La magia nel Rinascimento

Riduzione del prof. Benito Marino
da Cecilia Gatto Trocchi, *La magia,* Newton Compton 1994

[…] Tra il 1463 e il 1464 Marsilio Ficino tradusse i 14 trattati del *Corpus Hermeticum.* Quei testi, che ebbero una vastissima risonanza, risalgono al II secolo d.C., ma dal Ficino e dagli studiosi del Rinascimento furono attribuiti al leggendario Hermes Trismegisto, fondatore della religione degli Egiziani, contemporaneo di Mosè e indiretto maestro di Pitagora e di Platone[1]. La grande rinascita della magia nel tardo '400 e nel '500 e la persistenza dell'ermetismo nella cultura europea del '600, sono dovuti a questi testi. Tutta l'eredità magica-alchemica-astrologica del pensiero medievale veniva in tal modo inserita in un vasto e organico quadro platonico ed ermetico. In questo ambito ci allontaniamo vorticosamente dalla magia nera, dalle forme di stregoneria stigmatizzate da Orazio e dai Padri della Chiesa. Nella magia rinascimentale dominano la tendenza a cogliere «l'unità» che è nel profondo sottesa alle differenze, l'aspirazione a conciliare le contraddizioni, la visione di un universo ordinato secondo gradi di perfezione, l'esigenza di un itinerario dell'anima verso un totale possesso dell'Uno-Tutto. Il mondo è immagine e specchio di Dio e l'uomo è l'immagine e lo specchio del mondo, per questa sua posizione privilegiata l'uomo è in grado di cogliere e di rivelare segrete corrispondenze. Il mago è colui che sa penetrare entro questa realtà infinitamente complessa, entro questo sistema di relazioni armoniche che rimandano al Tutto e dentro le quali il Tutto è racchiuso. Questa grandiosa costruzione unisce e mescola il neoplatonismo con l'astrologia, l'alchimia, la magia come già nel Medioevo. Queste tre realtà hanno differenti origini storiche ma sono difficilmente isolabili perché vengono a confluire in un unico contesto mitico-religioso. Non possiamo pensare a tre diverse discipline nel senso contemporaneo del termine. Come abbiamo visto, già nel Medioevo esisteva una connessione strettissima tra le pratiche magiche e alchemiche e l'ora e il tempo nel quale venivano effettuate. La natura non è considerata una materia unica e omogenea che riempie lo spazio ma una realtà vivente che ha in sé un'anima, una volontà, un principio di attività interno e spontaneo. Quest'anima-sostanza, spesso definita *Anima mundi,* è come per i filosofi della Ionia del v secolo a.C.: «piena di demoni e di dei». Ogni oggetto del mondo è ricolmo di significati e di correlazioni nascoste che lo legano al Tutto. Le stelle sono considerate come viventi animali divini. La vera natura del sapiente che si identifica con il mago è quella di colui che conosce le catene che discendono dall'alto e sa costruire attraverso incantesimi, immagini, numeri, nomi, suoni, accordi e talismani un'ininterrotta catena di realtà collegate tra loro. Il grande elemento catalizzatore di tutte queste operazioni è poi l'Amore che stringe fra loro le varie parti del cosmo. Queste appaiono a Marsilio Ficino: «collegate le une alle altre in una sorta di reciproca carità, membra di un solo animale, reciprocamente unite dalla comunione di una sola natura»[2].

Cinquanta anni più tardi Cornelio Agrippa di Nettesheim pubblica nel suo testo *De incertitudine et vanitate scientiarum* una definizione della magia sulla quale occorrerà riflettere. La magia naturale per Cornelio Agrippa, distinta da quella nera o demoniaca, «contempla la forza di tutte le cose naturali e celesti, considera il loro ordine, congiunge le cose inferiori con le superiori e le attive con le passive» in modo tale che «spesse volte ne nascono stupendi miracoli, non tanto per l'arte quanto per la natura alla quale quest'arte si dà per ministra»[3]. I maghi sono diligenti esploratori del mondo, in grado di produrre effetti che anticipano quelli che la natura è in grado di produrre da sola, come se qualcuno facesse nascere rose nel mese di gennaio. Secondo questa vasta corrente (che partendo da Marsilio Ficino attraverso Pico della Mirandola arriva al nostro Cornelio Agrippa), le operazioni del mago non sono contro natura ma provengono da essa stessa. I miracoli della magia sono in senso etimologico «cose degne di essere ammirate», non sono violazioni delle leggi del cosmo. Questi stessi temi si ritrovano nell'opera di Giambattista Della Porta (1558) in cui si considera la magia la filosofia della natura e l'arte portate a compimento. Le operazioni magiche appaiono miracolose perché le loro cause sono note all'operatore e ignote allo spettatore: non a tutti è dato di conoscere la natura e di dominarla.

Per giungere ad essere mago e per praticare l'arte è necessario che l'uomo arrivi a partecipare ad un principio che è superiore alla sua natura. Le tecniche magiche come quelle alchemiche sono contemporaneamente una via per operare sul mondo ma soprattutto un processo di rigenerazione mistico-religiosa. La conoscenza magica è anche redenzione. Il processo che conduce al raggiungimento della perfezione individuale coincide con quello che

[1] Hermes può ammirarsi nel mosaico del duomo di Siena.

[2] Cfr. J. COLLIANO, *Eros e magia nel Rinascimento,* Milano, Il Saggiatore 1987 p 120

[3] *Ibidem.*

conduce al dominio sulla natura e non a tutti è dato di raggiungere tale perfezione. Le virtù fondamentali per lo studioso, il sapiente, il mago, sono la disciplina ascetica, il distacco dal mondo, l'ascolto della parola del maestro, l'illuminazione, la capacità di sollevarsi a un livello inattingibile ad altri uomini. Entro tale ottica nascono e si intrecciano temi che compaiono in moltissimi testi e che vengono ripresi da autori diversi e lontani nel tempo, ma che rappresentano sicuramente degli elementi costanti. Per Cornelio Agrippa la segretezza della Verità e delle procedure che consentono di raggiungerla è presentata connessa alla distinzione fra uomini divini e uomini mortali: confidare al volgo parole impregnate della maestà divina è un'offesa alla religione. E Cornelio Agrippa cita la tradizione antica secondo la quale Platone impedì la divulgazione dei misteri, Pitagora e Porfirio obbligarono al silenzio i loro discepoli, Orfeo e Tertulliano esigevano il giuramento di segretezza. Chi infrangeva questi divieti subiva delle gravi ritorsioni come quel tal Teodoto che divenne cieco per aver tentato di penetrare i misteri del misticismo ebraico. Plotino, Origene e gli altri discepoli di Ammonio Sacca giurarono di non divulgare il verbo del maestro. Secondo questa visione ogni esperienza di magia detesta il pubblico, vuole essere nascosta, si fortifica nel silenzio, e viene distrutta ove venga dichiarata[4].

Se volessimo scegliere un «tipo ideale» di mago rinascimentale dovremmo forse rivolgerci a Pico della Mirandola. Questo straordinario studioso (proverbiale per la sua memoria) aveva dell'ideale magico una visione estremamente interessante. La magia naturale è l'aspetto pratico e più nobile della scienza: non c'è alcuna virtù potenziale o separata, sia in cielo che in terra, che il mago non possa mettere in atto ed unire. I prodigi dell'arte magica non sono operati se non dalla congiunzione e dall'attuazione di quelle forze che esistono in embrione e disgiunte nella natura. Nella famosa *Orazione sulla dignità dell'uomo* Pico afferma che «il mago, scrutando il consenso dell'Universo, esplorato il mutuo rapporto delle cose e recando ad ogni cosa le adatte lusinghe (questi sono i sortilegi del mago) porta alla luce i miracoli nascosti nel mondo, nel grembo della natura, nei misteri di Dio». Pico connette il neoplatonismo con la Cabala ebraica, affermando che nessuna operazione di magia che abbia una qualche efficacia può essere realizzata se non è riferita a un'opera della Cabala implicita o esplicita. La Cabala (in ebraico *Kabbalà,* tradizione) è la vasta e complessa elaborazione della mistica giudaica medioevale. Essa vede la Toràh (l'Antico Testamento) come l'espressione simbolica e vivente del mistero di Dio. Ogni parola, ogni lettera dell'alfabeto ebraico presente nella Toràh racchiude un segreto potente. Occorre quindi permutare il valore numerico delle lettere, scambiarlo, moltiplicarlo e dividerlo per arrivare alla conoscenza segreta, sepolta nella magia della parola. Il fine della speculazione kabbalistica resta la contemplazione di Dio, la percezione segreta del Suo mistero, anche se molte attività di decifrazione ebbero come scopo l'evocazione degli angeli, la creazione di amuleti e talismani, esorcismi e scongiuri.

Pico era convinto che parole e formule sono efficienti in magia solo se pronunciate in ebraico, la lingua originaria di Dio, come sono efficaci i numeri, le cifre e le lettere. Nella sua *Orazione* Pico distingue tra due tipi di magia e ammette che al-Kindi, Ruggero Bacone e Guglielmo di Parigi lo avevano preceduto nella concezione della magia naturale. Egli fonde insieme ellenismo e filosofia ebraico-cristiana, affermando ad esempio che nella magia naturale non esiste nulla che sia più efficace degli Inni Orfici: i nomi degli dèi cantati da Orfeo non sono quelli di demoni ingannatori, ma quelli di virtù umane e divine distribuite dal vero Dio per l'utilità dell'uomo. Per quanto riguarda la Cabbala ebraica Pico sostiene persino che essa suggerisce la dottrina cristiana della Trinità e mette in grado di predire gli eventi futuri; congiunta all'astrologia ha provato che dall'avvento del Cristo i segreti del tempo sono attingibili da chi pratica la virtù ed è puro di cuore[5]. Pico è ben consapevole che l'operatore cabbalistico imprudente corre pericolo di morte da parte degli spiriti. Egli accetta l'esistenza di tre mondi paralleli: l'angelico (che è intellettuale e invisibile), il celestiale e il sublunare (o degli elementi naturali). Questi tre mondi sono mirabilmente prefigurati da Mosè nella sua costruzione del Tabernacolo. Il mondo sublunare è regolato dai corpi celesti e questi sono governati dagli angeli. Il mondo al di sotto della Luna (quello in cui noi miseramente viviamo), è corruttibile mentre i cieli al di sopra di esso sono incorruttibili. Le acque oltre il firmamento sono pensieri di cherubini. L'uomo è un microcosmo perfetto: «l'anima razionale è chiamata *cielo*. Infatti Aristotele chiama Cielo un animale che muove se stesso: la nostra anima,

---

[4] AGRIPPA, *Opere,* vol. I, 1550, p. 498.

[5] Cfr. F. SECRET, *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*, Paris, Dunod, 1975.

come dimostrano i platonici, è una sostanza che muove se stessa. Inoltre il cielo è circolare e anche l'anima è circolare. Anzi, come scrive Plotino, il cielo è un cerchio perché la sua anima è un cerchio. I cieli si muovono circolarmente, l'anima razionale, andando dalle cause agli effetti e ancora ritornando dagli effetti alle cause ruota in un'orbita di ragionamento». Siamo nel regno delle analogie, delle corrispondenze, delle metafore poetiche...

Una distinzione fondamentale condivisa da tutti i filosofi del Rinascimento è quella tra magia naturale e magia cerimoniale[6]. Giovambattista Della Porta descrive la magia naturale come un insieme di procedure che agiscono attraverso qualità o proprietà segrete delle cose. Le forze attraverso le quali la magia raggiunge i suoi effetti sono presenti in natura. In tale ambito è presente l'osservazione e l'esperimento come nella scienza attuale. La magia cerimoniale invece fa uso di riti, incantesimi, nomi sacri (spesso cabalistici), caratteri e simboli mistici, di vapori e oggetti rituali di vario tipo come i talismani. Il mago può invocare non solo le persone della Santissima Trinità, ma anche altri dei, attraverso i quali il Dio Supremo esprime la sua volontà. Prima delle invocazioni il mago deve prepararsi con il pentimento, l'espiazione, il digiuno, le abluzioni, la meditazione. In questo ambito è possibile scivolare verso la tentazione di invocare i demoni o addirittura di stringere un patto con essi proprio come accadde a Faust con Mefistofele. Tra la magia naturale e quella cerimoniale sta la magia celeste ampiamente descritta da Marsilio Ficino e da Cornelio Agrippa, che vede i cieli e le forze astrologiche come dotate non solo di raggi e di calore, ma di intelligenza e volontà.

Va sottolineato comunque che alle soglie dell'età moderna magia naturale e scienza sperimentale hanno formato un intreccio non facilmente districabile. Una figura incarna emblematicamente questo intreccio: Paracelso, nato in Svizzera nel 1493. Nella sua vita movimentata e avventurosa peregrinò a lungo per tutta l'Europa sollevando dibattiti, polemiche e discussioni. Nel 1527 nella notte di San Giovanni bruciò in un falò eretto dagli studenti di Basilea i libri medici degli auctores come Galeno e Avicenna, affermando che tutto ciò che lui sapeva, lo aveva appreso dalle streghe. Attaccò violentemente quei teologi che definivano ingiustamente la magia come stregoneria in quanto costoro, stupidi bestioni, non comprendevano che l'essenza della magia tende a scoprire le leggi dell'universo. In medicina Paracelso condannava il sistema tradizionale e arcaico che faceva ampio uso di rimedi a base di erbe e inventò altre terapie legate fondamentalmente alla chimica. Sempre evidenziando l'importanza dell'esperimento, affermava che molti dei medici non sapevano né cosa significhi sperimentare né come gli esperimenti si attuino, disprezzavano tutti, si attaccavano alla tradizione, ma erano solo degli emeriti ignoranti. Come Paracelso ammetteva nel suo orizzonte culturale sia la pratica sperimentale che l'invocazione rituale degli spiriti, così i libri della grande magia del Rinascimento si presentano ai nostri occhi come il frutto di una strana mescolanza. Troviamo nello stesso manuale pagine di meccanica e di chimica, ricette di medicina, codificazioni di scritture segrete, distillazioni di veleni per vermi e topi, consigli per i pescatori e massaie, suggerimenti riguardanti l'igiene, descrizioni di sostanze afrodisiache, considerazioni sul sesso e sulla vita sessuale, squarci di metafisica, riflessioni di teologia mistica, richiami alla tradizione sapienziale dell'Egitto e dei profeti biblici, riferimenti alle scuole filosofiche classiche e ai maestri della cultura medioevale e persino considerazioni politiche. In molti scrittori infatti, da Giordano Bruno a Cornelio Agrippa, a Tommaso Campanella, la magia si connette profondamente a desideri di riforma della cultura e alla aspirazione di un radicale rinnovamento politico. Questo vasto amalgama di studi, di riflessioni e di fantasie si configura con un insieme eterogeneo eppure affascinante che continua ad avere sostanza fino alla seconda metà del Settecento, quando già si era avviata la polemica antimagica. Le opere di Robert Fludd presentano una elaborazione delle idee di Paracelso, di Agrippa, del neoplatonismo, dell'ermetismo e della cabala, a cui si mescolano temi e interpretazioni allegoriche della Scrittura. Robert Fludd insiste sulla differenza tra uomini rigenerati e coloro che hanno invece solo forma umana e non hanno speranza di rigenerazione. Si può presupporre che le opere di Robert Fludd, scritte tra il 1617 e il 1630, siano il punto di raccordo tra l'antica magia naturale e le più moderne forme di occultismo. Certamente il Seicento (un secolo ricco e complesso in cui si mescolano insieme ottimismo e disperazione, nascita della scienza e potenti forme residuali di magia) è il periodo in cui si configurò definitivamente la modernità. L'eredità di Fludd fu raccolta dalle sette esoteriche che fiorirono numerose alla fine del Settecento, spesso veicolate dalla Massoneria. Contemporaneamente proprio nel Seicento nasce la polemica antimagica condotta da numerosi intellettuali. Colui che dette il colpo di grazia alla visione delle segrete corrispondenze e

[6] Cfr. G. ZAMBELLI, *L'ambigua natura della magia, Milano,* Il Saggiatore, 1991, pp. 121

delle tecniche magiche fu Francesco Bacone. Proprio fra il 1603 e il 1620 Bacone aveva formulato in modo articolato le ragioni del rifiuto della cultura magico-alchemica. Secondo lui la magia naturale raccoglie credule e superstiziose nozioni, punta su osservazioni di simpatie e antipatie, di proprietà occulte, di esperimenti futili, operazioni strane e spesso incongrue[7]. La magia quindi è tanto più lontana dalla scienza quanto la storia di Re Artù è lontana dai commentari di Cesare. Il mago «dà ali alla sua immaginazione, perde il senso delle proporzioni, si ripromette il conseguimento di risultati immensi». Il rifiuto dell'iniquo e fallace connubio fra indagine sulla natura e discorso mistico-religioso è all'origine per Bacone di tutta una serie di equivoci. L'uomo non è il centro di corrispondenze segrete, l'universo non è un contesto di simboli che corrispondono ad archetipi divini, l'impresa scientifica infine non assomiglia affatto ad una incomunicabile esperienza mistica. Bacone non aveva esitato a qualificare Paracelso come un mostro, un fanatico accoppiatore di fantasmi, aveva etichettato Cornelio Agrippa come un triviale buffone che fa di ogni cosa un'ignobile farsa; si era scagliato contro Cardano definendolo un affannato costruttore di ragnatele in continua contraddizione con le cose e con se stesso.

Ad opera dei grandi pensatori del Seicento, da René Descartes allo stesso Hobbes, si fece strada una nuova figura di pensatore e di scienziato. Tale figura di dotto si contrapponeva radicalmente all'immagine presente nei testi della magia in cui il sapiente era visto come un sacerdote o come un eletto. Ciò che oggi viene chiamata scienza non è né un rispecchiamento di definite verità né tantomeno una ricerca della perfezione. La scienza […] non incarna in se stessa valori morali né offre alcuna garanzia per la loro realizzazione. Secondo lo scientismo contemporaneo il sapere non garantisce, come voleva la magia, né la perfezione né la rigenerazione. […] Per il mago rinascimentale colui che accedeva ai segreti della natura aveva un qualcosa in più, era in qualche modo un eletto. Per lo scienziato del tardo Seicento colui che anela alla verità è un comune mortale che mette insieme delle pratiche e delle teorie convalidate dall'esperimento. Assistiamo quindi da un verso alla democratizzazione del sapere: Cartesio può affermare che il buonsenso è la cosa del mondo meglio ripartita, e Thomas Hobbes sostenere che la filosofia, cioè la ragione naturale, è innata in ogni uomo e che la ragione non è meno naturale della passione essendo la medesima in tutti gli uomini. Questo aspetto di democratizzazione è andato però di pari passo al disincanto del mondo, alla cancellazione dell'aspetto mistico e spirituale della conoscenza.

Era forse possibile che i grandi ingegni razionalisti salvassero da un verso la possibilità all'accesso del sapere per tutti, dall'altro lo sfondo religioso e spirituale della conoscenza stessa?

Vedendo oggi il ritorno dell'occultismo e della magia, vedendo il pullulare di sette, congreghe e associazioni che si pongono come scopo la conoscenza del sapere magico per attuare la propria realizzazione e salvezza spirituale, viene da chiedersi se l'operazione di pulizia compiuta dagli scienziati razionalisti del '600 non abbia gettato via, insieme all'acqua sporca, il famoso bambino che ci si lavava dentro[8].

[7] Cfr. P. ROSSI, *La magia del Rinascimento,* Torino, UTET, 1989, pp. 23-24.

[8] W. Shakespeare è forse il più autorevole rappresentante della visione magica del mondo in senso «antireligioso». Nelle opere del drammaturgo inglese non esiste una visione mistica o religiosa del mondo. Ma non per questo non è presente il mistero. In Shakespeare compaiono continuamente figure legate al mondo della magia: dalle streghe del *Macbeth* allo spettro di *Amleto,* alle vere e proprie gesta di personaggi magici come nel *Sogno di una notte di mezza estate.* Per non parlare de *La tempesta* in cui Prospero, descritto come mago potente, ha incatenato al suo servizio lo spiritello Ariel. Esiste un profondo legame tra l'epoca elisabettiana e una visione magico-naturalistica del mondo. Francis Yates ha sottolineato questi rapporti sotterranei tra il periodo d'oro della letteratura elisabettiana e le teorie magico-occultistiche dei Rosacroce [*Setta esoterica apparsa in Germania all'inizio del XVII sec., fondata - si dice - dal cavaliere teutonico Christian Rosenkreutz, morto ultracentenario a Fez nel 1486, perché maghi, cabalisti e filosofi d'Europa cooperassero tra loro*]. Cfr. F. YATES, *The Occult Philosophy in The Elisabethian Age,* London, Routledge, 1979.