

AGOSTINO OREGGI, QUALIFICATORE DEL *DIALOGO*, E I LIMITI DELLA CONOSCENZA SCIENTIFICA

Luca Bianchi

Agostino Oreggi fu com'è noto uno dei protagonisti del processo di Galileo. Teologo personale del papa, che gli riconosceva grande autorità e lo chiamava "il mio Bellarmino", Oreggi fu infatti una delle tre persone che, nell'aprile del 1633, vennero incaricate di esaminare il *Dialogo* e riferirne alla Congregazione del Sant'Uffizio. Il suo ruolo, tuttavia, non si esaurì qui; è del resto più che probabile che il cappello cardinalizio che Urbano VIII gli conferì appena sette mesi dopo rappresenti una ricompensa non solo per il lungo e fedele servizio al suo fianco, ma anche per l'appoggio datogli nel corso dell'intera, complessa vicenda che condusse alla condanna dello scienziato pisano.¹ Nondimeno, i lavori dedicati all'Oreggi sono rarissimi e un

¹ E' questa l'ipotesi di uno storico certo non 'antipapista' come R. Amerio, "Un luganese nel processo di Galileo", *Bollettino storico della Svizzera italiana*, 29 (1954), p. 62; ma si veda anche P. Redondi, *Galileo eretico*, Einaudi, Torino, 1983, p. 317. La nomina a cardinale venne cantata l'anno dopo da Paganino Gaudenzi nel *De eminentissima Cardinalis Augustini Oreggi dignitate. P. Gaudentii gratulatio*, Pisis, F. Tanaglij, 1634. Sul Gaudenzi, grecista, filosofo indipendente, amico di Oreggi e tuttavia estimatore di Galileo, si veda la notizia di G. Brunelli nel *Dizionario Biografico degli italiani*, LII (1999), pp. 676-678. Sull'Oreggi, oltre ai lavori citati qui sotto alle nn. 12 e 13, si veda M. Tvrdek, *Il cardinale Agostino Oreggi (1577-1635)*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1965. Questo breve lavoro riproduce la prima parte, biografica, di una tesi discussa nel 1961 alla Pontificia Università Lateranense. La seconda parte di questo lavoro, inedita, è dedicata a un'analisi delle opere principali; va tuttavia rilevato che quanto in proposito si anticipa nell'estratto a stampa contiene alcune imprecisioni (cfr. spec. pp. 19 e 27-28). Importanti indicazioni sui rapporti fra l'Oreggi e il Pontefice si troveranno ora nel contributo di F. Beretta a questo volume.

po' invecchiati. Il suo nome occorre nella letteratura galileiana quasi esclusivamente perché nel suo *De Deo uno*, pubblicato per la prima volta nel 1629, egli riferisce dell'incontro durante il quale l'allora cardinale Maffeo Barberini presentò a Galileo la famosa obiezione anticopernicana basata sulla nozione di Onnipotenza divina, poi inserita per esplicita ingiunzione del Maestro del Sacro Palazzo alla fine della Giornata Quarta.² I pochi storici che si siano incidentalmente occupati di Oreggi hanno del resto manifestato una qualche delusione per la concisione (o, come si è detto, la "laccnicità") del suo parere sul *Dialogo*, certo assai meno ampio e argomentato di quelli di Pasqualigo e Inchofer.³ Si può tuttavia osservare che in questo parere, del 17 aprile 1633, Oreggi espressamente si richiamava a una precedente *scriptura* stesa su incarico di Urbano VIII insieme a Niccolò Riccardi, maestro del Sacro Palazzo.⁴ Si tratta con ogni evidenza del promemoria del settembre del 1632 nel quale, dopo aver ricostruito le intricate trattative che precedettero la concessione dell'*imprimatur*, venivano elencate e analizzate "le cose" che nel *Dialogo* andavano considerate "come per corpo di delitto".⁵

In ogni caso gli orientamenti di Oreggi intorno ai limiti della conoscenza scientifica dovevano essere noti, già prima che egli stendesse queste relazioni, non solo al Pontefice ma a chiunque fosse al corrente di quanto, proprio in quegli anni, egli stava pubblicando. In effetti, dopo il *De Deo uno tractatus primus* del 1629, ristampato nel 1630, Oreggi aveva pubblicato, sempre nel 1630, un *De individuo Sanctissimae Trinitatis mysterio tractatus secundus*.⁶ Del 1631 è una *Sententia* sull'immortalità dell'anima, ristampata l'anno suc-

² *De Deo uno tractatus primus*, Romae, ex Typographia Rev. Camerae Apostolicae, 1629 (ristampato dal medesimo editore nel 1630).

³ Si veda ad esempio W. R. Shea, "Melchior Inchofer's *Tractatus syllepticus*: a Consultor of the Holy Office answers Galileo", in P. Galluzzi (ed.) *Novità celesti e crisi del sapere. Atti del Convegno internazionale di studi galileiani*, Supplemento agli *Annali dell'Istituto e Museo di Storia della Scienza*, Firenze, 1983, p. 288.

⁴ "In opere quod inscribitur *Dialogo* [...], tenetur ac defenditur sententia quae docet moveri terram et quiescere solem, ut ex toto operis contextu colligitur, et praesertim ex notatis in *scriptura quam, iussu Sanctissimi, reverendissimus Pater Nicolaus Riccardius, Sacri Palatii Apostolici Magister, et Augustinus Oregius, eiusdem Sanctissimi Theologus, Sancti Officii Consultores, obtulerunt eminentissimis et reverendissimis cardinalibus* super haeretica pravitate generalibus Inquisitoribus. Sic sentio ego Augustinus Oregius, [...]", S.M. Pagano, A.G. Luciani (ed.), *I documenti del processo di Galileo Galilei*, Pontificia Academia Scientiarum, Città del Vaticano, 1984, p. 139 (= *Le Opere di Galileo Galilei*, ristampa dell'Edizione Nazionale, Barbèra, Firenze, 1890-1909, XIX, p. 348).

⁵ *I documenti del processo di Galileo Galilei*, pp. 105-108 (= *Le Opere di Galileo Galilei*, XIX, pp. 324-330). Questa relazione, non firmata, venne presentata il 23 settembre 1632: cfr. *I documenti del processo di Galileo Galilei*, p. 225 (= *Le Opere di Galileo Galilei*, XIX, pp. 279-280). Sul ruolo di Oreggi si veda ad esempio A. Fantoli, *Galileo per il copernicanesimo e per la Chiesa. Seconda edizione riveduta e corretta*, Specola Vaticana - Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1997, pp. 374-375, 397.

⁶ *De individuo Sanctissimae Trinitatis mysterio tractatus secundus*, Romae, Ex Typographia Rev. Camerae Apostolicae, 1630.

cessivo.⁷ Proprio il 1632 fu il più produttivo di quest'intensa stagione pubblicistica, poiché Oreggi diede alla luce un *De angelis tractatus tertius*⁸ e un *De opere sex dierum tractatus quartus*.⁹ Nel 1633 egli infine aggiunse un nuovo elemento al suo grande polittico teologico con un trattato *De sacrosancto incarnationis mysterio*.¹⁰ Tutti questi scritti vennero inclusi nel 1637 in una grande raccolta postuma delle opere, dedicata a Urbano VIII e concepita come una sorta di manuale di teologia. Preceduta da un inedito *Philosophicum praeludium*, volto a chiarire alcuni problemi metafisici che, come precisava il frontespizio, sarebbero stati "utilissimi ai candidati di teologia", questa monumentale *Theologia* è divisa in tre parti: la prima contiene i primi quattro trattati teologici sopracitati; la seconda parte presenta ben sette trattati teologici inediti, riguardanti problematiche morali e religiose; la terza parte affianca infine al trattato sull'incarnazione tre opuscoli inediti sui sacramenti, le censure e le immunità ecclesiastiche.¹¹

Lodate da numerosi contemporanei per l'equilibrio dei giudizi e la loro sintetica chiarezza,¹² queste opere trascurate¹³ contengono qualche indizio utile a cogliere alcune idee e alcuni umori circolanti fra i più vicini collaboratori di Urbano VIII quando il *Dialogo* uscì di stampa. Il *De rationalis ani-*

⁷ *Aristotelis vera de rationalis animae immortalitate Sententia accurate explicata ab Augustino Oregio*, Romae, Ex Typographia Camerae Apostolicae, 1631 (ristampato dal medesimo editore nel 1632 in un piccolo volumetto in 16°). Sull'origine e la natura di questo testo si veda qui sotto n. 15. Pur presentandosi come una sorta di commentario al terzo libro *De anima*, l'opuscolo non è incluso in C.H. Lohr, *Latin Aristotle Commentaries. II. Renaissance Authors*, Olschki, Firenze, 1988, né in C.H. Lohr, "Latin Aristotle Commentaries: Supplementary Renaissance Authors", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 40 (1993), pp. 161-168.

⁸ *De angelis tractatus tertius*, Romae, Ex Typographia Vaticana, 1632.

⁹ *De opere sex dierum tractatus quartus*, Romae, Ex Typographia Vaticana, 1632.

¹⁰ *De sacrosancto incarnationis mysterio tractatus*, Romae, Ex Typographia Vaticana, 1633.

¹¹ Il volume, elegantemente stampato a Roma (Ex Typographia Manelphi Manelphij, 1637) si apre come si è detto con un *Tractatus philosophicum praeludium* e per questa ragione è spesso schedato sotto questo titolo. Tuttavia nella bella incisione della prima pagina una figura tiene in mano un rotolo in cui si legge "Augustini Oregii... Opera", termine che sembra titolo più appropriato per l'insieme del volume. Poiché le quattro parti hanno numerazione autonoma delle pagine, i riferimenti saranno al *Tractatus philosophicum praeludium*, oppure alla *Theologia* (le cui parti saranno distinte con I, II, III). Del *De opere sex dierum* darò anche la paginazione dell'*editio princeps* del 1632 nella sua forma 'normale' (cfr. qui sotto, n. 15); utilizzo l'esemplare della Biblioteca Universitaria di Pavia, Misc. in 4° T.65.

¹² Ma non da tutti: si vedano i pesantissimi apprezzamenti dell'Ameyden, segnalati da R. Amerio, "Un'infamatoria postuma del Cardinale Oreggio", *Bollettino storico della Svizzera italiana*, 76 (1964), pp. 99-102.

¹³ Una sommaria (e a volte discutibile) analisi del *De opere sex dierum* e del *De angelis* si trova in L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science up to the Seventeenth Century*, Columbia University Press, New York, 1929-1958, VII, pp. 58-59 e VIII, p. 547. Qualche cenno al *De opere sex dierum* e alla *Theologia* anche in Redondi, *Galileo eretico*, pp. 315-316 e n. 27, p. 131.

mae immortalitate e il *De opere sex dierum* sembrerebbero, a prima vista, appartenere a generi letterari diversissimi. In realtà, benché nessuno sembri essersene accorto, il primo testo, che si ricollega alla produzione, fiorentissima fra medioevo e rinascimento, di opere esegetiche *in tertium de anima*, non è che una parte del secondo, che invece si iscrive nella millenaria tradizione dei commenti *in hexaëmeron*.¹⁴ In effetti, Oreggi decise di consacrare più di tre quarti del *De opere sex dierum* a discutere, traendo spunto dalla creazione di Adamo nel sesto giorno, i problemi della natura dell'anima e del suo rapporto col corpo. A tal fine egli si impegnò a mostrare, tramite un esame del testo greco tanto dettagliato quanto unilaterale, che già Aristotele aveva sostenuto la separabilità e l'immortalità dell'anima razionale. Proprio questa sezione, di oltre cento pagine, venne pubblicata separatamente e, cosa abbastanza inconsueta, anticipatamente.¹⁵

Al di là della rivendicazione della piena ortodossia della psicologia di Aristotele, notevole in un periodo in cui il suo pensiero veniva attaccato non solo sul terreno filosofico ma anche su quello teologico,¹⁶ interessante per noi in queste pagine è una testimonianza autobiografica. L'Oreggi ricorda di aver approfondito la dottrina aristotelica dell'anima in seguito a una richiesta fattagli, una ventina d'anni prima, da Maffeo Barberini, il quale era interessato a sapere se essa fosse in contrasto con il dettato della rivelazione, perché in tal caso riteneva si dovesse vietare di far lezione su di essa:

Huius textus lectionem ante annos fere viginti, ut ex textu graeco diligenter aduerterem, admonuit Urbanus VIII, summo studio ac diligentia ijs semper intentus, quibus Universali Ecclesiae, quam totam regit, prodesse possit, dum adhuc Cardinalis esset Bononiae Legatus, qui mihi iussit ut hanc quaestionem ex Philosophi sententia diligentissime discuterem. Nam *si in sententia Aristo-*

¹⁴ Sulla straordinaria fortuna dei commenti *in hexaëmeron* fra XVI e XVII secolo cfr. A Williams, *The Common Expositor. An Account of the Commentaries on Genesis 1527-1633*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1948. Si noti tuttavia che il *De opere sex dierum* di Oreggi non è menzionato nella "check list of Commentaries" delle pp. 269-275.

¹⁵ *De opere sex dierum*, in *Theologia*, I, pp. 466-536 (ed. 1632, pp. 41-172). Le pp. 469-536 corrispondono a ciò che, nel 1631, venne pubblicato come *De rationalis animae immortalitate*. Nell'*editio princeps* del *De opere sex dierum*, del 1632, dopo aver sollevato alle pp. 41-48 il problema dell'immortalità dell'anima, Oreggi riprodusse, alle pp. 49-172, il *De rationalis animae immortalitate*. L'esemplare della *princeps* del *De opere sex dierum* conservato alla Biblioteca Apostolica Vaticana con segnatura Barb. F.VIII 6 venne prodotto in modo ancor più semplice: dopo le prime 48 pagine venne legato il *De rationalis animae immortalitate*, con numerazione autonoma delle pagine da 1 a 119.

¹⁶ Si vedano in particolare le pp. 534-536 (ed. 1632, pp. 170-172), ove, ricordata la propensione della maggioranza dei Padri della Chiesa per Platone (che nondimeno divenne fonte di eresie), Oreggi afferma che da quando si iniziò a interpretare Aristotele "in scholis" la sua autorità "creuerit, ut nihil ignorasse in rerum natura dicatur ab ijs qui sapientes habentur" e quindi "totis viribus obstare debemus, ne quis iniuria eum quem parentem Philosophiae omnes fere dicunt Aristotelem, temerario ausu impietatis omnis ac sacrilegij auctorem facere, vel etiam fingere, non modo moliri, sed nec etiam experiri conetur, aut tentare praesumat".

telis humanus Animus esset a corpore inseparabilis, eius hac de re ne praelectiones fierent in scholis in sententia Philosophi, procurare volebat. Non enim hanc quaestionem fidei nostrae, quae Dei revelantis veracitate [*De rationalis animae immortalitate*, ed. 1631: veritate; ed. 1632: veracitate. *De opere sex dierum*, ed. 1632: veracitate] nititur, necessariam, aut utilem fore sentiebat, sed perniciosam, et per consequens damnandam.¹⁷

Per apprezzare il significato di questa testimonianza si deve tenere presente che, adottato alla Facoltà delle Arti di Parigi nel 1252/1255, il *De anima* di Aristotele era da oltre tre secoli uno dei 'libri di testo' correntemente usati nelle Università di tutta Europa ove, pur suscitando appassionate controverse interpretative e teoriche, veniva studiato e discusso in modo del tutto libero. Nel 1513, in seguito all'*affaire Pomponazzi*, il quinto Concilio Lateranense, nel ribadire che l'anima è immortale e moltiplicata secondo gli individui, aveva vietato di sostenere il contrario, ma non aveva assunto alcuna misura restrittiva riguardo all'insegnamento della psicologia aristotelica.¹⁸ E' inoltre significativo che il dibattito svoltosi fra i Gesuiti nella seconda metà del XVI secolo intorno ai metodi e ai contenuti della didattica filosofica non abbia mai investito la liceità di affrontare, a partire dal terzo libro *De anima*, la questione dell'immortalità dell'anima.¹⁹ Al contrario, mentre prescriveva di attenersi al pensiero dello Stagirita "se non in quelle dottrine che in qualche modo si allontanano dalla fede", la *Ratio studiorum* del 1586 precisava che "l'anima razionale è immortale secondo Aristotele" e che tale caratteristica può essere "naturalmente dimostrata".²⁰

E' dunque abbastanza sorprendente apprendere che, intorno al 1612, Maffeo Barberini pensasse di affidare al suo teologo personale la definitiva determinazione di un problema esegetico agitato da circa quattrocento anni nel mondo latino e da più di mille in quello greco per poi, in caso di responso sfavorevole all'"ortodossia" della dottrina aristotelica, vietare di tenere corsi su di essa *in scholis* – a partire presumibilmente dall'Università di Bologna, città ove era allora legato pontificio. Il fatto poi che fra il 1631 e il 1632 Oreggi ancora prendesse sul serio un simile progetto mostra come nell'*entourage* di Urbano VIII non mancassero zelanti guardiani dell'orto-

¹⁷ *De opere sex dierum*, in *Theologia*, I, p. 489 (ed. 1632, pp. 86-87; cfr. *Aristotelis vera de rationalis animae immortalitate Sententia*, ed. 1631, pp. 35-36; ed. 1632, pp. 58-59).

¹⁸ Cfr. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1995, nn. 1440-1441, p. 620.

¹⁹ Si vedano i documenti (molti dei quali risalenti al 1561-1562) relativi alle materie da insegnarsi nei corsi di filosofia, nei *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, ed. L. Lukács, Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma, 1965, II, pp. 443, 446-447, 456; III, p. 67; VI, p. 283; VII, p. 140. E' degno di nota che spesso si precisasse che potevano essere oggetto di disputa scolastica anche le questioni sollevate da Javelli e dal Gaetano (cfr. *ibid.*, II, 438, 452, 458), che avevano negato la dimostrabilità dell'immortalità dell'anima in termini di filosofia naturale.

²⁰ *Monumenta Paedagogica*, V, pp. 106-107.

dossia, pronti a sostenere qualsiasi politica proibizionistica, per anacronistica e velleitaria che fosse.

Benché assai breve, anche la prima parte del *De opere sex dierum*, dedicata ai primi cinque giorni della creazione e quindi legata a temi più strettamente cosmologici, contiene qualche spunto interessante. Oreggi infatti vi propone un'immagine del mondo costruita esclusivamente su fonti bibliche, patristiche e medievali,²¹ senza raccogliere alcuna suggestione proveniente dal lavoro degli astronomi e dei filosofi naturali del tempo. L'unico autore contemporaneo citato è, non a caso, il Bellarmino, dal quale sembrano derivare non solo alcune dottrine specifiche ma più in generale l'idea di una 'fisica mosaica' fondata su di un'adesione totale all'insegnamento della Scrittura, della quale nemmeno "uno iota o un accento" potrebbero essere tralasciati.²² Certo Oreggi sottolinea che nessun interprete potrà mai cogliere appieno l'inesauribile significato di un simile "tesoro"; ma il riconoscimento della fallibilità e della perfettibilità dell'esegesi fungono da premessa per sottolineare che infallibili sono solo Dio e i pronunciamenti papali in materia dottrinale e morale.²³ L'infallibilità dell'insegnamento *ex cathedra* del Pontefice (interpretazione delle Scritture compresa) è del resto uno dei cavalli di battaglia di Oreggi, che avrebbe consacrato alla questione una decina di pagine del suo *De religione*.²⁴

Due motivi ritornano incessantemente, intrecciandosi fra loro, nelle pagine in cui Oreggi descrive la formazione del mondo: il primo è quello, presente anche in altre sue opere,²⁵ dell'incertezza dell'umana conoscenza della realtà fisica; il secondo è quello dei limiti della *libertas philosophandi*, che può esercitarsi solo su quanto *non* sia stato oggetto di rivelazione divina. Tale idea emerge dapprima durante l'esame dei passi del *Genesi* relativi

²¹ Fra le fonti medievali richiamate in margine spiccano i nomi di Beda, Isidoro di Siviglia, Anselmo d'Aosta, Bernardo di Chiaravalle, Bonaventura da Bagnoregio e Tommaso d'Aquino.

²² *De opere sex dierum*, in *Theologia*, I, p. 443 (ed. 1632, p. 3): "...quorum verborum veritas, et totius legis ita inconcusse tenenda, ut non sit permittendum, ut iota unum, aut apex pretereat..."

²³ *De opere sex dierum*, in *Theologia*, I, pp. 443-444 (ed. 1632, pp. 3-5).

²⁴ *De religione*, in *Theologia*, II, pp. 250-260. Cfr. anche *De fide*, in *Theologia*, II, p. 136; *De ecclesiastica immunitate*, in *Theologia*, III, pp. 440-442 (con espliciti riferimenti all'infallibilità dell'interpretazione papale della Scrittura).

²⁵ Nel *Tractatus philosophicum praeludium* (p. 66), si legge: "Quod experiuntur ij, qui quantitates contemplari volunt, et motus; quae cum sint omnibus sensibus obvia, in ijs tamen contemplandis tot, tantasque reperit difficultates homo, ut cogatur dicere, se nescire ea, quae maxime novit. Quod et divino consilio factum esse credo, ad hominum reprimendam superbiam, qui cum curiose velint eorum, quae ab ipsis remotissima sunt, inquirere causas, maxime cuique familiares, et obvios non cognoscunt effectus". Nel *De beatitudine* (*Theologia*, II, pp. 24-26) Oreggi sostiene che non è contraddittorio che per intervento soprannaturale la terra possa divenire diafana "eius non mutata materia" poiché per l'onnipotenza divina possono accadere molte più cose "quam nos apti simus cognoscere". Nel *De religione* (*ibid.*, pp. 216-218), dopo aver attaccato ogni forma di divinazione, e in particolare l'astrologia che pretenderebbe di scoprire quel che dipende dal libero volere divino, egli continua: "Sunt tamen et astrorum quidam naturales effectus, qui naturae lumine cognosci possunt, qui artem medicam, nauticam, et serendi agros iuuare possunt, si cognoscantur: sed neque hi effectus curiosius sunt quam oporteat, inquirendi".

alla creazione della luce. Attenendosi a un'interpretazione letterale dei versetti 1.2 e 1.14-15, Oreggi assume come indiscutibile che il *fiat lux* divino precedette la creazione dei "luminari" nel quarto giorno ed è perciò costretto a porsi alcuni quesiti che da sempre imbarazzavano gli esegeti: che natura aveva questa luce primordiale, se non proveniva dal Sole e dalle stelle? e quale fu il suo destino dopo il quarto giorno?²⁶ In assenza di esplicite indicazioni scritturali, questo secondo problema era consegnato alla libera speculazione umana:

Quod si quis scire velit, an desierit esse lux illa post solis productionem, cum nusquam postea visa fuerit, aut apparuerit, vel permansisse dignosci potuerit; nec in Scripturis de ea quicquam expresse dicatur; *De ipsa philosophari cuique liberum erit.*²⁷

La stessa idea ritorna in un passo successivo, nel quale Oreggi affronta la controversa affermazione di *Genesi*, 1.6, secondo cui Dio ha posto il firmamento in mezzo alle acque e ha separato le acque superiori da quelle inferiori. Essendo in contrasto sia con l'osservazione empirica sia con qualsiasi cosmologia basata sulla teoria dei quattro elementi, l'esistenza di acque sopracelesti era stata giudicata fisicamente assurda già da molti pensatori medievali, da Scoto Eriugena ai maestri della cosiddetta 'scuola di Chartres' fino ai grandi teologi del Due e Trecento,²⁸ che non avevano esitato a considerarla una metafora adoperata da Mosè per adeguarsi alla mentalità dei suoi contemporanei. Mentre numerosi gesuiti, come Pereira, continuavano a seguire questa strategia ermeneutica,²⁹ nelle sue *Lezioni Lovaniensi* del 1570/1572 Bellarmino, riallacciandosi a fonti patristiche note ma rifiutate dagli scolastici, aveva riproposto un'esegesi di questo passo più strettamente letterale. Convinto che la Bibbia insegna chiaramente l'esistenza di almeno tre cieli –uno aereo, uno sidereo e uno igneo– egli aveva ipotizzato che il firmamento servisse a dividere "le acque superiori non dalle inferiori, ma dal fuoco"; pur evitando asserzioni apodittiche sul numero e la natura dei cieli, egli aveva inoltre sottolineato che se si voleva sostenere la tesi, più aderente al Testo Sacro, che il cielo 'siderale' è unico, non composto da molteplici sfere, si doveva concludere che in esso le stelle si muovono "di moto proprio, come gli uccelli nell'aria e i pesci nell'acqua".³⁰

²⁶ Per alcune interpretazioni rinascimentali di questi versetti cfr. Cfr. Williams, *The Common Expositor*, pp. 52-54.

²⁷ *De opere sex dierum*, in *Theologia*, I, p. 445 (ed. 1632, pp. 8-9).

²⁸ Cfr. ad esempio Scoto Eriugena, *Periphyseon*, III, 26-27, ed. I.-P. Sheldon-Williams, pp. 198-204; Guglielmo di Conches, *Philosophia mundi*, II, 3, in PL 172, col. 58; Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, 68, 2 e 3, ed. Leonina, V, pp. 170-172. Per una panoramica sui dibattiti intorno all'esistenza delle acque sopracelesti si veda M.-P. Lerner, *Le monde des sphères*, Les Belles Lettres, Paris 1996-1997, I, pp. 212-215.

²⁹ Cfr. Williams, *The Common Expositor*, pp. 54-56, 176-177.

³⁰ Si veda il testo edito in U. Baldini, G.V. Coyne, *The Louvain lectures (lectiones Lova-*

Attraverso un percorso assai più contorto anche Oreggi giunse a conclusioni simili. Egli provò a leggere il racconto biblico come la descrizione delle successive fasi della creazione di un universo che, dapprima formato da una materia fluida, si sarebbe poi parzialmente solidificato, grazie al differenziarsi nell'“abisso” –termine con cui egli designava la vasta regione intermedia fra la Terra e il cielo empireo– di zone più e meno dense, separate dal firmamento. La divisione delle acque corrisponderebbe perciò a una particolare fase del processo cosmogonico, poi superata con la specificazione degli elementi, etere compreso.³¹ Malgrado questo sforzo per reinterpretare in senso ‘evolutivo’ le parole di Mosè, Oreggi restava convinto che il profeta avesse chiaramente insegnato l'esistenza effettiva e attuale di acque sopra il firmamento. Dopo aver riferito l'opinione di quanti ritenevano che queste acque, producendo bellissimi giochi di colori, fossero destinate ad allietare la vista dei beati, Oreggi propose dunque di distinguere tre soli cieli: il secondo cielo, o firmamento, separerebbe il terzo cielo, ossia l'empireo, dal primo cielo, costituito di un “etere fluido, nel quale i pianeti si muovono come i pesci nell'acqua, o gli uccelli nell'aria”.³²

E' noto che questo paragone, che ha una lunga storia e che abbiamo trovato già in Bellarmino, era stato riproposto nei primi decenni del Seicento da altri gesuiti, e soprattutto da Scheiner, che nella *Rosa Ursina*, uscita di stampa nel 1630, aveva accumulato dati empirici e argomenti d'autorità in favore della fluidità dei cieli. E' altrettanto noto, tuttavia, che questa dottrina, che era stata duramente criticata da Clavio e Pereira, sarebbe stata censurata dai Revisori Generali della Compagnia di Gesù sino alla metà del secolo, in quanto contraria all'astronomia e alla filosofia naturale di Aristotele.³³ E' perciò

nienses) of Bellarmine and the autograph copy of his 1616 declaration to Galileo, Specola Vaticana, Città del Vaticano, 1984, pp. 15-19. Si noterà tuttavia che Bellarmino sembra nutrire ben poca fiducia sulla possibilità umana di una sicura conoscenza della struttura del cosmo: affermazioni sicure sono impossibili tanto sul ruolo del firmamento (“non debemus praesumere de operibus Dei, nisi quantum concessum est. Itaque scimus firmamentum esse, quod autem, et quale sit, postea sciemus quando super illud ascenderimus”, p. 15) quanto sul numero dei cieli (“utrum sint plures coeli, quam tres, non tantum ad theologum, quam ad philosophos, et astrologos pertinet considerare”, p. 17). Tuttavia “quicquam sit de hac ratione, si asserere velimus coelum sydereum non esse nisi unum, et illud igneum, vel aereum: quod saepius conformis scripturis esse diximus: necessario iam dicere debemus, stellas non moveri ad motum coeli, sed motu proprio sicut aves per aera, et pisces per aquam” (p. 19). Sulla diversa posizione di Pereira, *ibid.*, n. 52, p. 35-36. Per un'eccellente analisi della posizione di Bellarmino, che ne sottolinea le componenti ‘scettiche’, si veda Lerner, *Le monde des sphères*, II, pp. 17-19 (e le relative nn. 75-82, pp. 206-207).

³¹ *De opere sex dierum*, in *Theologia*, I, p. 447-449 (ed. 1632, pp. 10-14). Oreggi chiarisce il significato dei termini “terra”, “cielo”/“empireo” e “abisso” *ibid.*, pp. 444-445 (ed. 1632, pp. 6-7); ciononostante la sua terminologia è scostante.

³² “Et hi satis sibi consequenter loquerentur, si tres ponerent caelos. Unum quod omnes comprehenderet planetarum orbes, vel fluidum aetherem, in quo moueantur planetae uti pisces in aqua, vel in aere aues”, *De opere sex dierum*, in *Theologia*, I, p. 449 (ed. 1632, p. 14).

³³ Per le critiche di Pereira e Clavio cfr. Baldini, Coyne, *The Louvain lectures (lectiones Lovanienses) of Bellarmine*, n. 88, p. 38. Per l'opposizione dei Revisori, si veda ad esempio

significativo che, nel 1632, il teologo di Urbano VIII fosse disposto ad accogliere una posizione così innovativa che, pur trovando proprio in quegli anni numerosi sostenitori, restava assai controversa. Va tuttavia rilevato che mentre in Scheiner e in altri studiosi, gesuiti e non, l'ipotesi dei cieli fluidi serviva a costruire un modello cosmologico alternativo a quello aristotelico, capace di rispondere ai nuovi problemi emersi dalla ricerca astronomica, in Oreggi essa sembra ridursi a un mero espediente per non distaccarsi dalla lettera di passi biblici che, come si è detto, venivano tranquillamente interpretati in senso allegorico da secoli.³⁴

Anche la trattazione del terzo cielo, l'empireo, manifesta la stessa esasperata volontà di attenersi scrupolosamente al Testo Sacro, che qui però viene giustificata in modo davvero singolare. Oreggi infatti muove dalla premessa –senza dubbio ispirata a un noto passo del *De caelo* aristotelico– che è difficile speculare su quanto si trova a grandissima distanza da noi, per ricavarne la conclusione –che ovviamente non ha nulla di aristotelico– che nessun uomo può perciò pretendere di affermare qualcosa di certo su questa parte dell'universo eccetto quanto è stato rivelato nella Scrittura.³⁵ Stabilito il principio che “quanto più aderiamo ad essa tanto più ci avviciniamo alla verità”, Oreggi riconosce che le questioni astronomiche e cosmologiche sulle quali non vi è stata esplicita rivelazione “richiedono più l'osservazione dei Matematici che la contemplazione dei Teologi”,³⁶ ma

(in U. Baldini, *Legem impone subactis*. *Studi su filosofia e scienza dei Gesuiti in Italia 1540-1632*, Bulzoni, Roma, 1992, p. 231) il testo della censura di Giovanni Camerota ai *Loca mathematica* di Giuseppe Biancani: “Ex quibus –inquit– necessario fatendum esse videtur, Coelum, qua parte Planetas continet, liquidum esse: et per illud Planetas proprio motu, ceu pisces in aqua, progredi. Haec opinio, quod Planetæ in coelo gradientur ut pisces, contra receptam Aristotelis, et Mathematicorum sententiam, non asseratur”. Più in generale sulle controversie intorno alla fluidità dei cieli si vedano C. Dollo, “*Tanquam nodi in tabula - Tanquam pisces in aqua*. Le innovazioni della cosmologia nella *Rosa Ursina* di Christoph Scheiner”, in U. Baldini (ed.), *Christoph Clavius e l'attività scientifica dei gesuiti nell'età di Galileo*, Bulzoni, Roma, 1995, spec. pp. 149-158; Lerner, *Le monde des sphères*, II, pp. 18-20 (e le nn. 90-93, pp. 209-210).

³⁴ E' del resto significativo che nel *Philosophicum Praeludium*, profondamente permeato di aristotelismo, Oreggi si mostri al corrente delle discussioni sulla materia celeste sviluppatasi *fra gli aristotelici* (cfr. pp. 8 e 21), ma non rivolga alcuna attenzione alle critiche alla dottrina delle sfere celesti.

³⁵ Si confronti la frase iniziale del passo citato qui sotto (“Verum cum de his philosophari quae longissime a nobis absunt, difficile sit”) con *De caelo*, 292 a 15-17: “...quamvis harum rerum scientia sit difficilis propter paucitatem causarum cognitionis earum et longitudinem ipsarum”. Cito la traduzione di Gerardo da Cremona, edita in *Alberti Magni... De Caelo et Mundo*, ed. P. Hossfeld, Aschendorff, Münster, 1971, p. 171; per le diverse traduzioni di Michele Scoto e di Moerbeke cfr. *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, rist. anast. dell'ed. di Venezia del 1562-74, V, p. 138^v.

³⁶ Vale la pena di segnalare che le idee di Oreggi sui rapporti fra matematica e fisica sono del tutto tradizionali: emblematica in proposito la lunga digressione del *De opere sex dierum* nella quale viene riproposta, sulla falsariga di Aristotele, la tradizionale gerarchia delle scienze teoretiche: cfr. *De opere sex dierum*, in *Theologia*, I, pp. 508-511 (ed. 1632, pp. 122-129).

precisa – si tratta di una precisazione che, nel 1632, suona come un avvertimento– che la ricerca può proseguire purché si assumano per “certi e verissimi” gli insegnamenti biblici, senza affermare nulla che li contraddica. Vale la pena di citare per intero questa pagina, che mi pare renda assai bene un modo di concepire i compiti dell’indagine scientifica che è veramente lontanissimo da quello Galileo:

Verum cum de his philosophari quae longissime a nobis absunt, difficile sit [cfr. *De caelo*, 292 a 15-17], *nemo est qui aliquid certo affirmare possit, praeter ea, quae aut ex Scripturis reuelata sunt*, aut ad cognitionem eorum perducunt, quorum nobis sunt sidera signum; et ad quae dignoscenda illa nobis dedit Deus.

Haec autem quae sint, ex sacro Textu habes; *cui quanto magis adhaeremus, tanto propinquius ad veritatem accedimus. Quae tamen nobis per Scripturas reuelata non sunt, Mathematicorum magis observationes requirunt, quam Theologorum contemplationem*, quorum diligentiae, ac studio relinquenda videntur, *dummodo ea, quae per Scripturas nobis reuelata sunt, tanquam certa, verissimae supponentes, nihil asserant, quod illis aduersetur.*

Nulla enim tam diligens potest esse observatio, quae quod Deus dixit, qui suum est esse [Ex 3.14, Sap 13.1], *et intelligere, vel corrigere, vel redarguere possit.* Omnis namque scientia, atque sapientia ex Deo est [3 Rg 3.10-11, Ecl 2.26], et cum eo fuit semper, et erit; cuius nemo hominum consiliarius fuit [Sap 9.13, Is 40, Rm 11.34, 1 Cor 2.16]; nec cum eo erat quando ponebat fundamenta terrae [Iob 38.4], et cum eum laudarent astra matutina [Iob 38.7].³⁷

Intessuta di citazioni bibliche ricavate soprattutto dai libri sapienziali e dalle lettere di San Paolo, la frase finale sottolinea i limiti gnoseologici dell’uomo che, non avendo assistito alla creazione né consigliato il Creatore sul da farsi, deve accontentarsi di una conoscenza parziale e insicura del mondo naturale. Affermata in termini inequivocabili la tesi dell’origine divina non solo della *sapientia* –oggetto dei versetti biblici da lui evocati– ma della stessa *scientia*, il teologo di Urbano VIII ricorda che nemmeno l’osservazione empirica potrà mai smentire la parola di Dio, coincidente con la sua stessa sostanza. L’identità *in divinis* fra dire, pensare ed essere rappresenta quindi il presupposto teorico di un fondamentalismo scritturistico che assume il significato letterale della Bibbia come criterio assoluto rispetto al quale commisurare le acquisizioni del sapere scientifico.

³⁷ *De Opere sex dierum*, in *Theologia*, I, p. 45 (ed. 1632, pp. 15-16).

