

RELAZIONE INTRODUTTIVA

EUGENIO GARIN

Il termine scelto per questo nostro incontro è stato volutamente preferito ad altri, non meno importanti nella storia del pensiero occidentale, perché nella ricchezza e nella profonda diversità dei suoi usi consentirà di raccogliere, e quasi di condensare, non solo le vicende della riflessione filosofica dell'Occidente attraverso i secoli, ma anche quelle della problematica teologica per un verso, e dell'indagine scientifica per l'altro, e proprio mettendo a fuoco i nessi fra i vari campi di ricerca. In alcuni secoli, e particolarmente in momenti di crisi e di rinnovamento della cultura, si ha l'impressione che affrontare la molteplicità dei significati del termine 'spirito', e le loro sfumature nei vari campi, imponga di collocarsi a una sorta di crocevia in cui convergono, e da cui si dipartono, tutti i temi fondamentali del pensiero dell'Occidente.

Debbo anzi confessare che, in partenza, nelle discussioni preliminari, proprio avendo in mente la gamma straordinaria e disparata dei sensi assunti dal termine, temendo che tanta ricchezza potesse generare confusione, avevo preferito un'altra parola non meno importante, ma usata in ambiti più ristretti e definiti. Poi mi hanno convinto i motivi stessi che avevano generato le mie perplessità: mi sono reso conto del vantaggio di potere affrontare in una sorta di sperimentazione eccezionale problemi storici e teorici d'ogni sorta. Di fatto, chi scorra il nutritissimo calendario di questo colloquio ha l'impressione

che non pochi dei nodi fondamentali della cultura umana dall'antichità al Settecento siano destinati a venire al pettine. Non ultimo quello delle traduzioni di termini così densi di significato, ma anche così sfuggenti e, infine, così elastici.

Come dimenticare, per fare un esempio abbastanza recente, la sorpresa mista a perplessità con cui, oltre trent'anni fa, fu accolta la proposta di Vincenzo Cilento, di Plotino conoscitore impareggiabile, di rendere appunto con 'spirito' *νοῦς*, ossia la seconda ipostasi plotiniana, muovendosi cioè in una direzione affatto opposta a quella del suo grande predecessore Marsilio Ficino, che nello 'spirito' accentuava la valenza 'materiale', di soffio o materia sottile. Cilento suffragava la sua scelta con un dichiarato richiamo a Hegel, e, più ancora, a Croce, implicando cioè una doppia serie di interpretazioni: del neoplatonismo da una parte, e di un idealismo di matrice hegeliana, o presunta tale, dall'altra. E tuttavia, se la traduzione di Cilento era discutibile, indiscutibile era la teoria generale implicita in quel suo ponderato modo di tradurre: che la scelta di un termine chiave significa una presa di posizione speculativa: — in questo caso, appunto, una interpretazione di Plotino e, contemporaneamente, di Hegel.

Non senza ragione ho richiamato Plotino e Vincenzo Cilento, e i traduttori di Plotino, e, quindi, Marsilio Ficino, e il ritorno in Occidente di tutto un filone del pensiero classico: uno dei momenti critici nella formazione del linguaggio filosofico-scientifico moderno è da collocarsi proprio nei secc. XV e XVI allorché, insieme al massiccio ritorno da tanta parte della produzione antica, greco-romana ma non solo greco-romana, si pose prima la questione delle versioni dal greco (ma anche dall'arabo e dall'ebraico) — da fare *ex novo* o da rivedere, e, successivamente il problema dei volgarizzamenti, e della formazione dei linguaggi tecnico-scientifici nazionali moderni. Non a caso uno degli aspetti caratteristici della nuova cultura — non lo si ripeterà mai abbastanza — fu, dal sec. XIV in poi, la critica del linguaggio scolastico unita al richiamo a Cicerone

quale mediatore esemplare del pensiero greco perché fondatore di un linguaggio filosofico latino. Ci troviamo, insomma, di fronte a una sorta di cerniera, di svolta linguistica, mentre nel crogiolo si gettano materiali d'ogni genere e d'ogni provenienza, d'ogni scienza e d'ogni arte, di ogni fede e di ogni superstizione.

Orbene, uno dei termini più tormentati, dal più ampio ventaglio di valori, fu allora, appunto, *spiritus* / *spirito*, il cui uso, comune a medici e ad alchimisti, a maghi e ad astrologi, a teologi e a filosofi, imponeva di continuo a tutti distinzioni e definizioni, e determinazioni di campi e di rapporti, e ricerche di corrispondenze o di antitesi. In un testo che, certo, Beeckman conobbe, e che non fu ignoto a Descartes, i *Commentaria* all'*Ars brevis* di Lullo, Cornelio Agrippa a un certo punto osservava: « fin qui ho dimostrato a sufficienza che lo *spiritus* [*spiritum ipsum*] esiste: ora però bisogna vedere che cosa è questo spirito [*quid sit hic spiritus*]. Ma prima di affrontare la sua definizione, dovremo far uso della divisione, poiché si trova che questo nome *spiritus* è usato in modi diversi (*divisione uti oportebit, quoniam diversimode hoc nomen spiritus [...] positum reperitur*) ». Nel contesto, a cui si dovrà ritornare, Agrippa mostrava l'articolazione dei vari usi, tentando di conservarne una qualche radice unitaria, abbozzando così una sorta di teoria generale dello 'spiritus' come principio immanente universale, che assume valenze diverse secondo i piani e settori della realtà, e le arti e discipline che le studiano o vi operano. Almeno qui Agrippa non fa il nome né di Ficino né di Pico, che pur conosceva assai bene, e che avevano offerto già trattazioni esemplari della questione; particolarmente Ficino, che dello *spiritus* aveva parlato non solo come medico e come filosofo, ma come mago, astrologo e alchimista, attingendo da ogni parte sollecitazioni e nozioni. Come è stato già rilevato a proposito di Leonardo da Vinci — ma l'osservazione ha valore generale — « nel sec. XV i termini *spirito* e *spirituale* avevano una enorme diffusione, sia dotta che volgare ». In tale uso ri-

fluivano significati antichi, ma anche medievali, e in un modo tutt'altro che privo di equivoci, eppure « storicamente e culturalmente significativo. 'Spirito' e 'spirituale' divengono, terminologicamente, [...] il luogo di incontro — con una equivocità che sembra servire alle varie parti — delle nuove [...] tendenze filosofiche neoplatoniche, pitagorizzanti, ermetizzanti ecc. [...], non senza la presenza delle tradizioni mediche e medicofilosofiche, a cui si collegava l'astrologia ».

In Ficino, appunto, c'è tutto questo — ovviamente non solo in lui, e sarebbe facile moltiplicare autorità ed esempi, anche a livelli meno alti (basterebbe spigolare in Cristoforo Landino e nei suoi commenti a Dante e a Virgilio). Solo che in Ficino la connessione fra campi e discipline resterà esemplare in Europa a lungo, fino all'età romantica, mentre proprio in lui, dotto teologo, possono cogliersi echi delle discussioni sullo Spirito nel Concilio di Firenze, ma traversate da immagini la cui corposità sarebbe stata utilizzata senza difficoltà in contesti di sapore materialistico — come capita al testo di san Basilio che il metropolita di Efeso Marco Eugenio oppose al domenicano Giovanni di Montenero, provinciale di Lombardia: « Dio emette lo spirito attraverso la bocca », onde l'identificazione fra *spiritus*, *vapor*, *aer* e simili, fino a « lo spirituale calore » di Leonardo, che è « materia terrestre e ponderosa ».

Nel *De vita* Ficino vede lo *spiritus* come principio vitale e animale (*vita permanens in spiritu*), partecipe dello *spiritus* che permea il tutto (Landino, commentando il virgiliano, e così spesso citato, *spiritus intus alit*, aveva identificato tale *spiritus* e l'*anima mundi*), in moto all'unisono con i cieli (*caelestibus conformatur*), culmine armonico dell'organismo (*nihil [...] temperatius est quam spiritus*), guizzante *sicut flamma*, mobile come il vento. Lo *spiritus* è *vapor quidam*, e il suo alimento sono i profumi (lo Scaligero, e altri con lui, parleranno dei suoni, e della musica): *spiritus et spiritalis homo plurimum ab odoribus accipit alimentum*. « Per questo — soggiunge Ficino — io sono

in tutto d'accordo col nostro Avicenna quando sostiene che, mentre il corpo si nutre di dolcezza (*dulcedine*), lo spirito si alimenta di una certa, per usare il suo termine, aromaticità (*spiritum vero quadam [...] aromaticitate nutriri*)». Senonché, a questo punto, l'ambiguità dello *spiritus* si rivela in pieno: prodotto dal cuore (*cor [...] creat spiritum*), lo spirito è, tuttavia, esso, il soffio vitale, che attinge senza posa dallo stesso spirito universale la sua forza attraverso i raggi delle stelle (*spiritus noster [...] ab ipso vitae mundanae spiritu accipit plurimum per radios stellarum opportune susceptos*). Veicolo della vita del tutto, lo 'spirito' viene a collocarsi medio fra il corpo e l'anima (*medium inter corpus et animam*), con una forte accentuazione piuttosto che del contrasto del congiungimento (della *copulatio*, sottolineata con forza così dal Pico come dallo Scaligero). Lo splendido inno alla vita universale, al suo pulsare nella circolazione 'spirituale', batte sulle radiazioni vitali, e su una sorta di respiro dell'universo: «sic enim Solis stellarumque radii [...] undique te contingunt, spiritumque tuum complent, mundi spiritu per radios uberius emicante. [...] naturalis ipse motus aeris, qui perpetuus est in orbem, [...] te [...] libere lambit, penetratque pure, ac motum vigoremque spiritui tuo mundanum mirifice praestat». Senonché, ciò che più colpisce, è, per un verso, la rivendicata natura corporea dello *spiritus*, e per un altro l'estrema attenuazione della distinzione dall'anima: «ipse vero est corpus tenuissimum, quasi non corpus, et quasi iam anima: item quasi non anima, et quasi iam corpus [...]. Totus est suapte natura lucidus calidusque, et humidus atque vivificus, ex dotibus animae superioribus dotes eiusmodi nactus».

Ovviamente non sarebbe difficile andare rintracciando, in Ficino medico, echi di affermazioni e dottrine mediche; solo che in lui, in un quadro permeato di tematiche magico-astrologiche, non senza precisi spunti alchimistici, il carattere intermedio si risolve in una mediazione che sembra fondarsi sul presupposto di una fondamentale unità ontologica.

Molto vicina la posizione del Pico nell'*Heptaplus* (IV 1), ove lo *spiritus* è definito come un *corpusculum* intermedio, e mediatore, fra anima e corpo. « Fra il corpo terrestre e la celeste sostanza dell'anima era necessaria la mediazione di un vincolo, che congiungesse nature fra loro così distanti (*opus fuit medio vinculo, quod tam distantes naturas invicem copularet*); a tale compito fu delegato quel *corpusculum tenue et spiritale*, che medici e filosofi chiamano spirito (*quod medici et philosophi spiritum vocant*) ». Ora tale sostanza *maxime lucida*, che *nulla re magis quam luce* suole *gaudere, foveri et recreari*, costituisce il vincolo unitario dell'uomo: è un *lucidus spiritus* che fa sì che *unus sit homo*. Ove Pico, e con lui Ficino, mentre colloca nello *spiritus* come natura mediatrice il principio della vita e della unità dell'uomo, pur sottolineandone l'estrema purezza 'fisica' (materia tenuissima e luminosa), ne afferma anche, d'accordo con i medici, e con una parte almeno dei commentatori aristotelici, la materialità, fondando su questa la validità sia pur parziale di posizioni magico-astrologiche, attraverso la teoria della luce, dei raggi luminosi e degli influssi, visti sempre come influssi materiali.

Ovviamente converrebbe qui, soprattutto a chiarimento di certi temi ficiniani, un confronto puntuale con scritti a cui molto attinsero — comprese le ambiguità — Ficino e Pico, quali le scritture ermetiche, teologiche ma anche alchemiche, e *Picatrix*, da cui oggi sappiamo, per sua stessa confessione, che Ficino trasse non pochi spunti del *De Vita*. Certo l'*Asclepius* e il decimo dei trattati ermetici, la famosa *Clavis*, sono costantemente presenti con la dottrina dello *pneuma*, dei vestimenti (fra cui lo 'spirito') e dei veicoli, o del 'corpo pneumatico'. Lo *spiritus implet omnia, nutrit animas*; dallo 'spirito' sono mosse e governate tutte le specie del mondo (*spiritu vero agitantur sive gubernantur omnes in mundo species*); è lo *spiritus* che conferisce la *fecunditas generandi*. Così nell'*Asclepius*. Più decisiva ancora, per Ficino, la *Clavis*. Lo *spiritus*, veicolo e vestimento dell'anima (*indumentum animae*, traduce) penetra tutto il corpo,

e vi circola dovunque: *spiritus per venas, arteriasque sanguinemque diffusus*, sostiene il corpo e lo vivifica (*spiritus animal totum percurrit*). Attraverso lo *spiritus* l'uomo partecipa alla vita e ai moti di tutto l'universo. Quanto a *Picatrix*, colpisce, col nesso con le altre forme dello *spiritus*, il significato delle più alte: *amor* e *scientia*, su cui sembra impernarsi la partecipazione col tutto.

Il testo già citato del commento a Lullo di Cornelio Agrippa nasce proprio dall'esigenza di chiarire il rapporto fra queste accezioni di *spiritus* e il concetto di uno *spiritus* superiore, di un *Deus spiritus*, di uno *spiritus divinus, divina spiratione coessentialis*. Si viene così configurando una totalità del reale come un infinito eterno respiro cosmico: « nam et Deus spiritus est, et ex seipso spiritum spirat, non separatum, quia ex sua substantia est quae indivisibilis est, sed sibi coniunctum atque eiusdem secum immensitatis et aeternitatis [...]. Deus ipse, aequè infinitum, aequè immensum incomprehensibilemque spiritum ex se spirat, spiratione veniente ex illa immensitate, et tamen ab illa immensitate non egrediente quoniam et ille immensitatis capax ». Non è certo possibile seguire qui la minuta trattazione degli attributi quali la *immensitas coequalis infinita*, o il diversificarsi degli spiriti, che per altro tutti vengono costantemente riportati *ad unum summum et immensum spiritum, a quo fluxus omnium derivatur*. Né è agevole mettere a fuoco il dialettizzarsi, in Dio, dello *spiritus extrinsecus* e *intrinsicus*, o il processo fino allo *spiritus elementalis*. Ciò che tuttavia preme ad Agrippa è proprio questo momento unificante: questo *replere aeternaliter* che lo Spirito compie nei confronti del tutto: « spiritus domini replevit orbem terrarum ». E soggiunge: « replet autem non occupative, [...] nec impulsive [...], neque successive [...]; sed pro immensitate sua, et cum illa idem ipse omnia replens ».

Spiritus, spirare, spirans, spirando, spiratione, spiritalis, e poi tutte le possibili aggettivazioni di *spiritus*: la pagina di Agrippa offre davvero una eccezionale messe di esempi.

D'altra parte, se si segua da presso nei suoi sviluppi, appare

più vicina di quanto non ci si aspetterebbe a non poche trattazioni coeve di peripatetici più o meno ortodossi. In uno scritto molto bello, uscito nel 1576, il *Trattato dell'ingegno dell'huomo*, Antonio Persio, telesiano dai toni dichiaratamente naturalistici, ascritto ai Lincei nel 1611, discorrendo ampiamente dello spirito del mondo e del suo rapporto con lo spirito dell'uomo, esce a dire che in più cose egli è d'accordo col « gran Plotino », e meglio avrebbe detto Ficino, di cui ricalca molti luoghi, anche se con la tendenza ad accentuare dello *spiritus* / *spirito* l'immanenza e la materialità lungo una linea più cara ai peripatetici.

Leggevano, questi, nel *Colliget* e nei commenti di Averroè: « Spiritus est vapor perceptus in corde et in cerebro; spiritus nomen aequivoce dicitur de spiritu existente in semine et in corde; spiritus sunt instrumenta propinqua regimini corporis », per una via che porterà alla ben nota definizione dei commentatori di Coimbra: « spiritus nuncupantur corpuscula quaedam ex puro et defaecato sanguine, mira tenuitate », che sfuggono alla vista, ma che « velut aura quaedam suavissima mulcent, pulsant, spirant » (« comme un vent très subtil, ou plutôt comme une flamme très pure et très vive » — dirà Descartes). Pomponazzi, che assimilava gli 'spiriti' ai vapori, li menzionava in genere assieme al sangue a cui li abbinava, oppure, riprendendo Averroè, li definiva *immediata et proxima naturae instrumenta*. Ma anche, sulle orme di Avicenna, cercava di definirne la funzione in alcuni degli aspetti più sconcertanti della vita psichica, come i sogni, le visioni, le profezie, ritrovando così per vie diverse almeno una parte della problematica ficiniana.

Non è possibile, come sarebbe necessario, seguire l'incrociarsi di temi e di orientamenti, soprattutto di medici, per obbligo professionale esperti anche di dottrine astrologiche, né si può neppure sfiorare la ricchezza di motivi offerti da un Paracelso o da un Cardano. Sia lecito almeno richiamare un testo degno forse di maggiore attenzione di quanta suol rice-

verne in genere: e vuol dirsi di quel *De subtilitate* con cui Giulio Cesare Scaligero intese discutere e integrare il *De subtilitate* del Cardano. Rifacendosi a Galeno, ritiene anch'egli che gli spiriti siano corpi più sottili dei vapori e quasi celesti (« vaporibus esse spiritus tenuioribus corpora quasi quaedam caelestia »), ma combina l'interpretazione 'fisica' dello spirito con la definizione pichiana dello spirito-copula: « spiritum rem diximus naturalem, neque id solum sed copulam quandam corporis et animae ». Di grande interesse è tutta la trattazione del modo di intrinsecarsi dello spirito nel corpo, dalla presenza nel seme *veluti coagulum in lacte* alla sua funzione nel moto del cuore e nella circolazione del sangue, dalla sua azione nella vita sessuale alla sua efficienza nella sensibilità e nella conoscenza in genere. « Si chiama, lo spirito, strumento dell'anima — insiste lo Scaligero — ma in modo figurato (*dicuntur autem instrumenta, [sed] per similitudinem*) »; è, in realtà, *copula*, in un nesso indistinguibile di anima e corpo — e lo spirito, anzi, è proprio questo nodo.

Il *De subtilitate* di Cardano è del 1550, del '57 le *Exercitationes* dello Scaligero, del '65 il *De rerum natura* in due libri di Telesio, del '76 il *Trattato* del Persio, dell'81 il *De natura hominis* di Agostino Doni, dell'86 l'edizione definitiva di Telesio. Chi abbia la pazienza di mettere a confronto tutte queste opere a proposito della maniera di concepire lo spirito, e la sua funzione nell'uomo e nel mondo — « due spiriti », diceva Persio, « grande e piccolo, universale e particolare » — si rende subito conto di un'atmosfera comune, di convergenze e di dipendenze letterali. Ed è un'atmosfera in cui sembrano confluire sia i risultati della rinascita platonica che quelli della discussione peripatetica: un'immagine del reale in cui macrocosmo e microcosmo si corrispondono simmetricamente, mentre nello spirito del tutto trovano la radice unificante nella fonte della Vita universale tutti gli esseri dell'universo. Scrive Antonio Persio: « abbiamo dimostrato e dimostreremo [...] che lo spirito degli animali e nostro sia inessistente al corpo

tutto, ma che però come in propria sede s'appoggi ne' ventricelli del ciebro, e che la sua natura sia calda, e tenue, e rassomigliante al cielo: il quale oltre a ciò, che senta e muovasi, credo non mel poter negare nissun huomo ragionato, e già l'hanno affermato i Platonici, e io aggiungo che così fattamente si muove, che ne prende dal movimento un piacere, e un diletto soprano, e perciò si diletta tanto de' suoni musicali, e regolati, perché da quelli è mosso e incitato al muoversi. Dal quale spirito ciascuna parte del nostro corpo ricevendo il muoversi, e 'l sentire, avviene che sia vero il dire che sentiamo noi, perché senta egli, ci muoviamo noi, perché mova egli». E soggiunge: « Dall'antidetta non si discosta molto l'opinione di coloro che ritengono questo mondo tutto avere un'anima, la quale è seminata, e sparta in ogni sua parte e per virtù del sole dalle cose in esso contenute è partecipata o poco o molto, come si disse *Iovis plena*, e come si distende, e intreccia questo spirito universale per tutte le parti dell'universo, dove più dove meno, così per tutte le parti del corpo diffondendosi lo spirito particolare; dove più dove meno, lo fa chiamare un picciol mondo che in una voce si disse microcosmo ».

Quando il Persio scriveva così il maestro suo Telesio aveva già superato la separazione fra spirito e anima riducendo questa a quello. Nel bellissimo opuscolo *Quod animal universum ab unica animae substantia gubernatur. Adversus Galenum*, composto già nel '65 (anche se pubblicato dal Persio nel '90) Telesio aveva sostenuto con forza *spiritum, in cerebri ventriculis contentum, animalium animam esse*. Non a caso il testo, incluso nell'indice dei libri proibiti (*donec corrigatur*), verrà fedelmente ripreso da Campanella nel *De sensu rerum et magia*: « lo spirito medesimo esser anima conoscente, irascibile e concupiscibile e motrice. *Contra Galenum* ».

Un'immagine del reale come essere vivente universale, simmetria di uomo e mondo, di macrocosmo e microcosmo, si concludeva così senza residui di separazioni insuperabili. Galileo stesso nella famosa lettera a Mons. Pietro Dini del 23

marzo 1615 in difesa del sistema di Copernico la faceva sua: « direi parermi che nella natura si ritrovi una sostanza spiritosissima, tenuissima e velocissima, la quale diffondendosi per l'universo, penetra per tutto senza contrasto, riscalda, vivifica e rende feconde tutte le viventi creature; e di questo spirito par che 'l senso stesso ci dimostri il corpo del Sole esserne ricetta principalissimo, dal quale espandendosi un'immensa luce per l'universo, accompagnata da tale spirito calorifico e penetrante per tutti i corpi vegetabili, gli rende vividi e fecondi [...]. Onde molto verosimilmente possiamo affermare, questo spirito fecondante e questa luce diffusa per tutto il mondo concorrere ad unirsi e fortificarsi in esso corpo solare, per ciò nel centro dell'universo collocato, e quindi, poi, fatta più splendida e vigorosa, di nuovo diffondersi ».

Così lungo il filo degli usi di un termine decisivo come *spirito* vediamo delinearci la tendenza a una concezione della realtà. Quando Telesio identifica senza esitazione spirito e anima *in cerebri ventriculis*, quando Galileo assomma il tutto in una 'sostanza spiritosissima' che è spirito calorifico e luce insieme, quando, ancor prima, Agrippa si sforzava di identificare nell'immensità dello spirito divino lo spazio, sollecitazioni d'ogni genere si componevano senza scissioni radicali in una visione delle cose ove tendevano ad armonizzarsi uomo e natura.

Certo la ricognizione degli usi del termine, delle sue fonti lontane, avrebbe dovuto essere ben più vasta, protendendosi oltre i confini temporali qui rispettati, estendendosi a ogni sorta di discipline. Questi non sono stati che sondaggi parziali, approdati a ipotesi rischiose. In un testo di grande interesse pubblicato da questo Centro ho letto che « a partire dal momento in cui si affronta l'interpretazione, si abbandona il terreno solido; si lasciano le cifre per le parole, e ci si avventura nella terra della soggettività, dove intuizione e approssimazione regnano sovrane — e questo è [...] inquietante ». Ebbene, tutto quello che ho detto — come del resto tutte le mie ricerche,

si muovono su questo terreno inquietante. Ma in un grande filosofo inglese che amo molto ricordo di avere letto, agli inizi dei miei studi di filosofia, che nell'inquietudine è la radice della ricerca del vero e del bene — perché, aggiungerei, l'inquietudine è il sale della vita*.

* Non era certo il caso di gravare di note una trattazione che doveva essere estremamente sintetica. Mi corre tuttavia l'obbligo di ricordare che ho avuti particolarmente presenti nella discussione di alcuni punti J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, trad. it., Firenze, Sansoni, 1967 (l'ed. inglese è del '59); C. LUPORINI, *La mente di Leonardo*, Firenze, Sansoni, 1953 (in particolare le pp. 81-106); D. P. WALKER, *Spiritual and demonic magic. From Ficino to Campanella*, London, The Warburg Institute, 1958. Di Ficino ho citato soprattutto testi del *De vita*, dei commenti plotiniani e delle versioni ermetiche; di *Picatrix* ho usato il ms. magliabechiano XX, 20; di Cornelio Agrippa ho citato specialmente la *pars posterior* dell'ed. degli *Opera*, Lugduni, Per Beringes fratres, pp. 319-451; dello scritto telesiano ho utilizzato l'ottima edizione, a cura di L. De Franco, dei *Varii de naturalibus rebus libelli*, Firenze, La Nuova Italia, 1981, pp. 188-288.