il duro commento di Giovanni Maria Guanzelli proprio al capitolo XCIII del *De rerum varietate*, «ricolmo di superstizioni, ma anche di idee contrarie alla fede cattolica» e, in generale, l’esito del processo inquisitorio nei confronti di Cardano⁴. Tuttavia, ciò che emerge in questo contesto è il desiderio dell’autore di raggiungere una sintesi coerente tra i due aspetti; paradossalmente, la via imboccata da Cardano sembra condurre nella direzione diametralmente opposta a quella proposta in determinati ambienti della Francia del XVII secolo, dove alcuni elementi dell’opera cardaniana attireranno l’interesse di alcuni pensatori libertini, i quali forniranno con la loro interpretazione dell’autore la spinta necessaria all’edizione dell’*opera omnia* cardaniana⁵. La convinzione di Cardano della necessità di una convergenza tra filosofia e fede si manifesta anche nel modo in cui viene dipinto Averroè: ben lontano dalla formula della doppia verità ascritta agli averroisti, secondo Cardano il pensatore arabo, assieme ad Alessandro d’Afrodisia e ad altri peripatetici, risulta assai più pio di Pomponazzi o di Pietro d’Abano; contrariamente a questi, infatti, Alessandro, Averroè e gli altri aristotelici «almeno non abbandonarono la fede nei veri miracoli, né fecero di Cristo o di Mosè un impostore»⁶. Similmente a quanto si propone di fare lo stesso Cardano, Averroè avrebbe quindi cercato di integrare degli avvenimenti legati alla fede e all’ambito della religione, come i miracoli, in un sistema filosofico che prendesse in considerazione le complesse dinamiche interne alla società umana.

Al di là delle questioni ancora insolute, come a quale confessione Cardano aderisse nel suo intimo o come si rapporta la riflessione filosofica cardaniana sulla divinità all’ortodossia cattolica, è evidente che il giudizio avanzato sui demoni si discosti dalla demonologia sviluppata all’interno del cristianesimo. Un esempio di questo scarto

⁴ Valente, “*Correzioni d’autore*” e censure dell’opera di Cardano, cit., p. 453.

⁵ Cfr. E. Di Rienzo, *La religione di Cardano. Libertinismo e eresia nell’Italia della Controriforma*, in *Girolamo Cardano: Philosoph, Naturforscher, Arzt*, cit., pp. 49-76.

⁶ Cardano, *Contradientia medica*, cit., OO, VI, p. 412b: «At hos longe magis pios illis esse constat: quod saltem veris miraculis fidem non subtrahunt, nec Christum faciunt, aut Mosem impostores». Cfr. Giglioli, *Introduction*, in *Renaissance Averroism and its aftermath*, cit., p. 30.

è fornito dalla polemica mossa contro Agostino Nifo: nell'opera *De daemonibus libri tres* Nifo aveva sostenuto l'esistenza dei demoni, decretandone, in linea con i precetti della Chiesa, la malvagità morale, dovuta non alla loro natura, ma a una libera e ostinata scelta degli stessi – evidente nella loro alleanza con le streghe; nel testo di Nifo anche il demone socratico e i genî personali erano stati inseriti nella schiera di queste maligne entità⁷. In risposta a questa visione, in un capitolo dei *Contradientia medica* dedicato alla conoscenza di Dio dei *singula* Cardano definisce indegna di un filosofo la convinzione che i demoni possano rendere le streghe invisibili o aiutarle in improbabili voli notturni – posizione sostenuta anche nel capitolo LXXX del *De rerum varietate*. Contrariamente a quanto sostenuto da Nifo, inoltre, Cardano sottolinea la bontà dei demoni personali, detti anche dèi o genî, che rappresentano una prova del fatto che Dio conosca gli individui e dimostri nei loro confronti una cura amorevole⁸. A supporto dell'esistenza di genî probi Cardano ricorda l'esperienza paterna e le testimonianze di Avicenna, Averroè e Al-Ghazali, richiamando la perfezione del sapere a cui erano giunti questi pensatori come esempio dell'influenza benefica dei demoni personali. All'interno di questa argomentazione, tuttavia, la natura del *genius* non è definita in maniera certa, ma è rimarcato il ruolo di supporto all'individuo:

Dico che o sono immortali oppure le *mentes* degli uomini sono educate tramite un mezzo aereo, altrimenti vi sarebbero in noi due principî che comprendono il medesimo oggetto, ovvero l'anima e il genio. Inoltre ciò si accorda alla perfezione con le nostre premesse, per cui sosteniamo che l'anima non sia in noi, né in alcun luogo, ma sia il corpo a essere in essa, e nel corpo vi è la vita e forse l'anima nutritiva che lo alimenta. Ma i sensi e la *mens* svolgono la stessa funzione del genio, cioè assistono il corpo⁹.

⁷ Cfr. Siraisi, *The clock and the mirror*, cit., p. 167.

⁸ Cardano, *Contradientia medica*, cit., OO, VI, p. 658b: «Quod si Deus singulorum curam agit, immortales animos esse necesse est, aliter et curam arenae, et numeri fluctuum maris eum gerere pari ratione dicendum est. Propterea maxime momenti hoc quaesitum erit. Ergo opera nostra nosque geniis quibusdam nota sunt, refertque Ludovicus Vives Aristotelem scripsisse de Diis qui urbibus ac locis praesiderent citans antiquos Ciceronem, Isidorum, et Servium Grammaticum. Si igitur haec sunt nota geniis, essent et superioribus et tandem Deo».

⁹ Ivi, p. 659a: «Dico, quod vel sunt perpetui, vel sunt mentes hominum vehiculo aëreo imbutae, aliter essent duo in nobis qui ide, intelligerent, anima et genius. Praeterea id concordat ad unguem cum nostris principiiis, qui volumus animam non esse in nobis, nec ullibi: sed corpus esse in ea, et in corpore esse

Come nel passo del libro XIII dei *Paralipomena*, in cui si trattava del *genius* come un'entità in qualche modo interna all'uomo e destinata a sopravvivere alla morte del singolo, così anche nei *Contradicentia medica* il genio assiste il corpo assieme alla *mens*. Al brano citato segue una riflessione sulla memoria ed il ricordo, in cui Cardano sostiene che nozioni e conoscenze vengono dimenticate a causa di un impedimento corporeo e dunque «una volta liberate dal corpo, tutto ciò che si è accumulato viene ricordato»¹⁰. Questa connessione tra immaterialità e memoria fa sì che i genî, privi di materia, conoscano la *mens* umana, «le nostre azioni e noi stessi» meglio degli stessi uomini, ostacolati dal proprio corpo.

Nonostante la scelta di limitarci alle opere filosofiche, escludendo le trattazioni mediche e astrologiche, è utile sottolineare che anche in campo medico la posizione di Cardano sulla questione dei demoni presenta delle oscillazioni non indifferenti. Come ha notato Nancy Siraisi, il problema del ruolo dei demoni nel causare o guarire una malattia viene analizzato in numerose occasioni, ma senza riuscire a proporre una soluzione definitiva. Cardano si mostra infatti critico nei confronti di tutte e tre le principali correnti sul tema, ovvero la totale esclusione dell'attività demonica in ambito medico, la credenza che dietro i mali del corpo si celi spesso l'azione di demoni maligni e la possibilità che i demoni possano causare determinate patologie – posizione appoggiata da Jean Fernel, ma insufficiente per Cardano. La ragione di queste fluttuazioni sull'argomento dei demoni anche negli scritti di medicina sono dovute al tentativo «di trovare una via di mezzo tra aristotelismo e neoplatonismo, rimanendo al contempo allineato (almeno in apparenza) all'ortodossia religiosa»¹¹.

Se sono numerose le strade imboccate alla ricerca di un equilibrio soddisfacente tra le diverse correnti che influiscono sul pensiero cardaniano, si possono considerare alcuni punti fermi sulla base di quanto analizzato. In primo luogo, Cardano rifiuta o

vitam, et forsan animam nutricem quae alit illud. Sed sensus et mens idem sunt quod genius: et assistunt corpori».

¹⁰ Ivi, p. 659b: «[...] nec obliviscor nisi ex impedimento corporeo: liberata igitur a corpore, omnium quae acquisivit recordatur».

¹¹ Siraisi, *The clock and the mirror*, cit., p. 169: «He was no doubt, as has been suggested, trying to find a middle way between Aristotelianism and Neoplatonism, while maintaining religious orthodoxy (or the appearance of it)».

ridimensiona le modalità d'interazione con i demoni proposte da una tradizione folkloristico-religiosa: le critiche rivolte a Nifo e a Gianfrancesco Pico della Mirandola sulla questione dei rapporti tra demoni e streghe indicano il chiaro intento di arginare la diffusione di credenze che attribuiscono a cause sovranaturali ciò che può essere spiegato dall'applicazione della teoria medica degli umori, unita a una riflessione più ampia sull'emarginazione sociale delle presunte lamie¹². Benché non si spinga a negare del tutto la realtà del fenomeno stregonico, Cardano considera i numerosi casi di stregoneria denunciati come il frutto di cause fisiologiche, delle accuse infondate messe in circolazione da chi ne può ricavare vantaggi o ricchezze e dell'impatto che queste narrazioni hanno sull'immaginario collettivo. Lo scetticismo di Cardano non si limita però alle streghe, ma si estende anche a quelle pratiche che impiegano l'uso di specifiche parole per evocare i demoni: come ricordato nel *De secretis*, i demoni comprendono il contenuto mentale di ciò che l'uomo pensa, ma non delle formule determinate o il significato di una lingua – che è un prodotto dell'invenzione umana. Anche in questo caso non viene completamente esclusa la possibilità dell'evocazione demonica – il *De rerum varietate* riporta diversi esperimenti di questo tipo, alcuni condotti dallo stesso Cardano, senza dimenticare la *coniuratio* che legava Fazio al proprio spirito famiglio –, ma l'intenzione è quella di distinguere tra favole superstiziose e pratiche che si basano su solidi principi e che possono trovare uno spazio nel campo della magia naturale¹³.

Dietro a questa operazione volta a restituire dignità filosofica alle entità intermedie vi è un altro punto fermo della riflessione cardaniana, ovvero la distanza incommensurabile che divide gli uomini dai demoni: la testimoniano i numerosi paragoni con il mondo animale (l'uomo sta ai demoni come pesci e cani stanno all'uomo), la sottolinea l'incapacità dei demoni di comprendere il linguaggio umano, la rammenta l'invito nel *De rerum varietate* a non giudicare ciò che non si conosce¹⁴. La

¹² Sulla critica a Gianfrancesco Pico della Mirandola si veda Ernst, *Le passioni umane e il mondo oscuro delle streghe*, cit., pp. 496-497; Ernst, *Cardano e le streghe*, cit., pp. 397-398.

¹³ La riflessione sulla magia in Cardano è altrettanto complessa e articolata quanto quella sui demoni. Per una panoramica generale, si rimanda a G. Canziani, «Nihil est quod sapientia ipsa efficere nequeat». *Cardano e la magia*, in *Bruniana & Campanelliana*, 16/2 (2010), pp. 439-450.

¹⁴ Cardano, *De rerum varietate*, cit., OO, III, p. 334b: «Quod enim saepius dixi, et nunc repeto, non debere nos arbitrari, quae nos non novimus, ea non esse: nam si nosceremus, ex eorum ordine essemus. Si enim equi percipere possent cognitionem in nobis qualis est, non iam amplius equi essent, sed homines».

vera natura dei demoni non è accessibile agli uomini e ciò che si può conoscere sono solo gli effetti dell'azione demonica, come nel caso della classificazione degli antichi proposta nei *Paralipomena*: *genius*, demone, cacodemone non indicano differenti nature demoniche, ma i diversi modi in cui gli esponenti della generica categoria dei demoni possono relazionarsi agli uomini.

All'interno di questa visione che accentua la distanza tra le intelligenze spiccano due elementi di particolare interesse: il riferimento all'inganno e il ruolo del *genius*. Nonostante l'impossibilità di conoscere appieno la loro natura, si è potuto notare dai testi esaminati che l'inganno rappresenta una caratteristica essenziale dei demoni, l'unico connotato identificabile dagli uomini; la varietà di relazioni che possono intercorrere tra entità intermedie ed esseri umani costringe però a riflettere sulle diverse modalità di inganno descritte da Cardano. Nelle opere enciclopediche sono riproposti numerosi esempi che ricalcano la visione più tradizionale dei demoni: questi fingono di possedere poteri che in realtà non posseggono, agiscono tramite illusioni, attirano gli stolti verso la morte con la promessa di tesori nascosti o conoscenze arcane. Questo tipo di raffigurazione non è circoscritta ai molteplici aneddoti riportati in questi testi, ma viene applicata – tramite l'esempio di Socrate e di Giulio Cesare – anche al caso del genio personale, tanto che Cardano conclude che, anche quando il demone custode sembra probò, è bene non affidarsi troppo ai suoi consigli. Questo genere di inganno è ascrivito all'indole malvagia di alcuni demoni, ma non può essere attribuito all'intera categoria, come è evidente dall'esistenza di genî buoni, primo fra tutti lo *spiritus* che guida l'autore; la differenza tracciata tra demoni tutelari probi e malvagi non è un semplice *escamotage* sviluppato per evitare considerazioni autoincriminanti.

In effetti, se si esamina il capitolo del *De vita propria* dedicato allo *spiritus* cardaniano, si può notare il riferimento ad una diversa forma d'inganno, di natura involontaria: trattando dei presagi che non si sono avverati o che non è stato possibile decifrare, Cardano sottolinea come la distorsione del messaggio sia dovuta all'inevitabile ostacolo della materia, per cui può capitare che il senso originario venga perduto e l'avvertimento inviato dallo *spiritus* per volere divino divenga incomprensibile o fuorviante. Ancor più che nell'autobiografia, un altro indizio che sembra indicare che l'inganno demonico si possa presentare in molteplici modi è dato

dal riferimento allo specchio contenuto nel capitolo XXI del libro III dei *Paralipomena*. Senza voler abusare della metafora dello *speculum*, di per sé molto versatile, è interessante notare che la natura del genio viene accostata a quella dello specchio che riflette ciò che non è in esso, ma in altro: nel caso specifico, il *genius* consegna alla *mens* umana il riflesso delle nozioni divine, proprie delle sfere superiori. In questo senso, anche nell'elaborazione più strettamente filosofica – in cui non si considera la distinzione tra custodi probi o malvagi, né tra messaggeri divini e demoni ingannatori, ma solo il funzionamento intellettuale delle entità intermedie più vicine all'uomo –, il genio offre conoscenze che non gli sono proprie: lo specchio inganna nel senso che mostra qualcosa che è altrove e, anche qualora il riflesso non sia distorto e l'immagine non deformata, all'uomo offre ciò che non è in sé, una copia che riproduce solo l'apparenza della realtà. Se, come si è visto, l'intelletto umano è definito umbratile, anche la natura dei demoni, pur essendo più nobile di quella umana, non può che essere illusoria perché ancorata nella zona di confine tra mondo sublunare e primo cielo, ben lontano dalle sfere superiori. Infine, proprio per la sua azione riflettente, il demone si presta a essere oggetto di idolatria, poiché si presenta agli uomini come portatore di un sapere superiore che in realtà appartiene solo a Dio e che il demone stesso conosce e ripropone in maniera imperfetta; la brama di essere adorati e di prendere il posto della divinità è ciò che trasforma l'inganno costitutivo dei demoni in un inganno volontario.

Se la metafora dello specchio può almeno parzialmente condurre ad unità l'intreccio di elementi folkloristico-religiosi e principî filosofici che compongono la visione cardaniana, ciò non toglie che in essa permangano delle tensioni e delle oscillazioni tra i due approcci. Un altro aspetto che occupa un ruolo di rilievo nella trattazione è quello legato al *genius* personale: come si è detto, la distinzione tra custodi probi e spiriti malvagi non è immediatamente conciliabile con la prospettiva filosofica offerta nei *Paralipomena* e crea anche un certo imbarazzo se si prende in considerazione l'esperienza personale di Cardano. Tralasciando per il momento i tanti episodi della vita dell'autore, nel già citato capitolo XXI del libro III dei *Paralipomena* Cardano esclude che i demoni scelgano a quale individuo legarsi, definendola una visione svilente e inutilmente elaborata; l'alternativa proposta nelle pagine successive, tuttavia, descrive la relazione tra genio e uomo in termini neutri e ben lontani da quella suddivisione

morale sottolineata a più riprese nelle altre opere: il genio è quel demone che più si accosta alla *mens* umana, che riflette la sapienza delle sfere superiori e si manifesta quando la nostra mente è in uno stato di assoluta ricettività, priva di preoccupazioni e non impegnata a pensare. Una descrizione così impersonale fa quasi sorgere il dubbio che, da un punto di vista puramente filosofico, il demone che si relaziona con l'individuo non debba essere necessariamente sempre uno e che la funzione di via d'accesso alla conoscenza superiore possa essere assolta da una qualunque *mens* demonica; in questo caso, la separazione tra genî malvagi e benevoli cadrebbe in favore di una distinzione tra uomini improbi e onesti, che scelgono liberamente come mettere a frutto il sapere fornito loro dai demoni. Tuttavia, la visione più frequentemente proposta da Cardano prevede una distinzione morale interna alle entità intermedie, una distinzione che per l'autore è utile per contraddistinguere i messaggeri della divinità dai demoni non allineati al volere divino. La scelta di affidare gli uomini probi alla guida di genî buoni e benevoli può essere facilmente attribuita alla volontà di Dio e al suo desiderio di cura verso il creato, ma il fatto che anche esseri umani disonesti e malvagi possano accedere all'aiuto di un demone personale spinge Cardano a contemplare due opzioni: la prima, espressa nei *Contradicentia medica*, considera che anche i genî maligni siano mandati da Dio per punire i malvagi; la seconda, di gran lunga la più diffusa nei testi cardaniani, ritiene che il *genius* sia attratto dalla *mens* che presenta la medesima indole, per cui il singolo individuo potrà contare sull'aiuto di un demone a lui simile – ciò non significa che i genî buoni non possano essere assegnati in alcune circostanze da Dio stesso.

Questa soluzione presenta, in ogni caso, alcune difficoltà. Nel delineare le caratteristiche del *genius* si è ricordato come esso sia esterno all'uomo in quanto entità intermedia, ma sembri collocarsi in qualche modo dentro l'individuo, tanto da costituire una sorta di doppia natura – la natura divina che agevola i sapienti nella divinazione – e sopravvivere, assieme alla *mens*, alla morte dell'uomo. Quanto il genio diventi parte dell'individuo e quanto invece ne sia distinto non è chiarito e i testi cardaniani analizzati non risolvono questo dubbio. Viene da chiedersi se si possa ricollegare il genio, ovvero il demone «che è presso» l'uomo, ai due principî della *lux claris* e dei demoni malvagi presenti in ciascun individuo e citati nel passo delle *adversae*

factiones del libro XVIII del *De subtilitate*. Nonostante la faticosa distanza rimarcata da Cardano, la possibilità di una coesistenza interna all'uomo tra genio e *mens* è tutt'altro che esclusa nella sua riflessione e invita ad approfondire ancora quale sia la natura dell'uomo: al pari dello stesso concetto di *mens*, la presenza del *genius* riaccende il problema del complesso equilibrio tra individualità del singolo e tendenza all'universalità.

Un altro problema che sorge nel collegare l'indole dei demoni personali al comportamento dei loro protetti e al loro destino è legato alla stessa esperienza autobiografica dell'autore. Come si è ricordato, nel *De vita propria* si sottolinea che gli unici pensatori che hanno vissuto una vita infelice nonostante la presenza del loro genio sono Socrate e lo stesso Cardano. Al di là del giudizio assai critico su Socrate, se si segue la soluzione adottata nella maggior parte delle opere cardaniane, viste le disgrazie e le sofferenze patite dall'autore, il suo *spiritus* dovrebbe ricadere nella categoria dei demoni maligni – conclusione che Cardano respinge con prevedibile fermezza; questa palese eccezione alla regola insinua il dubbio che Cardano voglia in realtà dipingere il proprio *spiritus* non come uno dei rari genî che accompagnano i grandi uomini, ma come un'entità quasi a sé stante.

Come ha ricordato Alfonso Ingegno, l'unicità dell'esperienza cardaniana sembra trovare delle solide basi nell'autobiografia, dove per ragioni apologetiche è nell'interesse dell'autore allontanare possibili sospetti sulla natura della propria guida. Se si considerano le altre opere analizzate sin qui, l'impressione è che Cardano si ritenga, se non un caso eccezionale, almeno uno dei pochissimi eletti: le modalità d'interazione con il proprio *spiritus* non si distinguono dalle normali prassi comunicative dei genî, ma se la bontà delle proprie azioni non è evidentemente in discussione, il destino infelice a cui è andato incontro Cardano sembra essere dovuto all'invidia degli uomini. I suoi pari non hanno compreso lo spirito di servizio che animava Cardano, il suo desiderio di condividere con loro il sapere – naturale, seguendo la classificazione del *De sapientia* – che aveva ottenuto nella ricerca disinteressata della verità; l'infelicità è quindi da ricondurre al rifiuto degli altri uomini, alla violenta risposta alle buone intenzioni, risposta che si traduce in insidie, tranelli, persecuzioni, maldicenze e vendette. Si potrebbe sostenere ironicamente che il caso di Cardano non

è unico, perché preceduto da quello di Cristo – che nel *De sapientia* è in effetti il modello del sapiente in grado di comunicare agli uomini, una scelta che in realtà a sua volta ha dovuto pagare. Piuttosto che di un’eccezionalità dello *spiritus* cardaniano, dunque, è più corretto parlare di un’eccezionalità di Cardano in quanto intellettuale e sapiente, non solo per la molteplicità dei campi d’indagine in cui ritiene di aver fatto scoperte vere ed utili, ma soprattutto per il tentativo di comunicare questa scienza agli altri. Fallita questa condivisione, a Cardano rimane la consapevolezza di avere tutto ciò che gli serve per giungere alla quieta felicità del sapiente ritiratosi dal mondo: la contemplazione degli enti superiori, la consapevolezza dell’immortalità dell’animo e la protezione divina¹⁵.

Considerate le oscillazioni interne alla trattazione dei demoni e la varietà di contesti in cui viene sviluppata, non stupisce che la visione cardaniana si sia prestata a numerose interpretazioni, oltre che a molteplici critiche. Come si è notato nell’introduzione, alla condanna dell’Inquisizione si affiancano gli sferzanti giudizi indirizzati non solo alla posizione sui demoni, ma anche alla stessa integrità mentale di Cardano – come le osservazioni avanzate dal medico e filosofo portoghese Francisco Sanches, che etichetta le opinioni di Cardano come indegne di un uomo di filosofia¹⁶. Oltre al *De vita propria*, che condizionò la ricezione del Cardano uomo a partire dalla metà del XVII secolo, le opere che ebbero maggiore successo furono le enciclopedie di filosofia della natura, e in particolare, per quanto concerne i demoni, il *De rerum varietate*.

Come già anticipato in conclusione del terzo capitolo, quest’opera venne apprezzata soprattutto in ambito protestante. Tralasciando le valutazioni su un’eventuale adesione di Cardano alla fede riformata¹⁷, il *De rerum varietate* propone

¹⁵ Cardano, *Paralipomena*, cit., OO, X, p. 448b: «In sapiente ergo tria sunt quae complent felicitatem: contemplatio optimi entis cum his quae ab eo pendent, cognitio perpetuitatis propriae naturae, et auxilium Divinum».

¹⁶ F. Sanches, *Tractatus philosophici*, Rotterdam, A. Leers 1649, pp. 239-240: «Academici quidam et philosophi nonnulli alii multa de daemonibus commenti sunt et Cardanus, de quo antea, eo dementiae pervenit ut tractabiles visibilesque daemones dixerit, et patrem suum familiarem unum habuisse, et quasi asseclam imo subditum; multaue alia ludicra et viro philosopho indigna scriptis mandavit sibi et rationi adversantia ut erat inconstans, vagus, incertus quique plurimum habebat inconditae scientiae plus opinionis de se, parumque prudentiae. Sed miseranda in eo potius humana conditio quam accusanda».

¹⁷ Sui legami, anche stretti, con esponenti del protestantesimo, si vedano M. Bracali, *Per una storia dei rapporti tra filosofia italiana e Riforma. Appunti e ricerche su Cardano*, in *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, cit., pp. 81-104 e Maclean, *Cardano and his publishers 1534-1663*, cit., pp. 131-161.

in effetti una prospettiva sui demoni che è molto vicina alla sensibilità protestante: lo si nota nella presenza onnipervasiva di spiriti, anime dei morti, angeli e demoni nel mondo sublunare, nella possibilità di un incontro nella vita di tutti i giorni e nella convinzione che il vero potere è in realtà solo quello di Dio. Benché privati di una profondità teorica, angeli e demoni nell'ottica protestante rappresentano le pedine con cui Dio e il diavolo si affrontano nel creato, in un mondo in cui il fedele è esposto all'assalto delle entità maligne e in cui la benevolenza divina si esplicita nell'affidare ciascun eletto alla cura di un angelo custode; in questa prospettiva, gli spiriti tutelari, riconosciuti più tardi anche dal Concilio di Trento, assurgono al ruolo di indispensabili protettori dell'anima di adulti e bambini, poiché il diavolo è sempre in agguato¹⁸. In linea con quell'immediatezza che caratterizza il rapporto tra fedele e Scrittura, le entità intermedie non trovano spazio nei testi dei teologi protestanti, ma diventano parte integrante dell'esperienza quotidiana come indizio di uno scontro tra principî opposti che trova nel mondo sublunare il suo palcoscenico naturale.

Accanto a questa onnipresenza di angeli e demoni nel mondo, altri elementi dell'analisi cardaniana contribuirono al successo nei centri della Riforma. Si è già detto che il *De rerum varietate* fu una delle opere di riferimento per la riflessione del medico olandese Johann Wier, che attinse anche al capitolo LXXX, in cui Cardano sottolinea le ragioni – tutte umane – alla base degli ingiusti processi per stregoneria. Un altro aspetto che rese appetibile la filosofia cardaniana in ambiente riformato fu l'insistenza sul tema della previsione del futuro e dello sviluppo delle arti congetturali: nonostante Martin Lutero avesse rifiutato la validità di qualsiasi attività profetica che non fosse legata alla tradizione biblica, altri esponenti della Riforma avevano dimostrato un vivace interesse per le varie forme divinatorie, e in particolare per l'astrologia¹⁹. Tra questi vi erano Filippo Melantone e Andreas Osiander, che entrò in contatto con Cardano proprio dopo aver letto le opere astrologiche pubblicate in Italia tra il 1534 e il 1539,

¹⁸ Cfr. E. Cameron, *Angels, demons, and everything in between: spiritual beings in Early Modern Europe*, in *Angels of light? Sanctity and the discernment of spirits in the early modern period*, a cura di C. Copeland e J. Machielsen, Leiden, Brill 2013, pp. 17-52; S. Meier-Oeser, *Medieval, Renaissance, and Reformation angels: a comparison*, in *Angels in Medieval philosophical inquiry. Their function and significance*, a cura di I. Iribarren e M. Lenz, Farnham, Ashgate 2008, pp. 197-200.

¹⁹ F. Schulze-Feldmann, *Reforming Sibyls. Change in religious belief and the Sibylline tradition between the Middle Ages and the early modern period*, PhD dissertation, The Warburg Institute – University of London 2018, pp. 86-100.

offrendogli la possibilità di pubblicare a Norimberga presso Johannes Petreius, editore affiliato al protestantesimo²⁰. Nonostante la complessità della riflessione cardaniana sui demoni possa sembrare in contrasto con l'assenza di un'elaborazione teologica protestante, la prospettiva offerta nelle opere enciclopediche e soprattutto nel *De rerum varietate* – con la sovrabbondante presenza di demoni ed entità intermedie, le numerose descrizioni di incontri con gli spiriti e l'urgenza di conoscere il futuro tramite le arti divinatorie –, si presta agevolmente alla ricezione nell'ambito della Riforma.

²⁰ Maclean, *Cardano and his publishers, 1534-1663*, cit., pp. 137-138.

CONCLUSIONI

Concluso questo percorso attraverso le opere filosofiche cardaniane, si può notare da parte di Cardano una profonda compenetrazione tra riflessione filosofica ed esperienza personale nella trattazione dei demoni, a cui si aggiunge un forte interesse per quei resoconti che si sviluppano in un contesto folkloristico-popolare e che sono integrati dall'autore soprattutto nelle due enciclopedie di filosofia della natura, che saranno anche i suoi testi di maggiore successo. Ben lungi dall'essere una stranezza caratteriale o un sintomo d'eccentricità, il riferimento al demone personale si incardina in un'elaborazione più ampia, in cui vita dell'autore e pensiero teorico sono spesso inscindibili e contribuiscono alla formulazione di una concezione del sapere e del sapiente che assegna alle entità intermedie un ruolo di primo piano.

L'intreccio tra autobiografia e filosofia è evidente anche dalla genesi dell'interesse di Cardano per i demoni: il contesto familiare e, soprattutto, la testimonianza del padre Fazio hanno contribuito in maniera indiscutibile a stimolare la curiosità del giovane Girolamo per quella varietà di spiriti ed entità intermedie che abitano lo stesso mondo degli uomini e che non è poi così raro incontrare. Sebbene Cardano non adotti la visione paterna, lo stimolo ad affrontare l'argomento proviene verosimilmente dai racconti di famiglia, a cui si aggiunge la tendenza ad analizzare ogni aneddoto prima di giudicarne l'attendibilità – aprendo così la riflessione a quegli influssi folkloristici già ricordati.

La questione demonica costringe inoltre l'autore a cercare una mediazione tra aristotelismo e influenze neoplatoniche, un equilibrio non sempre facile da trovare, come dimostrato dalle forti oscillazioni riscontrate tra il libro XIX del *De subtilitate* e il capitolo XCIII del *De rerum varietate*. In un quadro complesso che deve fare i conti con eventuali contrasti tra visione religiosa e approccio filosofico (già di suo eclettico), emerge la centralità della conoscenza del futuro, a cui si lega il problema della natura e origine del sapere a cui l'uomo può accedere; nella veste di mediatori tra l'uomo e la divinità, i demoni giocano un ruolo ambivalente in quanto consentono la trasmissione del sapere dalle sfere superiori agli uomini, ma inevitabilmente lo alterano, costringendo gli esseri umani a un'attenta interpretazione delle visioni e dei *signa*

ricevuti. A questa azione di distorsione si aggiunge il fatto che i demoni, proprio perché posti al confine tra mondo sublunare e intelligenze superiori, tra aria ed etere, si presentano agli uomini come entità superiori, ma sono ben lontani dal grado di realtà proprio non solo della divinità, ma anche delle sfere più elevate: un connubio di caratteristiche che sottolinea come la natura demonica sia improntata all'inganno, anche in assenza di un'indole malvagia.

Nel corso del lavoro è emerso come i demoni giochino un ruolo di primo piano nell'impiego delle discipline congetturali e in alcune delle forme di divinazione predilette da Cardano; il tema del *mendacium* e del suo impiego, inoltre, apre la strada a un'analisi che coinvolge non solo i demoni, ma soprattutto l'uomo, in particolar modo quei *magni viri* che beneficiano di un genio tutelare e che sono quindi agevolati nella ricezione di visioni superiori. Ulteriori spunti si potranno certamente rintracciare estendendo la ricerca alle opere di medicina e di astrologia, in cui Cardano torna ad affrontare la questione del *genius* e il legame tra demoni e capacità predittiva, oltre a confrontarsi – come si è accennato – sull'eventualità che i demoni abbiano il potere di causare o guarire una malattia. Quanto all'indagine proposta in questo testo, non si può che rimarcare la centralità della riflessione sui demoni in alcuni dei campi più importanti per Cardano: la conoscenza del futuro, la natura del sapere e la propria esperienza personale.

BIBLIOGRAFIA

FONTI

OPERE DI CARDANO

Carcer, a cura di M Baldi, G. Canziani e E. Di Rienzo, Firenze, Olschki 2014.

Contradicenta medica, in *Opera omnia*, a cura di C. Spon, Lione, Huguetan & Rivaud 1663, vol. 6, pp. 295-923.

De arcanis aeternitatis, in *Opera omnia*, a cura di C. Spon, Lione, Huguetan & Rivaud 1663, vol. 10, pp. 1-46.

De exemplis centum geniturarum, in *Opera omnia*, a cura di C. Spon, Lione, Huguetan & Rivaud 1663, vol. 5, pp. 458-502.

De immortalitate animorum, a cura di J. M. García Valverde, Milano, FrancoAngeli 2006.

De immortalitate animorum, in *Opera omnia*, a cura di C. Spon, Lione, Huguetan & Rivaud 1663, vol. 2, pp. 456-536.

Della mia vita, a cura di A. Ingegno, Milano, Serra e Riva Editori 1982.

De libris propriis. The editions of 1544, 1550, 1557, 1562, with supplementary material, a cura di I. Maclean, Milano, FrancoAngeli 2004.

De libris propriis, in *Opera omnia*, a cura di C. Spon, Lione, Huguetan & Rivaud 1663, vol. 1, pp. 55-150.

De propria vita, in *Opera omnia*, a cura di C. Spon, Lione, Huguetan & Rivaud 1663, vol. 1, pp. 1-54.

De providentia ex anni constitutione, in *Opera omnia*, a cura di C. Spon, Lione, Huguetan & Rivaud 1663, vol. 5, pp. 15-28.

De rerum varietate, in *Opera omnia*, a cura di C. Spon, Lione, Huguetan & Rivaud 1663, vol. 3, pp. 1-351.

De sapientia, in *Opera omnia*, a cura di C. Spon, Lione, Huguetan & Rivaud 1663, vol. 1, pp. 490-582.

De sapientia libri quinque, a cura di M. Bracali, Firenze, Olschki 2008.

De secretis, in *Opera omnia*, a cura di C. Spon, Lione, Huguetan & Rivaud 1663, vol. 2, pp. 537-551.

De Socratis studio, in *Opera omnia*, a cura di C. Spon, Lione, Huguetan & Rivaud 1663, vol. 1, pp. 151-158.

De subtilitate, in *Opera omnia*, a cura di C. Spon, Lione, Huguetan & Rivaud 1663, vol. 3, pp. 353-672.

De subtilitate I-VII, a cura di E. Nenci, Milano, Franco Angeli 2004.

De uno, in *Opera omnia*, a cura di C. Spon, Lione, Huguetan & Rivaud 1663, vol. 1, pp. 277-283.

De uno. Sobre lo uno, a cura di J. M. García Valverde, Firenze, Olschki 2009.

De utilitate ex adversis capienda, in *Opera omnia*, a cura di C. Spon, Lione, Huguetan & Rivaud 1663, vol. 2, pp. 1-282.

Dialectica, in *Opera omnia*, a cura di C. Spon, Lione, Huguetan & Rivaud 1663, vol. 1, pp. 293-308.

Dialogus Hieronymi Cardani et Facii Cardani ipsius patris, in *Opera omnia*, a cura di C. Spon, Lione, Huguetan & Rivaud 1663, vol. 1, pp. 637-640.

Il libro dei segreti, a cura di D. Giavina, Milano, Mimesis 2017.

Il prosseneta ovvero della prudenza politica, Milano, Silvio Berlusconi Editore 2002.

La magia naturale nel Rinascimento. Testi di Agrippa, Cardano, Fludd, a cura di P. Rossi e S. Parigi, Torino, UTET 1989.

Le livre de ma vie. De vita propria, a cura di J.-Y. Boriaud, Parigi, Les Belles Lettres 2020.

Paralipomena, in *Opera omnia*, a cura di C. Spon, Lione, Huguetan & Rivaud 1663, vol. 10, pp. 429-585.

Proxeneta, in *Opera omnia*, a cura di C. Spon, Lione, Huguetan & Rivaud 1663, vol. 1, pp. 355-474.

Sogni, a cura di A. Grieco e M. Mancina, Venezia, Marsilio 1993.

Somniorum Synesiorum libri quatuor. Les quatre livres des songes de Synesios, a cura di J.-Y. Boriaud, Firenze, Olschki 2008, voll. 2.

Synesia Somnia, in *Opera omnia*, a cura di C. Spon, Lione, Huguetan & Rivaud 1663, vol. 5, pp. 593-727.

Sulla consolazione, a cura di M. Baldi, Firenze, Olschki 2021.

Sul sonno e sul sognare, a cura di M. Mancina e A. Grieco, Venezia, Marsilio 1989.

Tetim seu de humanis consiliis, in *Opera omnia*, a cura di C. Spon, Lione, Huguetan & Rivaud 1663, vol. 1, pp. 666-672.

The De subtilitate of Girolamo Cardano, a cura di J. M. Forrester, Tempe (Arizona), ACMRS 2013, 2 voll.

Theonoston, in *Opera omnia*, a cura di C. Spon, Lione, Huguetan & Rivaud 1663, vol. 2, pp. 299-454.

ALTRE FONTI

APULEIO, *Il demone di Socrate*, a cura di B. M. Portogalli Cagli, Venezia, Marsilio Editori 1992.

AVERROÈ, *Colliget libri VII*, in *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Venezia, Giunti 1562, vol. 10.

BAYLE, Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam–Leyde–La Haye–Utrecht, chez P. Brunel *et alii* 1740^o, vol. 2.

GIAMBILICO, *I misteri egiziani*, a cura di A. R. Sodano, Milano, Bompiani 2013.

Il catechismo romano del Concilio di Trento, a cura di L. Andrianopoli, Città del Vaticano, Edizioni Civitas Gentium 1946.

LOMBROSO, Cesare, *Nuovi studi sul genio*, Milano-Palermo, Remo Sandron Editore 1902;

- *Sulla pazzia di Gerolamo Cardano*, in *Gazzetta Medica Italiana – Lombardia* (appendice psichiatrica), 6/40 (1855), pp. 341-345.

NAUDÉ, Gabriel, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté faussement soupçonnez de magie*, Parigi, F. Targa 1625;

- *Vita Cardani ac de eodem iudicium*, in G. Cardano, *Opera omnia*, a cura di C. Spon, Lione, Huguetan & Rivaud 1663, vol. 1, pp. XIII-XXIV.

POMPONAZZI, Pietro, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, in *Tutti i trattati peripatetici*, a cura di F. P. Raimondi e J. M. García Valverde, Milano, Bompiani 2013, pp. 922-1105.

PORFIRIO, *La vita di Plotino e l'ordine dei suoi scritti*, in Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Faggini, Milano, Bompiani 2004, pp. 1-49.

PLUTARCO, *Il demone di Socrate*, in *Tutti i Moralia*, a cura di E. Lelli e G. Pisani, Milano, Bompiani 2017, pp. 1086-1137.

PSELLO, Michele, *Le opere dei demoni*, a cura di P. Pizzari, Palermo, Sellerio 1989.

SANCHES, Francisco, *Tractatus philosophici*, Rotterdam, A. Leers 1649.

ZOSIMO DI PANOPOLI, *Visioni e risvegli: Sulla virtù, Commentario alla lettera Omega, Il primo libro del Computo finale, L'electrum e lo specchio*, a cura di A. Tonelli, Milano, Rizzoli 2004.

LETTERATURA

ADDEY, Crystal, *The daimonion of Socrates: daimones and divination in Neoplatonism*, in *The Neoplatonic Socrates*, a cura di D. A. Layne e H. Tarrant, Philadelphia, University of Pennsylvania Press 2014, pp. 51-72.

ALLEN, Michael J. B., *Marsilio Ficino, Socrates and the daimonic voice of conscience*, in *Vivens Homo. Rivista teologica fiorentina*, 5/2 (1994), pp. 301-324.

ARMOCIDA, Giuseppe, *La psichiatria dell'Ottocento e il caso di Gerolamo Cardano*, in *Gerolamo Cardano nel suo tempo. Atti del convegno, 16-17 novembre 2001, Somma Lombardo, Varese, Pavia, Edizioni Cardano 2003*, pp. 55-64.

BALDI, Marialuisa, *Spiriti, demoni e «arcana». Gratarolo e Cardano*, in *Storia d'Italia. Annali 25. Esoterismo*, a cura di G.M. Cazzaniga, Torino, Einaudi 2010, pp. 207-230;

- *Minima moralia*, in *La pensée scientifique de Cardan*, a cura di J.-Y. Boriaud, Parigi, Les Belles Lettres 2012, pp. 135-159;
- *Introduzione*, in G. Cardano, *De consolatione*, a cura di M. Baldi, Firenze, Olschki 2019, pp. 1-45.

BIANCHI, Lorenzo, *Autobiografia e morale nel Carcer cardaniano*, in id., *Naturalismo, scetticismo, politica. Studi sul pensiero rinascimentale e libertino*, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo 2019, pp. 67-85;

- *Girolamo Cardano e Gabriel Naudé: naturalismo e politica*, in id., *Naturalismo, scetticismo, politica. Studi sul pensiero rinascimentale e libertino*, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo 2019, pp. 107-133;
- *Naturalismo, irreligione, fanatismo: Cardano nel Dictionnaire di Bayle*, in id., *Naturalismo, scetticismo, politica. Studi sul pensiero rinascimentale e libertino*, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo 2019, pp. 135-152.

BLACKWELL, Constance W. T., *The historiography of Renaissance philosophy and the creation of the myth of the Renaissance eccentric genius – Naudé through Brucker to*

Hegel, in *Girolamo Cardano: Philosoph, Naturforscher, Arzt*, a cura di E. Kessler, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag 1994, pp. 339-369.

BORIAUD, Jean-Yves, *La place du Traité des songes dans la tradition onirocritique. Le problème de l'image onirique: l'idolum et la uisio*, in *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, a cura di M. Baldi e G. Canziani, Milano, FrancoAngeli 1999, pp. 215-225;

- *Cardan et le songe*, in *La pensée scientifique de Cardan*, a cura di J.-Y. Boriaud, Parigi, Les Belles Lettres 2012, pp. 23-44.

BRACALI, Marco, *Per una storia dei rapporti tra filosofia italiana e Riforma. Appunti e ricerche su Cardano*, in *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, a cura di M. Baldi e G. Canziani, Milano, FrancoAngeli 1999, pp. 81-104;

- *La figura del sapiente: artifici argomentativi e retaggi erasmiani nel De sapientia*, in *Cardano e la tradizione dei saperi*, a cura di M. Baldi e G. Canziani, Milano, FrancoAngeli 2003, pp. 249-270.

BUSSANICH, John, *Socrates the mystic*, in *Traditions of Platonism: essays presented to John Dillon*, a cura di J. Clearly, Aldershot, Ashgate 1999, pp. 29-51.

CAMERON, Euan, *Angels, demons, and everything in between: spiritual beings in Early Modern Europe*, in *Angels of light? Sanctity and the discernment of spirits in the early modern period*, a cura di C. Copeland e J. Machielsen, Leiden, Brill 2013, pp. 17-52.

CANZIANI, Guido, "Sapientia" e "Prudentia" nella filosofia morale di Cardano, in *Girolamo Cardano: Philosoph, Naturforscher, Arzt*, a cura di E. Kessler, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag 1994, pp. 11-47;

- *Cardano: la filosofia e le arti*, in *Gerolamo Cardano nel suo tempo. Atti del convegno, 16-17 novembre 2001, Somma Lombardo, Varese, Pavia*, Edizioni Cardano 2003, pp. 23-34;

- *L'anima, la mens, la palingenesi. Appunti sul terzo libro del Theonoston*, in *Cardano e la tradizione dei saperi*, a cura di M. Baldi e G. Canziani, Milano, FrancoAngeli 2003, pp. 209-248;
- *La resurrezione secondo la ragione naturale. Gerolamo Cardano e la palingenesi*, in *Nuova rivista storica*, 94/1 (2010), pp. 15-52;
- «Nihil est quod sapientia ipsa efficere nequeat». *Cardano e la magia*, in *Bruniana & Campanelliana*, 16/2 (2010), pp. 439-450;
- *L'immortalité de l'âme chez Cardan, entre histoire naturelle et vision de Dieu*, in *La pensée scientifique de Cardan*, a cura di J.-Y. Boriaud, Parigi, Les Belles Lettres 2012, pp. 161-184.

CASELLA, Federico, *La demonologia di Esiodo e il suo rapporto con la giustizia divina ne Le opere e i giorni*, in *Athenaeum*, 106/2 (2018), pp. 405-438.

CERBU, Thomas, *Naudé as editor of Cardano*, in *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, a cura di M. Baldi e G. Canziani, Milano, FrancoAngeli 1999, pp. 363-378.

DEER RICHARDSON, Linda, *Academic theories of generation in the Renaissance. The contemporaries and successors of Jean Fernel (1497-1558)*, Cham, Springer 2018.

DI RIENZO, Eugenio, *La religione di Cardano. Libertinismo e eresia nell'Italia della Controriforma*, in *Girolamo Cardano: Philosoph, Naturforscher, Arzt*, a cura di E. Kessler, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag 1994, pp. 49-76;

- *Filosofia e religione nel Carcer*, in *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, a cura di M. Baldi e G. Canziani, Milano, FrancoAngeli 1999, pp. 393-408.

ECKMAN, James, *Jerome Cardan*, Baltimora, Johns Hopkins University Press 1946.

ERNST, Germana, *Cardano e le streghe*, in *Bruniana & Campanelliana*, 12/2 (2006), pp. 395-410;

- *Le passioni umane e il mondo oscuro delle streghe: un capitolo del De varietate di Cardano*, in *Bruniana & Campanelliana*, 16/2 (2010), pp. 495-525;

- *The mirror of Narcissus. Cardano speaks of his own life*, in *Bruniana & Campanelliana*, 16/2 (2010), pp. 451-461.

FAZZO, Silvia, *Ruoli delle scuole pubbliche a Milano nel Cinquecento (1518-1563)*, in *Rivista di Storia della Filosofia*, 53/4 (1998), pp. 799-819.

FINAMORE, John F., *Plutarch and Apuleius on Socrates' daimonion*, in *The Neoplatonic Socrates*, a cura di D. A. Layne e H. Tarrant, Philadelphia, University of Pennsylvania Press 2014, pp. 36-50.

GADEBUSCH BONDIO, Mariacarla, *Il genio si racconta: il De vita propria di Cardano e alcuni suoi celebri interpreti*, in *Summa doctrina et certa experientia. Studi su medicina e filosofia per Chiara Crisciani*, a cura di G. Zuccolin, Firenze, SISMELE – Edizioni del Galluzzo 2017, pp. 375-395.

GARCÍA VALVERDE, José Manuel, *Introducción*, in G. Cardano, *De immortalitate animorum*, a cura di J. M. García Valverde, Milano, FrancoAngeli 2006, pp. 11-104.

GIGLIONI, Guido, *Hermeneutics of divinatio in Cardano's medicine and astrology*, in *Bruniana & Campanelliana*, 6/1 (2000), pp. 230-236;

- *Autobiography as self-mastery. Writing, madness, and method in Girolamo Cardano*, in *Bruniana & Campanelliana*, 7/2 (2001), pp. 331-362;
- *Man's mortality, conjectural knowledge, and the redefinition of the divinatory practice in Cardano's philosophy*, in *Cardano e la tradizione dei saperi*, a cura di M. Baldi e G. Canziani, Milano, FrancoAngeli 2003, pp. 43-65;
- *Voci della Sibilla e voci della natura: divinazione oracolare in Girolamo Cardano*, in *Bruniana & Campanelliana*, 11/2 (2005), pp. 365-387;
- *Mens in Girolamo Cardano*, in *Per una storia del concetto di mente*, a cura di E. Canone, Firenze, Leo Olschki 2007, vol. 2, pp. 83-122;
- *Nature and demons: Girolamo Cardano interpreter of Pietro d'Abano*, in *Continuities and disruptions between the Middle Ages and the Renaissance*, a cura di C. Burnett, J. Meirinhos e J. Hamesse, Lovanio, Brepols 2008, pp. 89-112;

- *Fazio and his demons. Girolamo Cardano on the art of storytelling and the science of witnessing*, in *Bruniana & Campanelliana*, 16/2 (2010), pp. 463-472;
- *Introduction*, in *Renaissance Averroism and its aftermath: Arabic philosophy in Early Modern Europe*, a cura di A. Akasoy e G. Giglioni, New York, Springer 2013, pp. 1-34;
- *Humans, elephants, diamonds and gold: patterns of intentional design in Girolamo Cardano's natural philosophy*, in *Gesnerus. Swiss journal of the history of medicine and sciences*, 71/2 (2014), pp. 237-257;
- *Scaliger versus Cardano versus Scaliger*, in *Forms of conflict and rivalries in Renaissance Europe*, a cura di D. A. Lines, M. Laureys e J. Kraye, Bonn, Bonn University Press 2015, pp. 109-130.

GRAFTON, Anthony, *Girolamo Cardano and the tradition of classical astrology*, in *Proceedings of the American Philosophical Society*, 142/3 (1998), pp. 323-354;

- *Cardano's cosmos. The worlds and works of a Renaissance astrologer*, Cambridge (MA), Harvard University Press 1999.

HANKINS, James, *Socrates in the Italian Renaissance*, in *A companion to Socrates*, a cura di S. Ahbel-Rappe e R. Kamtekar, Oxford, Blackwell 2006, pp. 337-352.

INGEGNO, Alfonso, *Da Pomponazzi a Cardano*, in *Saggio sulla filosofia di Cardano*, Firenze, La Nuova Italia 1980, pp. 1-78;

- *L'inganno come fondamento del sapere "umano"*, in id., *Saggio sulla filosofia di Cardano*, Firenze, La Nuova Italia 1980, pp. 102-133;
- *Aspetti della polemica antisocratica*, in id., *Saggio sulla filosofia di Cardano*, Firenze, La Nuova Italia 1980, pp. 134-183;
- *Prefazione*, in G. Cardano, *Della mia vita*, a cura di A. Ingegno, Milano, Serra e Riva Editori 1982, pp. 9-24;
- *Cardano e Bruno. Altri spunti per una storia dell'"uomo perfetto"*, in *Girolamo Cardano: Philosoph, Naturforscher, Arzt*, a cura di E. Kessler, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag 1994, pp. 77-90;

- *Cardano tra De sapientia e De immortalitate animorum. Ipotesi per una periodizzazione*, in *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, a cura di M. Baldi e G. Canziani, Milano, FrancoAngeli 1999, pp. 61-79.

INNOCENZI, Francesca, *Il daimon in Giamblico e la demonologia greco-romana*, Macerata, Edizioni Università di Macerata 2011.

LA NAVE, Francesco, *Logica formale e dialettica nella filosofia di Girolamo Cardano*, Roma, Pontificia Università Gregoriana 2004.

LARDER, David F., *The editions of Cardanus' De rerum varietate*, in *Isis*, 59/1 (1968), pp. 74-77.

LE BRUN, Jacques, *Jérôme Cardan et l'interprétation des songes*, in *Girolamo Cardano: Philosoph, Naturforscher, Arzt*, a cura di E. Kessler, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag 1994, pp. 185-205.

MACLEAN, Ian, *The interpretation of natural signs: Cardano's De subtilitate versus Scaliger's Exercitationes*, in *Occult and scientific mentalities in the Renaissance*, a cura di B. Vickers, Cambridge, Cambridge University Press 1984, pp. 231-252;

- *Interpreting the De libris propriis*, in *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, a cura di M. Baldi e G. Canziani, Milano, FrancoAngeli 1999, pp. 13-33;
- *At the pinnacle of the mountain: images of Cardano on his road to fame*, in *L'Erasmus*, 6 (2001), pp. 9-21;
- *Cardano on the immortality of the soul*, in *Cardano e la tradizione dei saperi*, a cura di M. Baldi e G. Canziani, Milano, FrancoAngeli 2003, pp. 191-207;
- *Introduction*, in G. Cardano, *De libris propriis. The editions of 1544, 1550, 1557, 1562, with supplementary material*, a cura di I. Maclean, Milano, FrancoAngeli 2004, pp. 9-39 ;
- *A chronology of the composition of Cardano's works*, in G. Cardano, *De libris propriis. The editions of 1544, 1550, 1557, 1562, with supplementary material*, a cura di I. Maclean, Milano, FrancoAngeli 2004, pp. 43-111;

- *Heterodoxy in natural philosophy and medicine: Pietro Pomponazzi, Guglielmo Gratarolo, Girolamo Cardano*, in *Heterodoxy in early modern science and religion*, a cura di J. Brooke e I. Maclean, Oxford, Oxford University Press 2005, pp. 1-29;
- *Cardano's eclectic psychology and its critique by Julius Caesar Scaliger*, in *Vivarium*, 46/3 (2008), pp. 392-417;
- *Cardano and his publishers 1534-1663*, in id., *Learning and the market place*, Leiden, Brill 2009, pp. 131-161.

MANCIA, Mauro, *Il pensiero di Cardano come cerniera tra le idee antiche e moderne sul sogno*, in *Cardano e la tradizione dei saperi*, a cura di M. Baldi e G. Canziani, Milano, FrancoAngeli 2003, pp. 35-41.

MAGGI, Armando, *To dream Insomnia: human mind and demonic enlightenment in Cardano's Metoposcopia*, in id., *Satan's rhetoric: A study of Renaissance demonology*, Chicago, University of Chicago Press 2001, pp. 180-228;

- *The dialogue between the living and the dead in Cardano's thought*, in *Bruniana & Campanelliana*, 16/2 (2010), pp. 473-480;
- *Angeli, demoni, diavoli*, in *I vincoli della natura. Magia e stregoneria nel Rinascimento*, a cura di G. Ernst e G. Giglioni, Roma, Carocci 2012, pp. 119-134.

MCPHERRAN, Mark, *The religion of Socrates*, University Park, Penn State University Press 1996.

MEIER-OESER, Stephan, *Medieval, Renaissance, and Reformation angels: a comparison*, in *Angels in Medieval philosophical inquiry. Their function and significance*, a cura di I. Iribarren e M. Lenz, Farnham, Ashgate 2008, pp. 187-200.

PIRZIO, Paola, *Note sulle tre redazioni del De subtilitate di Girolamo Cardano*, in *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, a cura di M. Baldi e G. Canziani, Milano, FrancoAngeli 1999, pp. 169-179.

SCHULZE-FELDMANN, Finn, *Reforming Sibyls. Change in religious belief and the Sibylline tradition between the Middle Ages and the early modern period*, PhD dissertation, The Warburg Institute – University of London 2018.

SCHÜTZE, Ingo, *La Dialectica di Cardano e la rivalutazione enciclopedica della logica*, in *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, a cura di M. Baldi e G. Canziani, Milano, FrancoAngeli 1999, pp. 147-157.

SIMONUTTI, Luisa, *Miracula e mirabilia in alcune opere di Cardano*, in *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, a cura di M. Baldi e G. Canziani, Milano, FrancoAngeli 1999, pp. 181-214.

SIRAISSI, Nancy G., *The clock and the mirror. Girolamo Cardano and Renaissance medicine*, Princeton, Princeton University Press 1997;

- *Anatomizing the past: physicians and history in Renaissance culture*, in *Renaissance quarterly*, 53/1 (2000), pp. 1-30.

SIVEFORS, Per, *Dreams, Autobiography and the upward journey in Girolamo Cardano's De vita propria liber*, in *Hagiographic adaptations*, a cura di F. Forsgren e T. Vegge, Pisa – Roma, Fabrizio Serra Editore 2018, pp. 83-96.

TIMOTIN, Andrei, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimon de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden, Brill 2012.

TROTOT, Caroline, *Splendeur de la métaphore et connaissance chez Cardan*, in *Métaphore, savoirs et arts au début des temps modernes*, a cura di B. Petey-Girard e C. Trotot, Parigi, Classiques Garnier 2015, pp. 205-225.

VALENTE, Michaela, *“Correzioni d'autore” e censure dell'opera di Cardano*, in *Cardano e la tradizione dei saperi*, a cura di M. Baldi e G. Canziani, Milano, FrancoAngeli 2003, pp. 437-456;

- *Per una storia dei rapporti tra retorica e politica nel Cinquecento: Socrate e Cardano*, in *Socrate in Occidente*, a cura di E. Lojacono, Firenze, Le Monnier 2004, pp. 189-199.