

**GIANCARLO ZANIER**

**IL MEDICO CAPODISTRIANO GIOVANNI BRATTI  
E LA TRADIZIONE ALCHIMISTICA ITALIANA**

## NOTE BIOGRAFICHE

Giancarlo Zanier (Trieste 1944), laureatosi a Trieste sotto la guida di Giorgio Radetti, insegna presso la Facoltà di Lettere in qualità di assistente di Filosofia morale e professore incaricato di Storia del Rinascimento. Tra i suoi contributi vanno ricordati i volumi *Ricerche sulla diffusione e fortuna del «De incantationibus» di Pomponazzi* (Firenze, *La Nuova Italia*, 1975) e *La medicina astrologica e la sua teoria: Marsilio Ficino e i suoi critici contemporanei* (Roma, *L'Ateneo e Bizzarri*, 1977); è inoltre autore di lavori su Pico della Mirandola, Cardano, S. Basson.

LA REDAZIONE

Ove si esaminino i contributi dell'indagine storiografica riguardanti il problema alchemico, le interpretazioni offertevi, nel loro divergere, generano il dubbio che l'oggetto in esame sia, in realtà, volta a volta diverso, e che su esso manchi un preciso accordo. Non che l'interesse per l'alchimia possa sempre e comunque dirsi storiografico: chi l'interpreta come un aspetto del sapere ermetico o come fenomeno gnostico quasi inevitabilmente la riduce a un commento extratemporale del nostro atteggiamento nei confronti della realtà (Evola, Titus Burckhardt), e così fa pure chi ne scorge collegamenti con un più vasto sistema di rappresentazioni originarie, di primigenii orientamenti esistenziali (Jung). Ed è vero anche che opera in una prospettiva metodologica analoga chi voglia cogliervi, sotto la scorza vetusta e indecifrabile, i barlumi d'una scienza chimica: non basta certo un elenco cronologico di biografie e «teorie» per avere una storiografia impostata correttamente! Ma non è rilevante, in fondo, la suddetta divergenza, che la tipica ambiguità del discorso alchimistico non fa che rendere inconciliabile; più grave e, in definitiva, rivelatore, è il fatto che si tenda a parlare di una scienza alchemica che, sostanzialmente, rimane la stessa nella stratificazione meramente cronologica delle opere che ne costituiscono la tradizione. In ciò concordano, con le storie dell'alchimia del primo Seicento, sia gli interpreti ermetizzanti — e non poteva essere diversamente — sia quelli interessati ai primordi della chimica, pur con molte sfumature e una certa acribia. Non affronteremo qui il problema dell'esistenza di uno sviluppo interno delle dottrine dei «filosofi»; rileva invece cogliere i diversi atteggiamenti della cultura «ufficiale» nei confronti del sapere alchemico (ufficiale quanto a forma e contenuti, ma anche quanto al riconoscimento di un ruolo sociale: il caso del medico è paradigmatico). E non varrebbe dire che tali atteggiamenti sono funzione dell'evolvere delle dottrine che quel sapere costituiscono, ché queste necessariamente son opera di un singolo (o di un gruppo), e se si mostra che tale personaggio, o gruppo, *non* appartiene al tradizionale mondo degli alchimisti, si vedrà che lo sviluppo dell'alchimia si dispone sul piano della socializzazione delle idee piuttosto che su quello di un loro evolvere autonomo. Tutte cose abbastanza ovvie, ma che vanno sottolineate, posto che ci troviamo di fronte al caso di un insieme di elaborazioni destinato sì a

un gruppo che, per propria definizione, è ben distinto dagli altri, ma che altri gruppi vogliono, per così dire, far proprio (diverso è il caso di filosofia, diritto, o letteratura). Così, ipotesi cosmologiche che si dispongono «anarchicamente» contro i sistemi teorici stabiliti, non sono necessariamente prodotti dell'inventiva, o anche della fantasia, ma possono originarsi da ispirazioni libresche — e son magari letture, come s'è detto, di testi destinati ad altro uditorio, con finalità forse mal conosciute. Letture dalle quali scaturiscono, per esprimerci nel gergo dell'epistemologia contemporanea, atteggiamenti controinduttivistici che sfidano il principio di compatibilità, ponendo a confronto sistemi concettuali eterogenei.<sup>1</sup> In questa prospettiva si può rivendicare la centralità del problema alchemico nella cultura rinascimentale, parlare di rottura, se tale termine ha un senso, col mondo medioevale, chiarire, per quanto è possibile, l'annosa e irrisolta questione dei rapporti fra alchimia e chimica. Nel Medioevo il mondo alchemico aveva sviluppato una sua tradizione, un apparato concettuale, o, se si preferisce, immaginativo, complesso e talvolta inestricabile, sempre però attraversato da una tensione comunicativa, didattica, *sui generis* (quanto più il messaggio è oscuro ai molti, tanto più è chiaro ai pochi che meritano di accoglierlo); da tale apparato non era certo esclusa la filosofia ufficiale, ritenuta uno dei momenti indispensabili della formazione spirituale dell'alchimista, ma si trattava pur sempre di una forma di sapere complementare (sorvoliamo sulla possibilità di adattare la dottrina aristotelica originaria con le istanze, non sempre univoche, dell'alchimia; ma era il tempo in cui l'aristotelismo sembrava compatibile con tante cose...). La cultura ufficiale, d'altro canto, quella dei *doctores* e *magistri*, affrontava dell'alchimia l'aspetto più appariscente, diremmo più ovvio, quello della trasmutazione, per indagarne la possibilità in base a quegli stessi presupposti teorici che alcuni alchimisti ostentatamente facevan proprii: del mondo alchemico si enucleava insomma l'aspetto filosofico, che si analizzava e si giudicava conseguentemente.<sup>2</sup> Nel periodo rinascimentale l'alchimia continua sì a svolgere temi consueti, o, se vogliamo, la sua «tradizione» (tipico, fra i maggiori rappresentanti, il caso di Ulstadius), ma da altri ambienti si guarda a essa *non* come a un fenomeno da inglobare, o rifiutare, alla luce dei *proprii* canoni teorici, ma come a una base per un insieme di conoscenze dichiaratamente alternative alla cultura ufficiale.<sup>3</sup>

Esponiamo ora schematicamente queste utilizzazioni del materiale alchemico, o, per dir meglio, i diversi indirizzi di lettura: 1) Paracelso 2) la mistica neoermetica 3) gli autori d'indirizzo pratico, gli «empirici» (farmacologi soprattutto, almeno in un primo tempo).

1) **Paracelso** muove da interessi patologici; l'insoddisfazione per la medicina tradizionale, manifestata spesso — ma non sempre — in termini retoricamente violenti o con atteggiamenti spettacolari, unita a interessi filosofico-naturali estranei alla formazione accademica, indiriz-

zano la sua attenzione verso un sistema teorico (o mitico, se si vuole, ma i due termini non si escludono) che già aveva mostrato, soprattutto con Arnaldo da Villanova e Giovanni da Rupescissa, le possibilità pratiche di connessione con la medicina: l'alchimia. Sistema i cui cardini concettuali sono pochi: l'unità della materia, che facilmente si concepisce come riflesso dell'unità metafisica dell'essere, o dell'unità fontale; lo sviluppo «zoomorfo» di tutti gli esseri; le nozioni di grembo macrocosmico (ne è esempio la Matrice paracelsiana), di seme e fermento (centralissimi questi), di *spiritus*, o *anima mundi*.<sup>3 bis</sup> Da queste suggestioni, inequivocabilmente neoplatonizzanti, Paracelso ricavava una patologia e una farmacologia strettamente connesse con la sua teoria della costituzione della materia e della realtà: le malattie non sono da ricondurre ad alterazioni di rapporti, come voleva l'umoralismo galenico, e quindi, in fondo, entità fittizie, *nomina* che indicano una proporzione, ma enti, sviluppo di una realtà seminale (astrale, direbbe Paracelso) e, prima ancora, ideale («iliastrica», «limbica»). Questo nel caso dei morbi «iliastrici»; ma esistono, più importanti forse, quelli «cagastri», che risultano da una devianza, dall'intervento «scimmiesco»<sup>4</sup> e lusorio di un «qualcosa» che sempre forza l'unità primigenia a disperdersi, a manifestarsi in una congerie di entità sempre più labilmente connesse, che costringe (*cogit*) malvagiamente (*kakos*) l'*astrum* (il nucleo seminale) a perdere il controllo della propria tensione causale, sì da apparirci in mescolanze deformi, da manifestarci in aspetti parziali e caricaturali l'unitario disegno ideale che ne è la realtà più alta. Realtà cui mai si attinge e che mai tuttavia vien persa del tutto, ché segni, corrispondenze, occulte fermentazioni tralucono nel caos dell'esperienza personale e rendono possibile, insieme con un orientamento conoscitivo ancorché brancolante, un recupero, assiologicamente inteso, di essa, comprendendovisi anche gli esiti cagastri. Anche da una così sommaria esposizione della visione del mondo di Paracelso dovrebbero emergere le ascendenze filosofiche e religiose, i fondamenti del suo empirismo e della sua sfrenata ricerca di *secreta*, di sostanze nuove, di una sempre più complessa rete di corrispondenze simpatetiche fra mondo minerale, vegetale e animale, di effetti sorprendenti.

Il messaggio trovò eco larghissima, e dalle esigenze diverse, ancorché collegate, che vi si rilevavano, già possiamo comprendere come esso fosse l'elemento catalizzatore dell'emergere di due tendenze.

2) La prima guardava soprattutto all'aspetto cosmologico (nel senso più vasto del termine) e metafisico della dottrina paracelsiana, che era assai facile connettere con **la tradizione ermetica** come era allora intesa<sup>5</sup> e con le espressioni più marcatamente misticheggianti del sapere alchemico (si pensi a due opere, del resto strettamente connesse, come l'*Aurora Consurgens* e il *Clangor Buccinae*); si inseriscono così nel *corpus* di scritti paracelsiani genuini opere spurie, ad alimentare tutta una letteratura che, rifacendosi nel nome a Paracelso, di fatto ne ricon-

durrà, e ridurrà, la dottrina alla tradizione alchemica, intesa in quello spirito di cui s'è ora detto, sempre più allontanandola dall'ispirazione filosofico-naturale originaria: le prime avvisaglie sono già in Gerard Dorn, il grande editore, traduttore ed espositore, responsabile, tra l'altro, dell'attribuzione a Paracelso di un'opera come l'*Aurora Philosophorum*, e si fanno più marcate in Thurneysser, per definirsi finalmente nei sistemi teosofici di Khunrath, Fludd, Boehme (e si potrebbe aggiungere Weigel...).

3) Una seconda tendenza, invece, guardava piuttosto agli **aspetti** tecnici, soprattutto **farmacologici**, dell'opera paracelsiana, riportandola così a quel patrimonio di prescrizioni, utilizzabili in quella direzione, che si trovava nella tradizione alchemica. Tendenza questa che scaturisce da motivazioni diverse, da diversi stimoli culturali e, anche, sociali. Preoccupazioni religiose, orientate in senso ortodosso, innanzitutto;<sup>6</sup> convinzioni concordistiche alimentate da una concezione aggregazionistica del sapere;<sup>7</sup> magismo che nell'incessante ansia operativa dà corpo alle proprie rappresentazioni antirazionalistiche della natura; l'emergere sociale dei «chirurghi», il diffondersi d'un'insofferenza per le pretese assolutistiche della rigida scienza tradizionale, e il conseguente entusiasmo per *recepta* nuovi, per effetti strani, prescrizioni «stuporose» (il gusto del meraviglioso, dell'inusitato, dell'irripetibile, fenomeno certo non nuovo, trova in questo periodo la sua celebrazione nell'incredibile numero di «teatri», «palazzi», «giardini» del mondo, *cemeteria* e zibaldoni d'ogni cosa che sfidi il comprensibile e la possibilità d'un paragone). Di fatto, i preparati e le *curationes* paracelsiane mostrano le nuove possibili aperture di tanta parte della letteratura alchemica. Paracelso, s'è detto; ma non è certamente il solo.<sup>8</sup> V'è la letteratura mineralogica, un interesse sempre crescente per una conoscenza più profonda delle sostanze fossili; v'è la botanica, che ha in questi anni il primo riconoscimento accademico quale disciplina autonoma, v'è la medicina di Fernel: tutto conduceva a un esame sempre più attento della letteratura alchemica, in cui si vedeva, da parte di molti, un'utile fonte di spunti e indicazioni tecniche, medicinali soprattutto; da ciò il rinnovato prestigio di Arnaldo da Villanova, di Lullo — e un'eclissi progressiva dei Morienus, Calid, Merlino — e la convinzione diffusa di trovarsi di fronte a una tradizione preziosa, ancorché un po' caotica.

L'atteggiamento ora delineato, che possiamo chiamare tecnico-operativo, caratterizza parte cospicua della letteratura alchimistica italiana, in modo non certo esclusivo, e, forse, con risultati teorici meno rilevanti che in certi ambienti culturali d'oltralpe, ma sicuramente con una continuità notevole e una frequenza assai limitata di approcci misticeggianti. Alchimia, quindi, come scienza trasmutatoria che ci consente di scoprire nuove sostanze utili, nuovi procedimenti, nuove capacità operative: il mondo delle *virtutes*, delle *potentiae*, che ci si allarga, ed è allargamento della nostra *virtus*. Alchimia come momento fonda-

mentale, già lo si comprende, di quel magismo cinquecentesco che andrà perdendo sempre più di vista la libresco evocazione delle simpatie e antipatie meravigliose e il mitico, e altrettanto libresco, appello a occulti poteri di parole, *characteres* e *signa*, per introdurre operazioni meccaniche, invenzioni e strumenti nel dominio della pichiana «pars practica philosophiae naturalis»:

«Tutto quello che si fa dalli scienziati imitando la natura o aiutandola con l'arte ignota, non solo alla plebe bassa, ma alla comunità degli uomini, appare opera magica. Talché non solo le predette scienze, ma tutte l'altre servono alla magia. Magia fu d'Archita fare una colomba che volasse come l'altre naturali, e a tempo di Ferdinando Imperatore fece un tedesco un'aquila artificiosa e una mosca volare da se stessa; ma, finché non s'intende l'arte, sempre dicesi magia; dopo è volgare scienza. L'invenzione della polvere dell'archibugio e delle stampe fu cosa magica, e così della calamita; ma oggi che tutti sanno l'arte è cosa volgare. Così ancora quella delli orologi e l'arti meccaniche facilmente perdono la riverenza, che si fanno i corpi manifesti al volgo. Ma le cose fisiche e astrologiche e religiose, rarissime volte si divulgano; però in queste gli antichi ritirarono l'arte.» (T. CAMPANELLA, *Del senso delle cose e della magia*, IV, 5).

Celebre, e giustamente, questa pagina campanelliana, ma non certo isolata: accenti molto simili non mancano nel tardo Cinquecento, anche in autori poco noti, come quello che è oggetto del presente studio. In questo tentativo di fondare su una base teorica i coacervi di *secreta* e di preparati che via via si venivan sperimentando in campo terapeutico, gli autori italiani facevano tesoro di quanto poteva interessarli nella tradizione alchemica. Che non era poco, dato che in Arnaldo da Villanova e in Giovanni da Rupescissa si trovavano prescrizioni abbastanza chiare;<sup>9</sup> di più, v'era la convinzione che sotto l'oscurità di molti testi, quelli geberiani soprattutto, si celassero indicazioni preziose, non divulgate per timore di trovar lettori macchiati di indegna avidità. Questo, insomma, il carattere di molta alchimia italiana da un Angelo da Forte fino al grande Angelo Sala, passando per personaggi come Zefiriele Bovio, Giovanbattista Birelli, Giovanni Medici, mentre anche un autore propenso ad attenersi alle tradizionali ambiguità espressive dell'alchimia, come Bracesco, poteva venir interpretato, con decisione, in senso tecnico-operativo (lo farà il francese Tauladane). Nel medesimo tempo si diffondevano, in molti rami del sapere, atteggiamenti concordistici, dettati da motivi varii: certo, nell'alchimia postparacelsiana esigenze, anche opportunistiche, di ortodossia religiosa si facevan sentire; ma anche in precedenza era radicata l'idea che il sapere, quello medico soprattutto, consistesse in una somma di contributi, al di là d'ogni sistema, o, piuttosto, della capacità dei singoli di derivarne tutte le conseguenze, anche quelle negative per i pilastri del sistema stesso; e v'era, naturalmente, il concordismo filosofico, che, la viva istanza teoretica in un Pico della Mirandola, s'era ormai ridotto a indirizzo esegetico di certe scuole accademiche, ufficialmente aristoteliche.

Alla temperie culturale ora sommariamente delineata è riconduci-

bile un'opera filochemiatria, tra le non molte pubblicate in Italia, del medico capodistriano **Giovanni Bratti**.<sup>10</sup> La provenienza di questo personaggio poco noto, che operò nei domini veneti, non è del tutto senza significato: nella repubblica veneziana l'interesse per l'alchimia fu sempre vivissimo — ne è testimonianza il numero di pubblicazioni sull'argomento — e l'Istria in particolare era meta di molti alchimisti;<sup>11</sup> era poi abbastanza facile tentare, nella prospettiva cui s'è accennato, un qualche aggancio con la cultura accademica, data la presenza di un centro come Padova.

L'esordio del *Discorso dell'antica e nuova medicina* è caratteristico: fondamenti teorici e ascendenze filosofiche della medicina tradizionale non vengono posti in discussione; quel che rileva è che, trattandosi di una tecnica, la medicina va giudicata per i suoi risultati, per l'orizzonte di fatti che riesce a schiudere alle nostre capacità operative, non per la grandezza — storica, teoretica, o quel che si vuole — dei suoi iniziatori. La mentalità ossequiosa di quello che era ormai filologismo, classicismo deterioro, confonde, insomma, il valore dell'autore con quello del messaggio, e concede massima gloria e fama a un insieme di dottrine che andrebbero invece integrate con nuovi e decisivi apporti.<sup>12</sup> Il sapere medico è somma di contributi, ma anche di correzioni, o, nel caso dei farmaci, di sostituzioni, e questa sua caratteristica emerge da una serie di considerazioni:

- 1) Gli antichi han commesso errori manifesti (smascherati, ha cura di notare il Bratti, proprio dagli autori recenti).
- 2) Son perspicue, e gravi, le discordie teoriche fra i maggiori esponenti della tradizione, soprattutto nelle determinazioni temperamentali.<sup>13</sup>
- 3) In campo farmacologico si aprono nuove possibilità: dalle terre di recente scoperta provengono, sempre più numerosi, farmaci nuovi, più efficaci di quelli dell'antichità, del resto divenuti rari.
- 4) L'opera pionieristica del «dottissimo Vessalio» ha aperto la strada a un allargamento considerevole delle conoscenze anatomiche, i cui enunciati son veri anche se confrontati con una semplice esperienza sensoriale, e non han bisogno di illustrazione particolare.

Tutto ciò non significa sminuire il contributo degli antichi, come il Bratti ha cura di rilevare:

«Hora poiché circa l'imperfection della antica medicina habbiamo assai discorso, qui voglio dire, che se ben le più novelle hanno veduto, e corretto gli errori delle più antiche età, e hanno i più moderni trovato molte cose utili, e degne, non però si può dire, che ciò proceduto sia d'altro, che dal tempo, che di molte cose nove suole essere apportatore: perché son gl'intelletti nostri a guisa di picciole lumiere, le quali l'una dall'altra accendendosi alla fine tutte insieme fanno un lume grandissimo: essendo che ogni cosa o dall'arte, o dalla natura prodotta è da principio roza, e men polita, e poi si va riducendo ogn'hora a miglior forma, infine che l'ultima mano habbia conseguita...» (*Discorso*, c. 19r).

E prosegue disquisendo sul progresso dell'umanità (che può essere eccessivo, ammonisce: si pensi a Eliogabalo!), evidente nel caso delle invenzioni dell'ultimo secolo: ricorda, tritamente, stampa e artiglieria, aggiungendosi, alla rinfusa invero, i cristalli e l'astronomia (c. 20r). Mostra così l'insufficienza della medicina antica, intrinseca, in realtà, a tutte le attività umane, che necessariamente si svolgono e progrediscono, il Bratti può diffondersi su quello che, ai suoi occhi, è certamente il carattere decisivo della superiorità di un complesso di tecniche su un altro: l'estensione delle possibilità operative umane — nella fattispecie, la quantità di farmaci atti alla pratica terapeutica:

«Rimane che, essendo noi scorsi tanto inanzi, qui si aggiunga la lode di quelli che con l'arte del sublimare hanno portato molte sorti di utili medicine all'arte nostra: ma perché a voler dire il tutto in questa materia, non basterebbono molti altri appresso questi fogli, mi ristringerò a un solo medicamento, che è di tutti il maggiore, e il più prestante, et è questo l'oro medicinale...» (c. 21r).

Della chemiatria, dunque, vien portato a esempio l'aspetto ritenuto più emblematico (e, in realtà, più tradizionale<sup>14</sup>): i preparati a base d'oro, in qualsiasi modo questo vi entri.<sup>15</sup> a tradizione alchimistica orientata in tal senso, fa notare il Bratti, è cospicua, ma anche tralasciandola si possono accostare a essa i consigli di Dioscoride, Avicenna, Averroè, Plinio, Aetio, Paulo, Mesue, Scaligero, Levino, il Silvio, l'Altomare, il Farnellio,

«all'incontro de' quali si oppongono alcuni seguaci di Hippocrate e di Galeno, imaginandosi, che sia scropolo d'abbracciar quello che da que' tali primi maestri non sia stato almeno in qualche parte accennato.» (c. 23r; tra questi oppositori egli si riferisce soprattutto al Brasavola).

A questi ultimi si oppone innanzitutto l'esperienza, quella personale compresa;<sup>16</sup> e all'esperienza si deve aggiungere, come piacerebbe a Galeno, la *ratio*: questa ci dice che, posta la *temperies* fredda e secca dell'oro (come ci insegna Galeno), esso sarà sempre utile nella cura delle febbri,

«contravendo con l'una qualità al calor febrile, e con l'altra alla putredine delli humori» (c. 24r).

Ma se è vero che «habbia facultà di confortar il cuore», che allontana il malocchio gettato sui fanciulli, come vuole Plinio nel l. XXXIII, e che rivela altre proprietà meravigliose, occorre volger la mente alla nozione di facultà occulta:

«se opera l'oro in modo che sia utile così nelle calde, e fredde, come nelle humide e secche indispositioni, bisogna, che esso sia nel numero di quelle medicine, che non pur con le manifeste, ma il più delle volte con le a noi nascoste sue qualità sogliono giovarci.» (c. 24r).

Quest'ultime son date empiricamente, ed è vano tentar di investigarne la *ratio* (ossia, l'effetto derivante da una struttura qualitativa).<sup>17</sup> L'esperienza (*experimentum*) è, in realtà, la scaturigine delle convinzioni espresse dal Bratti: quando egli deve esporre le *rationes* a sostegno della possibilità della trasmutazione, finisce con l'invocare quelle analogie, paralleli, similitudini, che gli si impongono con evidenza irresistibile. Così, in ciò che è più nobile (gli esseri animati) vediamo l'inferiore trasmutarsi nel superiore, cosa irrefutabile nel caso della nutrizione; e anche nei fossili, inferiori nella *Scala Naturae*, assistiamo al perfezionarsi delle sostanze: a maggior ragione tale processo deve ammettersi nei metalli. E se si dà trasmutazione da specie a specie, non sarà logico che essa si dia fra i diversi componenti di una stessa specie (P. III, cap. II)? Le ragioni invocate contro l'uso medico dell'oro non reggono: non vi è azione senza passione (la roccia più dura cede, alla lunga, all'azione, ancorché debolissima, dell'acqua nel suo gocciolare), e in natura l'oro, in lunghissimo tempo, vien portato allo stato di minima resistenza; ma imitando la natura, la tecnica può, con opera di laboratorio, ridurlo in una condizione simile, sicché esso «potrà in breve tempo esser superato dal calor dello stomacho, havendo cangiato stile» (c. 27r). Ma questo non basta: benché digeribile, esso è pur sempre un veleno, derivando, per comune sentenza dei filosofi, da Zolfo e Mercurio. Seguendo un'interpretazione tipica dei molti tentativi volti ad armonizzare aristotelismo e dottrina alchemica (ric conducendo in realtà questa a quello), il Bratti ricorda che Zolfo e Mercurio sono i principii medi dei metalli, sotto la quale espressione si devono intendere i vapori umidi dai quali, secondo la classica teoria dei *Meteorologica*, essi si originano.<sup>18</sup> Del resto, egli aveva premesso che

«si ha a credere che non sia così povera di inventione la Magia sublimatrice, che volendo prestar un utile medicamento alla diletta sua germana medica Magia» (c. 31r)

offra soltanto rimedii fallaci. Si deve dunque ammettere che l'oro non sia nocivo a) per la *temperies* che lo caratterizza b) per le sue qualità occulte, le cui azioni ci son manifeste dall'esperienza, e sono terapeutiche c) perché, comunque, non è composto da sostanze nocive. La chemiatria, peraltro, ammette, e anzi esalta, l'uso di oro artificiale nei preparati che prescrive: bisogna dimostrare che tale ora è veramente oro. «Ragioni non solo probabili, ma quasi dimostrative» (c. 33v) conducono a propendere per l'affermativa, sostenuta, a dir vero, soltanto appoggiandosi a quelle analogie e paralleli cui s'è accennato sopra: procedimento che il Bratti chiama razionali ma che sono, tutto sommato, semplici rielaborazioni di esperienza vissuta, di contatti immediati, primitivi, con la realtà. Più convincente, ai nostri occhi almeno, risulta il richiamo al dato di fatto: la trasmutazione è stata compiuta nell'attività di laboratorio, sì che non devono esser sottovalutate testimonianze antiche, che corroborano, se necessario fosse, quelle recenti.<sup>19</sup>

Il nodo teoretico da sciogliere, conclude il Bratti, riprendendo in realtà, e sviluppando, le argomentazioni precedenti, è quello del rapporto natura-tecnica («arte»). In natura si danno trasmutazioni: innumerevoli siti in Europa vantano acque capaci di pietrificare o vetrificare oggetti lignei, vegetali; perché all'uomo ciò dovrebbe essere impossibile? <sup>20</sup> Ogni artificio, infatti, è posto in essere dall'attività dell'intelletto umano, e l'origine divina di questo si specifica nella sua dimensione ontologica: strumento dell'uomo, che è nato a signoreggiare la natura (cap. IV, c. 40r).

Pertanto, nessuna opera della cieca natura può esser radicalmente estranea alla comprensione dell'uomo, e quindi alle sue possibilità di imitazione, che si risolve nell'assoggettamento di ciò che è, teologicamente, a lui subordinato. Sull'impotenza della natura il Bratti si dilunga in termini consacrati ormai dalla tradizione retorica: all'uomo, per esempio, solo attraverso l'arte è possibile il compimento delle proprie capacità fisiche — ovvio il riferimento alla medicina — e intellettuali, mediante l'apprendimento delle scienze, di cui egli traccia un panorama secondo la disposizione gerarchica;<sup>21</sup> più interessante è notare come per lui l'origine divina dell'uomo conduca naturalmente a postulare un suo rapporto frequente con la Fonte d'ogni scienza, tale che non si risolva in una visione beatifica, ma consenta invece l'allargamento delle sue possibilità operative:

«s'è difficile la transmutatione del mercurio, poiché è necessario, che l'inventor conosciuta habbia la sostanza, e l'essenza de' soggetti che concorrono, non si può dir però, che ella sia impossibile. Ma sì come per divina revelatione, o altrimenti, trovano gli huomini l'altre cose, così può esser, che ritrovato sia anchora l'effetto in tal materia: il quale in tanto non è naturale, che è procurato dall'arte, ed è in tanto miracoloso, che di rado si è veduto...» (cc. 40r-v).

Le successive giustificazioni filosofiche sbiadiscono alquanto di fronte a queste, che potremmo chiamare un ingenuo chiarimento, da parte del Bratti, sui fondamenti reali delle sue convinzioni. Certo, il fideismo è in qualche modo connesso necessariamente con considerazioni cui conduce la filosofia (la forma sostanziale è inconoscibile, conoscibili sono solo gli accidenti: ma l'oro naturale e quello artificiale presentano le stesse proprietà accidentali, dunque...<sup>22</sup>). Certo, si può mostrare l'avventatezza di chi nega all'oro artificiale il beneficio delle celesti influenze, per il fatto d'esservi sottoposto per lasso di tempo trascurabile, e la scarsa acribia di chi vuol scorgervi una specie diversa da quella naturale sulla base di analogie superficiali;<sup>23</sup> ma l'autentica origine dell'entusiasmo per la nuova medicina è proprio nell'accettazione dell'idea di un sapere rivelato. L'imporsi del mito della rivelazione, proprio della tradizione ermetica come della *forma mentis* alchimistica, concede così alla ragione il compito modesto di occuparsi delle possibilità teoriche della trasmutazione; quanto però ai procedimenti, essi sono occulti nel-

la tradizione che solo agli iniziati si svela, o si palesano ai fortunati che ne traggono conoscenza direttamente da Dio. Concordista sino in fondo, il Bratti fa suo così dell'alchimia il fondamento emotivo principale, e ne accetta le giustificazioni filosofiche, che elabora con cura; d'altro canto, non intende che la rivelazione di cui la tradizione è depositaria concerna verità e segreti metafisici più alti di quelli riguardanti un *secretum* pratico; negli scritti di un Geber, di un Lullo, egli cerca soprattutto possibilità operative, come anche, del resto, in quelli di Galeno, di Avicenna: come avrebbe potuto Dio — egli pensa, con molti contemporanei — lasciar per così lungo tempo l'umanità nelle tenebre complete per ciò che riguarda la medicina, come vorrebbe un paracelsiano intransigente? L'idea di un'umanità costantemente soccorsa da Dio e impegnata in attività, e progresso, provvidenzialmente determinati, condiziona e caratterizza l'approccio concordistico del Bratti. Una concezione dell'esperienza, della scienza della natura, come *historica narratio* più che sistema deduttivo, una magia che è registrazione di fatti ma anche rivelazione di essi: i frequenti richiami ad Aristotele, Galeno, Mesue, si mostrano così, nel complesso, poco rilevanti nei confronti di quella che è l'ispirazione dello sperimentalismo del Bratti, in cui nozioni religiose condizionano l'idea del sapere umano e del suo strutturarsi. Un intreccio di esigenze, di suggestioni, di intuizioni non sempre facilmente conciliabili, tipico di un indirizzo importante del pensiero cinquecentesco; evidente, nei tratti essenziali, in figure come quelle di Agrippa o Paracelso, rivelerà, nella complessa vicenda filosofica del Seicento, la fecondità di molti dei motivi ispiratori del magismo rinascimentale.

## NOTE:

<sup>1</sup> Ci si riferisce qui all'idea di sviluppo scientifico delineata da Paul Feyerabend, particolarmente in *Against Method* (trad. it. *Contro il metodo*, Milano, Lampugnani-Nigri, 1973).

<sup>2</sup> Non fa eccezione nemmeno Ruggero Bacone, considerato uno dei grandi esponenti della tradizione alchemica, il quale, in realtà, guardava all'alchimia come a uno di quei momenti di innovazione scientifica e tecnologica su cui si sarebbe dovuta basare la riforma della *Communitas Christianorum*. Non si può certo parlare di un suo contributo alle dottrine alchimistiche che superi, in fondo, il livello filosofico dei contemporanei (la diversità è data dagli accenti escatologici in cui egli esprime il problema del sapere nella sua totalità), quale ci è dato da quella che possiamo chiamare la *quaestio de alchimia* (su questo tema cfr. C. CRISCIANI, *La «quaestio de alchimia» fra Duecento e Trecento*, «Medioevo», II (1976), pp. 119-68; *id.*, *I Domenicani e la tradizione alchemica nel Duecento*, in *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. Atti del Congresso Internazionale*, II, pp. 35-42; utile anche la comunicazione letta al XXV Congresso della S.F.I. (Pavia 1975), *Note sull'archimia «francescana» nel sec. XIII*).

<sup>3</sup> Con questa espressione, certamente un po' vaga, si intende non tanto l'aristotelismo, base dell'insegnamento universitario, quanto quella filosofia, e meglio si direbbe «atmosfera culturale», in cui insegnamenti aristotelici e platonici convivono, giustapponendosi magari disordinatamente, che era un po' il patrimonio della classe colta (e di cui non mancavano i riflessi accademici, talvolta di livello notevole, da Nifo e Pendasio, dal Genua a Montecatini, per citare i più noti). Anche nella cultura dei medici si ravvisano tali tendenze, evidenti in Fernel, in Cardano, in Fracastoro, nei quali, come in tanti altri, l'inquietudine nei confronti della filosofia aristotelica non conduce al tentativo di fondare su basi diverse una nuova medicina.

<sup>3 bis</sup> L'idea di *spiritus mundi*, intermedio e *vinculum* fra l'anima del mondo e la materia, entità non propriamente immateriale, ma neanche materiale, è centrale in ogni sistema che si richiami al neoplatonismo, almeno dal Ficino, suo teorizzatore principale, in poi. I paracelsiani preferiranno parlare di un'anima intermedia fra lo spirito e il corpo, intendendo sostanzialmente la stessa cosa, e rifacendosi agli scritti ermetici (cfr. PARACELSIUS, *De rerum natura*, I, ed. Huser, vol. III, pp. 264-65). L'equivalenza della terminologia viene sostenuta, fra i paracelsiani, da Gerard Dorn (*Clavis totius philosophiae chemicarum, passim*). Sul problema cfr. E. W. KAEMMERER, *Das Leib-Seele-Geist-Problem des Paracelsus und einigen Autoren des 17. Jahrhunderts*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag 1971.

<sup>4</sup> «Simia Dei» era il demonio, e la caratterizzazione del male metafisico per mezzo di suggestioni tratte dalla religione, se è tipica di Paracelso, rimane in lui piuttosto un fatto espressivo che oggetto di autentici sviluppi in senso cosmogonico e teosofico; non così nei suoi continuatori: si pensi a un'opera del *corpus* paracelsiano, sicuramente spuria, come il *Liber Aboth*, dove la figura del Tentatore e l'idea di *cagastrum* sono intimamente connesse in un vero e proprio sistema teosofico.

<sup>5</sup> Si riteneva che il mitico Ermete Trismegisto fosse autore del *Corpus Hermeticum* propriamente detto (cioè di trattati filosofico-religiosi come l'*Asclepio* e il *Pimandro*) e di opere alchimistiche e astrologiche di gran prestigio.

<sup>6</sup> La preoccupazione di prender le distanze dal pensiero teologico di Paracelso è un fenomeno quasi contemporaneo alla diffusione delle sue opere: si pensi ad Adam von Bodenstein, figlio di Carlostadio, primo, in ordine cronologico almeno, fra i grandi diffusori dell'opera paracelsiana (la sua difesa dell'ortodossia di Paracelso è assai cauta — con riferimenti all'inedito *De trinitate* — e accompagnata, comunque, dall'avvertimento

di «non aver professato le stesse idee teologiche di Paracelso»: cfr. la dedica all'Arciduca d'Austria Ferdinando, scritta nel 1571, premessa a *Metamorphosis. Doctoris Theophrasti von Hohenheim...*, s. I. (ma *Basileae*), 1572, c. av *r-v*; si tratta della prima edizione del *De naturam rerum*) e soprattutto a un grande esponente della teoria spagirica come Quercetanus.

<sup>7</sup> Quest'espressione sarà chiarita, è sperabile, dall'esposizione delle idee del Bratti, che di tale atteggiamento offre un esempio abbastanza significativo.

<sup>8</sup> Va ricordato che idee chimitriche erano state sviluppate, prima di Paracelso, da altri autori, segnatamente da Johann Vochs (o Woz) nel primo decennio del Cinquecento.

<sup>9</sup> Sull'importanza di Giovanni da Rupescissa per l'applicazione della chimica alla medicina insiste, fra gli storici della scienza, soprattutto il Multhauf.

<sup>10</sup> Della vita di quest'autore si sa ben poco. Figlio di un Paolo Bratti, apparteneva a una famiglia che vien spesso erroneamente confusa con quella, pure capodistriana, dei Bruti, non tanto per la consonanza forse, quanto per la comune origine albanese (cfr. D. VENTURINI, *La famiglia albanese dei conti Bruti*, «Atti e Memorie della Società Istriana di Archeologia e Storia patria», XX (1904), pp. 346-419). Addottoratosi in medicina e arti a Padova nel 1579, visse probabilmente, per poco più d'un decennio, a Venezia, ma, per il periodo successivo alla seconda edizione del *Discorso*, non ne ho reperito notizia. Scrisse un *Discorso della vecchia et nova medicina* dell'Eccellente D. dell'arti M. GIOVANNI BRATTI. *Nel qual si ragiona dell'Oro*. In Venetia, appresso Nicolò Moretti, 1590, unica opera rimastaci, anche se, a sentir lui, altre ne aveva pubblicate in precedenza, come ricorda ai «benigni lettori» nella seconda edizione («... dandovi hora un libro, et hora un'altro in luce sotto le mie stampe...»). L'opera è dedicata al celebre Signor Marco Bragadin di Cipro, che dimostrava «col valore la prestanta della Magia Naturale germana della Medica Magia». Si trattava in realtà di un avventuriero senza scrupoli, celebre per le sue vanterie in campo alchimistico non meno che per i debiti che lo costringevano, di quando in quando, a cambiar aria. Proprio il 1590 segnò il suo momento di maggior fortuna, che fu di breve durata: costretto a fuggire da Venezia, per i soliti motivi, riparò in Baviera, dove gli Inquisitori gli strapparono la confessione, sotto minaccia di tortura: l'oro da lui fabbricato non era genuino. Salvatosi così dal castigo divino, ricevette soltanto quello umano, venendo decapitato nel 1592 (su di lui cfr. la voce di H. Kallfelz sul *Dizionario Biografico degli Italiani*). Non sorprende così che la seconda edizione dell'opera del Bratti (*Discorso della vecchia et nuova medicina nel quale si ragiona delle cose ritrovate a' nostri secoli et particolarmente dell'oro artificiale*. Dell'eccellentissimo D. delle arti M. GIOVANNI BRATTI iustropolitano. In Venetia, appresso Paolo Meietti, 1592) manchi della dedica, e si rivolga ai lettori in modo assai stringato: manca, in particolare, ogni riferimento ossequioso ai teologi e alla necessità di sottolineare i fondamenti metafisici dell'Arte, che egli si era premurato di includere nell'edizione precedente. È probabile che il Bratti fosse fra quegli estimatori del Bragadin, numerosi in Venezia, cui accenna il Kallfelz, che ritenevano l'alchimista ucciso proditoriamente dal duca bavarese, con la complicità dei Gesuiti: onde la diffidenza per i teologi. Il testo di questa seconda edizione è uguale a quello della prima anche tipograficamente; va però notato l'errore nell'impaginazione, la quale inizia, come nella prima edizione, a c. 5 (dovrebbe essere 3), e presenta nelle ultime carte una notevole confusione. Nella prima, infatti, le cc. 41, 42, 43, 44, sono numerate 39, 40, 41, 42: l'uguaglianza delle lettere iniziali delle due carte numerate 39 ha provocato uno scambio nella seconda edizione. Si citerà qui da quest'ultima, che sembra più diffusa, riportando, per le carte in questione, la numerazione a stampa e oviando in qualche modo con l'indicazione del capitolo.

<sup>11</sup> Dei proprii viaggi in Istria parlano il Penotus e Theobaldus de Hoghelande: questi ricorda che le miniere istriane di mercurio erano state raccomandate dal Mattioli, il grande botanico e naturalista vissuto per alcuni anni a Gorizia.

<sup>12</sup> Questi i temi che si enucleano dall'erudita farragine dei primi capitoli, di cui val la pena dare un'idea: I) Perché tutte le cose servano all'uomo. II) Perché siano fatte da Dio le Medicine. III) Perché sia necessaria la Medicina curatrice. IV) Perché si habbia obbligo all'arte della Medicina. V) Onde nascono i meriti della Medicina. VI) Perché sia la Medicina d'hoggi alla antica superiore, et de gli errori de gli antichi.

<sup>13</sup> Ricordiamo che fra i naturalisti v'era disaccordo anche sulla *temperies* di sostanze merceologicamente fondamentali, come il vino.

14 Di preparati a base d'oro si parlava già nel Medioevo, anche se l'espressione «aurum portabile» aveva molti significati, quello allegorico compreso. Un classico della medicina magica come il *De vita ficiniano*, comunque, aveva, già un secolo prima, stabilito definitivamente che proprio il metallo prezioso doveva entrare nella composizione dei medicamenti.

15 «Volendo ragionar dell'oro medicato, io dico che si considera in due modi, cioè come si usa comunemente, o come lo prepara l'arte del sublimare, che se bene sono più maniere di elixiri, una se ne fa anche dall'oro attuale estratto.» (c. 22v).

16 «... dicono adunque persone degne di fede, che essendo altri ridotto fra asprissimi scogli per occasione di naufragio, e vedendosi in estrema necessità di vivere, si hebbe per alquanti giorni a sostentare in vita mercè d'alcune monete d'oro, che haveva, le quali rivolte in forma id pilole s'ingiottiva, e poi rendeva per la sede, e così rendute una, et un'altra volta le rimetteva per la bocca, e di novo le rigettava... si è anchora osservato, che essendo alcuni per dar nelle mani de' nemici, tentarono la medesima via di ingiottirne l'oro, per serbarsi quel poco, che havevano, e provarono che gli teneva sacij, come se havessero havuto nel ventre larga copia di cibi. A questo proposito fa in certo modo un caso, che è trattato da' legisti, et è questo, che essendo una vecchia vicina alla morte, per non haver a lasciare ad altri certa quantità di monete d'oro, che lungamente si haveva compiaciuto di tenere ascose, si imaginò di seppellir quel danaro nel proprio ventre, per portarselo sotterra con esso lei: ma fu tale per avventura la facoltà dell'oro, che ella scampò: la onde havendo poi presentito che era stato trovato il suo oro nelle feci, che haveva rese, pretendeva che le fosse restituito, e così ne nacque il litigio, di che disputano i legisti... mi è occorso di vedere, cioè che guarì una donna d'una piaga nella faccia fatta nigra, e quasi incancherita, essendole posta sopra oltra gli altri medicamenti la polvere dell'oro.» (cc. 23v-24r).

17 La polemica sulle qualità occulte non fu mai completamente spenta nel Cinquecento, dato che autori di gran prestigio ritenevano che esse potessero venir ricondotte alla struttura tetradica «normale» (ricordiamo S. Champier). Il Bratti polemizza con uno di questi, il catalano Martin Acakia, professore a Parigi e autore d'una traduzione commentata del *De ratione medendi* galenico (1538); una delle sue fonti, come si desume dai riferimenti diretti, ma anche, e soprattutto, dall'uso dell'espressione «tutta la sostanza» («substantia tota»), è il celebre *De abditis rerum causis* di Jean Fernel (cc. 24v-25r).

18 I nomi egli avverte, sono convenzionali, quale che sia l'opinione di Platone, e occorre guardare al concetto (c. 31v); certo, le convenzioni in uso fra gli alchimisti sembrano fatte apposta per generare confusione, egli nota non senza fastidio, nei confronti soprattutto di Arnaldo da Villanova: «Non doverà altri temer dell'elixir dell'oro per sentir queste voci de' chimisti, solfi, mercurii, et altri, che equivocamente, e confusamente sogliono haver sempre in bocca. Sì che lasciate da parte le imposture, ed i nomi suoi a i Philosophi volgari...» (c. 32r).

19 «Poi che s'è veduta la verità del quesito per via della ragione, dico, che più volte si è veduto pubblicamente la sperienza dall'istesso fatto, cioè al tempo de gli Egittij, e per quanto si dice, al tempo di S. Thomaso d'Aquino, a' giorni del Paracelso, e di Raimondo Julio, e finalmente a questi giorni presenti.» (c. 37v). Interessante l'elenco di autorità che ci propone il Bratti: Hostane di Persia, Democrito, Michele Psello, Olimpodoro, Alessandro, Heliodoro, il Magno Alberto, Timone, il Pico Philosopho unico, et il Farnellio medico illustrissimo, Boccaferro, S. Thomaso il Gaetano, Raimondo Lullo, Geber, il Paracelso, il Vuechero medico famoso, Gianfrancesco Pico (c. 38r).

20 Il Bratti distingue qui due «differenze» di effetti mirabili: alla prima appartengono quelle trasformazioni appunto di cui parla Plinio, e con lui tutta una tradizione; alla seconda oggetti come le «spere di vedro» di Archimede, colombe di legno, insomma, «le cose della magia naturale» (cc. 39v-40r, cap. IV).

21 Delle «arti» egli ricorda per sommi capi la storia, spesso favolosa, secondo i canoni allora in voga nella pseudoerudizione letteraria; l'idea che l'inventore della logica fosse stato Archita, dal quale avrebbe preso molto Aristotele, l'aveva probabilmente trovata nelle *Discussiones* di Patrizi. Né è molto originale l'idea che il culmine di tutte le scienze sia la teologia esoterica degli Ebrei, ché tale motivo era ormai divenuto quasi un luogo comune. Val la pena, tuttavia, di riportare il brano in questione: «...et al popolo eletto conceduta dall'eterno lume fu la Sacra Theologica verità che cominciò a scrivere Mosè,

e l'arte cabala, la quale è al presente poco conosciuta benché sia la theologia più che mai gloriosa.» (c. 40r, cap. IV).

<sup>22</sup> Tali proprietà sono il punto di fusione, la durezza, la lucentezza, e simili «operazioni»: naturalmente gli avversarii dell'alchimia ribattevano che, se pur vi sono qualità accidentali comuni, non si può escludere che ve ne siano di opposte, ancorché occulte, e non sperimentate dato che l'oro artificiale l'han visto solo gli alchimisti (c. 41r).

<sup>23</sup> «A questo si risponde che non è la materia quella, che raccoglie la benignità degli influssi, ma seco nel grembo se la porta la forma, mentre dà l'esser al materiale principio.» E quel che dà la forma, ricorda, dà le condizioni agli accidenti (c. 41r, cap. VI). Quanto alle analogie invocate dagli avversarii, basta ricordare che essi menzionavano il caso di animali come i topi, che nascono sia per generazione spontanea, dalla paglia in putrefazione, sia da un'unione sessuale: posto che la natura non fa niente a caso, si deve parlare di due specie diverse anche se gli individui sono indistinguibili. Era facile ribattere che si tratta di generazioni in cui la natura opera con processi affatto diversi (c. 42r, cap. VI).