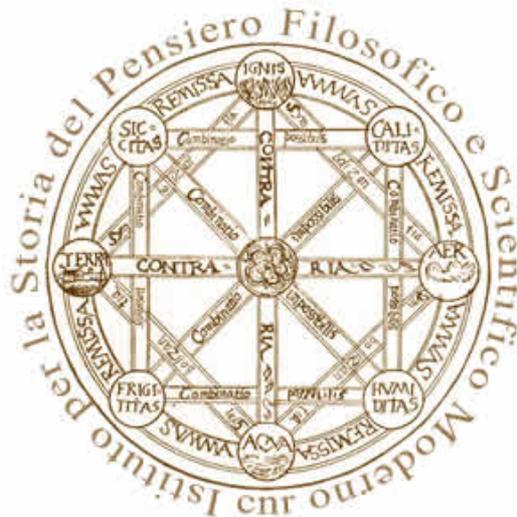


Francesco Piro

Sull'antropologia dei *rudes* prima di Vico. Immaginazione, credulità, passionalità



citare come: **Francesco Piro**, *Sull'antropologia dei rudes prima di Vico. Immaginazione, credulità, passionalità*, in *Il corpo e le sue facoltà. G.B. Vico*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna e A. Scognamiglio, in «Laboratorio dell'ISPF» (www.ispf.cnr.it/ispf-lab), I, 2005, ISSN 1824-9817. Il testo è protetto da copyright.

1. *Debolezza e forza dell'immaginazione*

È noto quale importanza abbiano avuto all'interno della nostra tradizione culturale concetti come *entusiasmo*, *mania*, *furore*¹. Non mi risulta che esistano studi specifici su un concetto che si potrebbe apparentare loro, vale a dire *vehementia*. L'interesse che può suscitare l'uso e la frequenza di tale epiteto nei testi medievali e proto-moderni sta tutto in due coordinate. La prima è che la sua fortuna è notevole in due settori disciplinari in particolare, vale a dire la medicina nei suoi capitoli sulle «malattie della testa» e la filosofia occulta. Nel caso dell'uso medico, viene da pensare soprattutto a Arnaldo da Villanova il cui *De amore heroico* definisce l'innamoramento patologico come una «vehemens et assidua cogitatio supra rem desideratam» ovvero come una «vehemens concupiscentia ab erroneo iudicio existimativae virtutis»². Un uso altrettanto intenso del termine ricomparirà, secoli dopo, nel *De Occulta Philosophia* di Cornelio Agrippa, quando deve spiegare le trasformazioni fisiche indotte dalla forza degli affetti: «Vehemens enim cogitatio dum species vehementer movet, in illis rei cogitatae figuram depingit...»³. Questi due usi contestuali non sono indipendenti l'uno dall'altro: il grande mediatore tra essi è soprattutto Marsilio Ficino, ma, come vedremo, le intersezioni tra discorso medico-psichiatrico e filosofia della magia sono ben più remote⁴.

Vi è però anche un altro aspetto che distingue i ricorsi del termine *vehementia*. A differenza dei suoi cugini più nobili di derivazione platonica, come la mania/furore, la *vehementia* ha caratteristiche precipuamente fisico-energetiche, non cognitive. Il termine rinvia al calore, all'intensità, all'irruenza. Il che sembrerebbe confinarla all'ambito delle passioni, degli *affectus*. Ma così non è perché spesso incontriamo casi di veemente fantasia, veemente immaginazione, veemente *cogitatio*. In genere, in questi casi, si indica la condizione propria di un animo che incessantemente ritorna sullo stesso oggetto, producendo affetti sempre più infuocati. Si potrebbe pensare a una semplice trasposizione dall'effetto alla causa, ma in realtà questi usi rinviano a un più delicato problema eziologico. Possiamo supporre che la *cogitatio vehemens* nasca sempre da un

¹ Si veda l'utilissimo *reading* di BETTINI-PARIGI, *Studi sull'entusiasmo*, Milano, 2001.

² A. VILLANOVANUS, *De amore heroico*, in ID., *Opera Omnia*, a cura di N. Taurello, Basileae, 1585, capp. 1-2, pp. 1523-1524.

³ C. AGRIPPA, *De occulta philosophia Libri tres* [1533], a cura di V. Perrone Compagni, Leiden, 1992, I, LXIV, p. 223.

⁴ «Phantasiam quatuor sequuntur affectus, appetitus, voluptas, metus ac dolor. Hi omnes quando vehementissimi sunt, subito corpus proprium omnino, nonnumquam etiam alienum afficiunt» (M. FICINUS, *Theologia Platonica*, XIII, 1, in ID., *Opera Omnia*, Basileae, 1576, I, p. 284).

precedente surriscaldamento dell'organismo, da uno squilibrio tra gli umori, che scatena l'immaginazione e corrompe invece la facoltà del giudizio (*existimativa* per gli avicennisti, *cogitativa* per averroisti e tomisti, *ratio* per i seguaci di Galeno)? O si danno invece casi nei quali il processo non viene innescato dagli umori, anche se prima o poi non manca di modificarne i rapporti? Nel primo caso, avremo a che fare con una volgare *idée fixe*. Nel secondo caso, avremo invece una prova dei mirabili poteri dell'immaginazione e della capacità di determinate immagini di impiantarsi nell'animo con forza propria e di colonizzarlo, come farebbe (l'analogia è ormai banale, ma non peregrina) un virus biologico o, ancor meglio, informatico. Tra i medici, il dibattito sull'*amor heroicus* è in larga parte governato da quest'alternativa⁵. Non a caso, Gentile da Foligno, che è tra i primi medici a stabilire con nettezza che l'amore patologico può generarsi anche «sola vehementia aestimationis respectu huius individui aestimabilis», cioè senza precedenti turbative dell'equilibrio degli umori, sottolinea altrove che «imaginatio est causa realis motus»⁶.

Il tema della *vehementia* si lega dunque strettamente a quello del potere dell'immaginazione e dell'ambiguità costitutiva di tale 'facoltà'. Da un lato, il processo immaginativo avviene nel corpo, le immagini si formano nel 'ventricolo anteriore' del cervello e transitano poi agli altri, dunque il loro potere sul giudizio e sugli affetti sembra dipendere dal corpo: in un corpo dominato da umori più caldi, il movimento degli 'spiriti' agita le immagini interne, dando loro maggiore forza, in un corpo dominato da umori più freddi vale il contrario. D'altro lato, però, l'immaginazione è capace di stabilire misteriosi contatti con forze esterne (irradiazioni astrali, demoni, a volte semplicemente *imaginationes* altrui), così che l'immagine interna assume una potenza propria. In questi casi, la passione veemente ne è solo la *manifestazione* e diviene talora il semplice *strumento* attraverso il quale l'immagine causa effetti prodigiosi, facendo ammalare i sani e facendo guarire gli ammalati, alterando non

⁵ Su questo tema classico mi limito a citare B. NARDI, *Dante e la cultura medievale* [1942], Bari, 1985³; M. CIAVOLELLA, *La 'malattia d'amore' dall'Antichità al Medioevo*, Roma, 1976; G. AGAMBEN, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, 1977, pp. 73-155; N. G. STRAISI, *Taddeo Alderotti and his Pupils. Two generations of Italian Medical Learning*, Princeton N. J., 1981, pp. 82-86.

⁶ Traggio entrambe le citazioni da *Expositiones cum textu Avicenne*, Venetiis, 1490-1495, III vol., f. 73 r, col. B (= fen 1, tract. 4, cap. 22) e f. 70 r, col. A (= cap. 18). Su Gentile da Foligno (+ 1348), cfr. soprattutto J. AGRIMI, C. CRISCIANI, *Edocere medicos. Medicina scolastica nei secoli XIII-XV*, Napoli, 1988, pp. 238-261.

solo il corpo dell'immaginante ma anche quello degli individui sui quali verte il suo immaginare.

Sembrerebbe ovvio contrapporre queste due concezioni, attribuendo magari la prima ai medici, la seconda ai filosofi dell'occultismo. Ma le cose non sono così semplici perché i medici sono tra i primi ad ammettere i portentosi effetti dell'immaginazione appassionata, per esempio stabilendo che i tratti anomali del corpo del neonato sono stati causati dalle immagini transitate per il cervello della madre⁷. La credenza nell'esistenza di 'immagini attive' travalica i confini della filosofia della magia strettamente detta e attraversa i territori della spiegazione naturale dei portenti, della filosofia della religione, della psicologia medica, come mostra un recente contributo di Tonino Griffero che prende in esame la vicenda complessiva di questo *topos*⁸. Anche trattati di ambito precipuamente psicologico come la *Anatomy of Melancholy* (1638) di Robert Burton si richiamano alla «forza dell'immaginazione» e riportano le credenze più diffuse sull'argomento⁹.

Ciò che cercherò qui di focalizzare è soprattutto il legame sussistente tra la dottrina dell'immaginazione 'forte' e la teoria degli affetti. Qui vi è un problema notevole. Da un lato, sembra che la concezione 'forte' dell'immaginazione intenda fornire un'autorevole avallo alla credenza tipicamente magica nell'onnipotenza del desiderio (il più veemente tra gli affetti veementi) e dunque valorizzino le passioni veementi. D'altro lato, i caratteri di alienazione tipici dell'affettività veemente la rendono senz'altro più paurosa che utile, più capace di indurre trasformazioni non volute che desiderate. È dunque un bene o un male avere affetti veementi? Per accennare una risposta, occorrerà dunque innanzitutto cogliere i sottintesi teorici e antropologici presenti nella tesi che gli affetti veementi manifestano la «forza dell'immaginazione». Passerò poi ad esaminare un caso a prima vista tutto positivo di affetto intenso – la speranza di guarire del malato –, mostrando come perfino in questo caso la discussione tra i

⁷ Su questo caso cfr. soprattutto *Le voglie. L'immaginazione materna tra magia e scienza*, a cura di Angelini-Trinci, Roma, 2000.

⁸ T. GRIFFERO, *Immagini attive. Breve storia dell'immaginazione transitiva*, Firenze, 2003. Tra i classici sull'argomento, vanno ricordati L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, New York, 1923-1958; D. P. WALKER, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London, 1958; P. ZAMBELLI, *L'ambigua natura della magia*, Milano, 1991.

⁹ Si veda in partic. il capitolo sulla «force of imagination» in R. BURTON, *The Anatomy of Melancholy*, Oxford, 1998, pp. 250-255. Burton tiene però già conto anche di usi più specificamente psicologici del concetto, in partic. di quelli introdotti da Vives nel suo *De Anima et Vita*. Rinvio al mio F. PIRO, *Il retore interno*, Napoli, 1999, pp. 183-191.

filosofi europei arrivi a dare uno statuto problematico di quest'affetto, che innesca una complessa dialettica tra i concetti di *fides* e di *credulitas*.

Debolezza e forza dell'immaginazione sono polarità che si definiscono già all'interno del discorso aristotelico. Il polo della debolezza è molto più evidente dal momento che è ad Aristotele che dobbiamo la definizione della *phantasia* come sensazione debole, *aisthesis asthené*¹⁰. Aristotele vuole qui innanzitutto differenziarsi da Platone – il quale aveva definito la *phantasia* come una combinazione di *doxa* e *aisthesis* – insistendo sulla sua natura esclusivamente figurale. Le *phantasiai* accompagnano i giudizi e le opinioni, ne spiegano la portata emotiva (piacere o dispiacere), talora forse ci aiutano a scegliere facendoci associare la situazione presente a una tipicamente piacevole o spiacevole (oggi parleremmo di valutazioni condotte alla luce di «scenari paradigmatici»)¹¹. Nondimeno, si tratta anche di sensazioni *deboli*, che non coinvolgono totalmente il nostro sentire. Quando sappiamo che una *phantasia* non è vera, ne siamo coinvolti poco, al più come quando contempliamo un evento dipinto in un quadro¹². I componenti materiali della *phantasia*, i *phantasmata* che persistono nel nostro apparato sensoriale dopo la sensazione, svolgono in genere una funzione *integrativa* rispetto alla sensazione attuale e solo in rari casi (alterazioni fisiche, sonno) provocano stati allucinatori veri e propri. Questa funzione integrativa è sottolineata dai molti casi nei quali in Aristotele il termine *phantasia* indica un modo peculiare di cogliere l'oggetto *presente* e non di riferirsi a qualcosa di *assente*¹³.

¹⁰ *Rhetorica*, I, 11, 1370a – 1370 b. La debolezza della fantasia è sottolineata anche in *De Anima*, III, 3, 427 b 15 – 429 a 9.

¹¹ Vincere una gara è piacevole grazie alla fantasia di superiorità che comporta (*Rhetorica*, I, 11, 1370b, 32-34), avere buona fama grazie a quella di essere persone serie (1371 a, 6 – 109, avere amici grazie a quella di essere ammirati (1371 a 17-22). A volte fantastichiamo vendette che non realizziamo, ma che sono piacevoli (1378 b, 9-10). Sugli 'scenari paradigmatici' come schemi che permettono di interpretare emotivamente le situazioni, cfr. R. DE SOUSA, *The Rationality of Emotion*, Cambridge, 1987.

¹² *De Anima*, III, 3, 427 b 20-25.

¹³ Di qui la definizione della *phantasia* come «non-paradigmatic sensory experience» proposta da M. Schofield, *Aristotle on the Imagination* in LLOYD, OWEN, *Aristotle on mind and the senses*, Cambridge, 1978, pp. 99-140, che – insieme o in contrapposizione a quella di M. C. NUSSBAUM, *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton, 1978, p. 261: «the animal awareness of some object or state of affairs, which may well prove to be an object of desire» – è stata al centro di un ventennio e più di discussioni. Tra le propaggini recenti, si veda il fascicolo *Aristotle sur l'imagination* di «Etudes Philosophiques» (1997) 1.

Sospetterei che questa insistenza sugli aspetti *integrativi* e non *sostitutivi* dell'esperienza fantastica sia anch'essa implicitamente diretta contro Platone. Più esattamente, che ciò che Aristotele sta facendo è di stabilire la legittimità di alcune arti e capacità della cultura tradizionale (la *eidolopoiesis* di quanti si occupano di mnemotecnica, il ricorso a situazioni tipiche da parte degli oratori) negando che esse conducano necessariamente a quella perdita di distinzione tra passato e presente, a quella sorta di invasamento e immedesimazione che Platone aveva osservato nei rapsodi. Stabilendo che siamo normalmente in grado di essere padroni delle *phantasiai*, Aristotele intende probabilmente sottolineare la possibilità di un saggio uso dei momenti figurali sia in epistemologia (l'atto intellettuale presuppone ed è sempre accompagnato da *phantasmata*), sia nella deliberazione¹⁴. Per contro, manca la riabilitazione platonica delle forme di *mania* di carattere divinatorio, ormai semplici stati di alterazione fisica. Anche se vi è un'eccezione tratta dall'ambito del discorso medico, quella – destinata a grande fortuna – delle caratteristiche peculiari dell'umor melanconico¹⁵.

Vi è tuttavia un passo in cui Aristotele sembra porre le condizioni di una teoria della *forza* dell'immaginazione. È un passo del *De motu animalium* nel quale viene spiegata dettagliatamente la tesi tipicamente aristotelica secondo la quale l'appetito degli animali presuppone uno stato psichico chiamato *phantasia aisthetiké*. Essendo l'appetito (*orexis*) un motore che viene a sua volta mosso da altro, ovvero l'effetto di una alterazione che sottrae il corpo al suo equilibrio termico (oggi diremmo alla sua omeostasi), occorre trovare un principio ulteriore che lo muova. Se non si dà un appetibile immediatamente presente, occorre supporre che siano la *noesis* o la *phantasia* a muovere, dal momento che esse hanno la potenza (*dynamis*) di ciò che rappresentano (nei termini della classica traduzione di Guglielmo di Moerbeke: «intelligentia et phantasia habent virtutem rerum ipsarum»)¹⁶. Ora questo potere motorio – che è essenzialmente della *phantasia* dal momento che la *noesis* muove gli

¹⁴ Sull'utilità della fantasia cfr. D. FREDE, *The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle*, in *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. by Nussbaum – Rorty, Oxford, 1988, pp. 279-285.

¹⁵ Indipendentemente dall'autenticità del *Problema XXX. 1*, il caso delle capacità dei melanconici è discusso già in *De divinatione in somniis* (464 a 25 – 464 b 6).

¹⁶ *De motu animalium*, 701 b, 30. Traggio la traduzione di Guglielmo di Moerbeke da *De motu animalium*, a cura di L. Torraca, Napoli, 1960, p. 59.

appetiti per suo tramite¹⁷ – è direttamente *fisico*: talora basta pensare ad una cosa fredda perché il corpo inizi a tremare. Si dirà che è una constatazione perfettamente spiegabile sulla base della natura fisica dei *phantasmata*, persistenze di sensazioni precedenti che ne proseguono il moto. Ma è difficile giustificare su questa sola base il ruolo di rappresentante interiorizzato del desiderabile – della sua forza attrattiva o addirittura assimilativa rispetto al desiderante – giocato qui dalla *phantasia*. Quest'ultima viene infatti a giocare un ruolo doppio: da un lato esso permette di spiegare il moto spontaneo degli animali in termini di conservazione e reimpiego di impulsi motori precedenti, ma contemporaneamente garantisce l'interpretazione del moto animale nei termini intenzionali e teleologici di desiderio, di tensione-verso (*orexis*). Si comprende allora perché questo passo sarà spesso inteso come la prova che anche per Aristotele la fantasia ha la funzione di trapiantare nel nostro corpo ciò che gli è altro (l'assente, il potenziale, lo spirituale)¹⁸.

Quest'interpretazione implica però due passaggi ulteriori, che sono compiuti solo nel corso dell'età tardo-antica. Il primo è l'elevarsi della *phantasia* a facoltà differente dalla *aisthesis* e intermedia tra senso e intelletto, promozione che procede di pari passo con la costituzione di una concezione compiutamente teleologica del corpo vivente, pervaso da un *pneuma* o da uno *spiritus* vitale che ha sempre meno che fare con il corrispondente concetto aristotelico¹⁹. Il secondo è il crescente interesse per i casi di esperienza fantastica che, più che integrare la sensazione, la *sostituiscono*, distaccando il loro soggetto dal contatto con il mondo circostante. Questa possibilità, ancora apparentata all'allucinazione o al delirio dagli stoici, riceve un'interpretazione *anche* positiva con il neoplatonismo. I neoplatonici postulano infatti che la *phantasia* possa non soltanto ripresentare il sensibile, ma anche tradurre gli atti del pensiero in figurazioni adatte al ricordo. Sembrerebbe una semplice ripresa del tema aristotelico della *phantasia logistiké*, ma il punto nodale è che, dal momento che l'intelligibile resta trascendente, gli oggetti fantastici che lo esprimono divengono *simboli* e l'attività fantastica diviene un viaggio o un percorso compiuto con lo spirito (*pneuma*) attraverso un universo di

¹⁷ Il desiderio è mosso dalla fantasia, la fantasia dalla sensazione o dal pensiero (*De motu animalium*, 702 a). Nel primo caso si parla di *phantasia aisthetiké*, nel secondo di *phantasia bouleutiké* (*De Anima*, III, 11, 434 a).

¹⁸ Non a caso, questi passi del *De motu animalium* costituiscono il baluardo dell'immaginazionismo forte di Pomponazzi che li commenta in P. POMPONATIUS, *De Naturalium effectuum causis, sive de Incantationibus* [1557], Hildesheim-New York, 1970, p. 28.

¹⁹ Sul *pneuma* cfr. G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma, du stoicisme à Saint Augustin*, Paris-Louvain, 1945.

immagini evocative del divino²⁰. È a partire da questa concezione della *phantasia* che il tardo neoplatonismo rilegittima le pratiche delle religioni misteriche, come la *trance* provocata attraverso appositi riti (Giamblico) o l'accurata preparazione (e successiva decifrazione) del sogno rivelatore (Sinesio)²¹.

Se questi impieghi della *phantasia* come facoltà del simbolico costituiscono l'antecedente più ovvio delle dottrine concernenti la forza dell'immaginazione, vanno rimarcate anche le distanze. Fedeli all'impianto *anti-mimetico* del platonismo, i neoplatonici separano le esperienze di viaggio con lo spirito dalle pratiche più tradizionali di invasamento²². La loro declinazione delle potenzialità della fantasia resta dunque funzionale a una tecnica e ad un'ermeneutica dell'esperienza visionaria, che non sembra interagire direttamente con la (pur presente) dottrina magica²³. È vero che già in Sinesio troviamo una singolare domanda, vale a dire se la fantasia possa «*in usitatam motionem in alterum transfundere*»²⁴. Ma è probabile che egli si stia soprattutto interrogando sulla possibilità di fare condividere ad altri i

²⁰ L'evoluzione degli usi del termine *phantasia* nell'età tardo-antica è notevolissima e vi si intrecciano sviluppi interni alla filosofia (la ricezione del termine *phantasia* da parte dei platonici, da Plutarco a Plotino) e alla teoria delle arti, che separa progressivamente la *phantasia* dalla *mimesis*. Tra i testi relativamente recenti sull'argomento, cfr. G. WATSON, *Phantasia in Classical Thought*, Galway; J. COCKING, *Imagination. A Study in the History of Ideas*, London-New York, 1991, pp. 27-90; per Plotino e la sua distinzione tra fantasia simbolico-cognitiva e fantasia soltanto sensibile, cfr. H. J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul*, Nijhoff, 1971.

²¹ I testi fondamentali sono il *De mysteriis Aegyptiorum* di Giamblico e il *De insomniis* di Sinesio. Per la loro lunga influenza rinvio a D. P. WALKER, *op. cit.*, pp. 36 e sgg.; R. KLEIN, *La forma e l'intelligibile [La forme et l'intelligible]*, Paris, 1970], tr. it a cura di R. Federici, Torino, 1975, ai quali si ricollegano in genere gli studi successivi.

²² Sulla differenza tra estasi del viaggio con l'anima e estasi da invasamento, cfr. I. P. COULIANO, *Esperienze dell'estasi dall'Ellenismo al Medioevo [Experiences de l'extase]*, Paris, 1984], tr. it. a cura di M. Garin, Roma-Bari, 1986, pp. 35-36.

²³ La formula è dubitativa, perché vi sono punti oscuri. Per esempio, Ficino attribuisce a Plotino *tre* concetti di immaginazione: quella simbolico-cognitiva, quella sensibile, ma anche la «*imaginatio substantialis*» che è il potere della forma di operare la «*impressio in materiam*» (M. FICINUS, *Opera Omnia*, Basileae, 1576, vol. 2, p. 1718). Né il testo delle *Enneadi*, né gli studi sul tema, sembrano però confortare quest'interpretazione.

²⁴ Cito dalla traduzione latina che accompagna il testo greco del *De insomniis* di Sinesio in *Patrologia Graeca*, vol. 66, p. 1315.

contenuti dell'esperienza fantastica, di renderla comunicabile – il che resta un problema difficile nel quadro del neoplatonismo.

L'accoppiamento, quasi il cortocircuito, tra una concezione altamente simbolica dell'immagine e l'assunto di una sua diretta potenza materiale si verifica invece nella filosofia islamica, che da un lato rilegge le acquisizioni neoplatoniche all'interno di una psicologia che mantiene l'impianto biologico aristotelico e galenico, d'altro lato formula una teoria dei connubi tra spirituale e materiale atta a giustificare il profetismo ma anche la magia. Nel *De Radiis* di al-Kindi compare uno schema argomentativo che resterà tipico: se l'*ymaginatio* ha natura spirituale (come prova la sua capacità di congiungersi con le irradiazioni astrali, cioè di generare esperienze supercognitive), allora la sua capacità di muovere un dato corpo per mezzo del desiderio è già un portento e non si vede perché essa non ne possa muovere più di uno: «in aliquo alio subiecto eandem producat, cum hec ab illa non differat nisi tantum in materia»²⁵. Partendo dalla tesi che l'immaginazione collega l'anima individuale con potenze sovra-individuali, allora anche il suo prodotto fisico – il desiderio – diviene qualcosa di misterioso e sacro. Si suppone perciò che il desiderio forte, intenso, dotato di *fides*, non possa mancare di generare altri portenti. Il desiderio è ora *manifestazione* e *strumento* della potenza dell'immaginazione.

Toccherà ad Avicenna dare una giustificazione raffinata di queste tesi. Per comprenderne i risvolti e le premesse, occorre tener conto della complicata gerarchia dei sensi interni definita da Avicenna. Nei suoi scritti compaiono cinque (se non più) facoltà elaborazione dell'esperienza sensoriale comuni a tutti gli animali e situate nel cervello: il senso comune, l'immaginazione ritentiva (*hayyal*), l'immaginazione compositiva (*mutahayyilla*), l'estimativa (*wahm*), la memoria²⁶. La duplicazione dell'immaginazione rispecchia la distinzione neoplatonica tra fantasia sensibile e simbolica. Ma

²⁵ AL-KINDÎ, *De radiis*, a cura di M.-Th. D'Alverny e F. Hudry, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 41 (1974), p. 231. Su al-Kindi e la sua decisività per la dottrina della *vis imaginandi*, cfr. P. ZAMBELLI, *L'ambigua natura della magia*, cit., pp. 53-75; P. TRAVAGLIA, *Magic, causality and intentionality. The doctrine of the rays in al-Kindî*, Firenze, 1999, pp. 47-48, nonché il già ricordato T. GRIFFERO, *op.cit.*, pp. 38-42.

²⁶ AVICENNA, *Liber de Anima seu Liber sextus de naturalibus*, I, 5 e IV.1 (in AVICENNA LATINUS, par S. van Riet e G. Verbeke, Louvain-Leiden, 1968, vol. 1: pp. 79-91, vol. 2: pp. 7-11). Cfr. H. A. WOLFSON, *The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophical Texts* [1935], in ID., *Studies in History of Religion and Philosophy*, Cambridge Mass., 1972, vol. 1, pp. 250-314. Ma sull'estimativa, rinvio ai saggi alla nota seguente.

Avicenna inventa anche la cosiddetta facoltà estimativa perché egli coglie che vi è un problema aristotelico che le accezioni ormai dominanti dell'immaginazione non sono in grado di risolvere: come si formi la percezione della *desiderabilità* (o detestabilità) di un oggetto attualmente *presente* alla sensazione. Il suo colpo di genio è di rendere quest'atto psichico del tutto indipendente dall'immaginazione, concependolo come una sorta di *evaluative appraisal* (si direbbe oggi) fondato nella stessa costituzione biologica dell'animale²⁷. L'agnellino lattante è in grado di vedere il lupo come nocivo (di coglierne la *intentio* di *inimicus*) in assenza di qualsiasi informazione precedente al riguardo. Il che non vuol dire che l'atto 'estimativo' sia *sempre* guidato dall'istinto, come riterrà invece Tommaso d'Aquino che lo relega ai soli animali non umani. L'estimativa avicenniana può venire influenzata o modificata attraverso i ricordi della memoria e le proiezioni analogiche dell'immaginazione compositiva. In questi casi, essa – per dir così – svolge la funzione di *reintegrare* l'elaborazione cognitiva in quel rapporto costitutivo con l'ambiente circostante che è tipico degli animali. Il che serve a sancire che gli animali sono talora in grado di apprendere, ma soprattutto a spiegare molti fenomeni *umani*. Non solo l'uomo usa spesso l'estimativa proprio come gli animali – il che spiega le idiosincrasie, i pregiudizi, le fobie irrazionali e così via –, ma anche in modi del tutto peculiari. L'uomo è infatti in grado di provare piaceri per le combinazioni armoniose degli oggetti sensibili, cioè ha piaceri *estetici*. Inoltre la socialità e il linguaggio gli donano passioni ignote agli animali, come il lutto, il riso, la vergogna e così via²⁸. In breve, per Avicenna, la *sensibilità* umana è l'effetto (la retroazione) delle capacità simboliche sviluppate dall'uomo sull'impianto di *appraisal* fornito dalla natura a tutti gli animali.

Che c'entra tutto ciò con i poteri plastici dell'immaginazione? La risposta dipende dalla teoria avicenniana dell'immaginazione compositiva. Nell'uomo, questa facoltà assume funzioni nuove

²⁷ Sul carattere cognitivo dell'estimativa e la sua presenza nell'uomo, rinvio soprattutto a D. L. BLACK, *Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations*, in «Topoi», XIX (2000), pp. 59-75, D. N. HASSE, *Avicenna's De Anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, London-Turin, 2000, pp. 127-153. Ma la sua fondamentalità per la teoria avicenniana delle emozioni resta ancora poco indagata. Sul concetto di *evaluative appraisal* rinvio a M. C. NUSSBAUM, *Upheavels of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge, pp. 19-138 (si noti la vicinanza tra le posizioni di Nussbaum e quelle di Avicenna sulla conoscenza animale).

²⁸ *Liber de Anima*, IV. 3 (AVICENNA LATINUS, *ed. cit.*, vol. 2, p. 36). L'importanza di questo passo è sottolineata a ragione in M. SEBTI, *Avicenne. L'âme humaine*, Paris, 2000, pp. 89-91.

rispetto a quelle semplicemente associative che sono già presenti negli animali. Essa accompagna e simbolizza gli atti del pensiero intellettuale, permettendo di incorporarli in abiti discorsivi e raziocinativi (e in questo caso si chiama *fikr* o *mufakkira*: lo si tradusse con 'cogitativa'). Inoltre essa si congiunge in alcuni casi con le intelligenze astrali generando quegli stati privilegiati che sono il sogno rivelatore e (soprattutto) la rivelazione profetica²⁹. Ora, in queste funzioni (chiaramente ispirate alla dottrina neoplatonica della fantasia simbolica), l'immaginazione avicenniana tende ovviamente a perdere i contatti con l'estimativa, facoltà legata al sensibile e addirittura *incredula* nei confronti di tutto ciò che è sovrasensibile. Fa però eccezione il caso nel quale la traduzione immaginativa del sovrasensibile prenda forme direttamente *figurali*, cioè sfoci in vere e proprie *immagini* psichiche o in usi del linguaggio e delle capacità simboliche capaci di suscitarle. Il caso eminente di questa possibilità è quello della rivelazione profetica ed è per questo che Avicenna ne fa il fondamento della vita *politica*. Le grandi masse, con la loro memoria prevalentemente episodica, non potranno mai accedere alle verità metafisiche supreme, ma possono tuttavia riceverne una parte per il medio delle parabole e dei segni³⁰.

Da un lato, dunque, il pensare per immagini resta (neoplatonicamente) il semplice rivestimento transeunte dell'ascesa all'ineffabile. D'altro lato, però, l'immagine viene vista anche come uno strumento *potente* di organizzazione della vita affettiva individuale e collettiva. Colpendo l'estimativa come uno *choc*, essa non viene più dimenticata e riattiva sempre gli stessi affetti. Questa tesi dà un fondamento antropologicamente preciso alle credenze intorno alla magia. La magia è semplicemente una manifestazione estrema del potere dei *riti*. A dire il vero, Avicenna distingue due tipi di portento. Un primo tipo di portento deriva semplicemente dalla superiorità metafisica dello spirito sulla materia, così che quanto più un'anima è interiormente pura, tanto più è potente sulla natura. Qui Avicenna sta pensando essenzialmente alle preghiere coronate da

²⁹ *Liber de Anima*, IV. 2 (AVICENNA LATINUS, *ed. cit.*, vol. 2, pp. 12-35). Cfr. F. RAHMAN, *The Prophecy in Islam: philosophy and orthodoxy*, Liverpool-London, 1958, pp. 38 e sgg.; H. A. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, New York-London, 1992, pp. 95-124.

³⁰ *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, X, 2 (AVICENNA LATINUS, *ed. cit.*, 4, p. 535). Questa tesi, che contribuì alla nascita della teoria dell' 'impostura sacerdotale' in Europa, è probabilmente figlia di un interesse particolarmente forte per il linguaggio poetico e figurale e le sue funzioni civili. Cfr. J. KEMAL, *The Philosophical Poetics of Alfarabi, Avicenna and Averroës. The Aristotelian Reception*, New York, 2003, pp. 128 sgg.

successo, che egli vuole giustificare senza prevedere un diretto intervento di Dio nel mondo³¹. Per la magia ordinaria, il fattore esplicativo centrale è invece la potenza dell'immaginazione sull'estimativa. Quanto più quest'ultima si concentra fissamente sull'immagine oggetto di desiderio, tanto più diviene capace di muovere le forze occulte del corpo e della materia in genere. Questo è il procedimento tipico degli stregoni e di coloro che gettano il malocchio, dunque si tratta di un fenomeno del tutto disdicevole. Avicenna sembra però guardare ad essa come al caso-limite di un più generale potere dei riti, i quali permettono anche ad anime non particolarmente elevate di rafforzarsi nei loro desideri e forse di entrare in contatto con i morti e con gli astri³².

Per quanto recepito solo in parte tra i Latini – che non conoscono tutti i testi avicenniani e mescolano la psicologia e la teoria della magia avicenniana con quelle ricavate da altre fonti – questo dispositivo teorico è alla base di molte delle ambivalenze che ritroviamo nei filosofi e nei medici a proposito degli affetti intensi. In che rapporto sono con la conoscenza? La tesi che gli affetti non nascono solo su basi fisiche, ma presuppongono immagini intrinsecamente significative, sembrerebbe rendere possibile una loro interpretazione cognitivista: la passione accompagnerebbe il processo di assimilazione interiore dell'immagine e di esplicitazione dei suoi significati. Questo è il modo nel quale vennero progressivamente interpretati alcuni affetti come l'innamoramento e (in seguito) la melanconia. Ma ciò fuoriesce dalla logica propria della teoria avicenniana degli affetti e non soltanto perché proprio in questi casi Avicenna aveva adottato una diagnostica tutta medica e fondata sugli umori, ma perché in Avicenna la facoltà che genera gli affetti – l'estimativa – è funzionale a collegare le immagini al *corpo*, non all'*intelletto*³³. Dal suo punto di vista, l'affettività veemente non è il motore di un atto di conoscenza (cioè non è un analogo della mania o

³¹ *Liber de Anima*, IV, 4 (AVICENNA LATINUS, *ed.cit.*, vol. 2, pp. 65-66). Per operare miracoli, occorre una «anima fortis et nobilissima».

³² Cfr. l'appendice di passi avicenniani in J. MICHOT, *Cultes, Magie et Intellection: l'homme et sa corporéité selon Avicenne*, in CH. WENIN, *L'homme et son univers au moyen âge*, Louvain-Leuven, 1986, vol. 2, pp. 220-233, in partic. pp. 228-229.

³³ L'estraneità di Avicenna alla nobilitazione della melanconia è rilevata da KLIBANSKY, PANOFKY, SAXL, *Saturno e la malinconia* [*Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, New York, 1964], tr. it. a cura di R. Federici, Torino, 1983. Sulla complessità dell'operazione compiuta dai poeti per nobilitare l'amore, mescolando stilemi avicenniani e averroisti, cfr. G. AGAMBEN, *Stanze. La parola e il fantasma*, cit., pp. 120-145.

del furore platonici), ma è qualcosa di direttamente fisico e produce effetti altrettanto fisici. Dobbiamo allora invertire l'ottica e chiederci se la teoria avicenniana non finisca implicitamente per suggerire che i prodigi e i portentosi sono sì possibili, ma presuppongono una certa primordialità antropologica come base della loro efficacia. Il che ci viene confermato da un caso di affetto veemente a prima vista del tutto positivo, quale è la speranza di guarire del malato. Seguiamo la discussione che si instaurò su questo caso.

2. I benefici effetti della credulità

Nel suo frammento *De la force de l'imagination*, Pascal deride i medici che cercano di impressionare i malati con i loro abiti e le loro parole. Ma per diversi secoli l'autorità di Avicenna (e, come vedremo, di Ippocrate) generò tra i medici convinzioni del tutto opposte e forse quel che Pascal prende in giro sono gli ultimi retaggi di quelle convinzioni.

Partiamo da Avicenna, il quale – tra le molte prove della potenza dell'immaginazione – rileva anche il fatto che spesso la speranza di guarire è l'ingrediente più efficace all'interno di una terapia medica. Nei termini del *Liber de Anima*, la 'forma' (immagine) della salute nell'anima ha spesso una «actio efficacior quam id quod agit medicus instrumentis suis»³⁴. Probabilmente, oltre che confessare incidentalmente la scarsa efficacia delle medicine allora note, Avicenna stava suggerendo l'adozione di terapie 'psicosomatiche' volte a calmare l'animo del paziente e di consentirgli di superare l'effetto traumatico della paura³⁵. Il fervore della speranza doveva giocare un ruolo omeopatico.

Nel dibattito tra Latini, l'osservazione avicenniana cominciò ben presto a costituire uno degli esempi di repertorio per la giustificazione della concezione 'forte' dell'immaginazione, come dimostra il fatto che fin dal XIII. secolo i Latini iniziarono a collazionare esperienze affini a quelle narrate da Avicenna, ivi compresi veri e propri casi di 'effetto placebo'³⁶. È vero che si tratta di un esempio di effetto 'non transitivo', nel quale cioè il soggetto immaginante non esercita un potere su corpi diversi dal suo proprio.

³⁴ *Liber de Anima*, IV. 4 (AVICENNA LATINUS, *ed.cit.*, p. 64).

³⁵ Sull'interesse di Avicenna per la medicina psicosomatica, cfr. ancora M. SEBTI, *Avicenne*, cit., pp. 89-91, e T. GRIFFERO, *Immagini attive*, cit., pp. 42-44.

³⁶ Casi di efficacia di medicine non assunte di fatto, in particolare di purganti, si ritrovano per esempio nel *De Universo* di Guglielmo d'Alvernia, e vengono divulgati soprattutto da Cornelius Agrippa nel suo *De occulta philosophia* (I, 64 *ed. cit.*, p. 223).

Ma si tratta di un esempio ritenuto innegabile, a partire dal quale si possono elaborare principi esplicativi di più vasta portata.

È in questo senso che ne fa uso, per esempio, il commentatore di Avicenna Jacopo da Forlì all'interno di una *quaestio* il cui titolo è: «Utrum existimatio vel species in anima possit esse causa motus humorum aut quovis modo realis alterationis». Jacopo si basa appunto sull'esempio avicenniano («plus facit confidentia ad sanationem quam medicus cum omnibus suis instrumentis»). Egli assume che esso non possa essere spiegato senza ammettere premesse più generali come il moto spontaneo (ci sono moti non spiegati da moti precedenti), la subordinazione del corpo all'anima per mezzo dello *spiritus vitalis*, la conseguente efficacia causale delle *alterationes spirituales* su quelle *materiales*, nonché la tendenza delle seconde a rispecchiare le prime (in base al principio della somiglianza tra l'effetto e la causa)³⁷. Come si vede, si tratta di premesse di alta generalità che (una volta ammesse) permettono di spiegare molti altri portenti. Jacopo sta probabilmente polemizzando con i teologi più critici verso le dottrine magiche di importazione islamica e infatti conclude la sua *quaestio* con un elogio di Pietro d'Abano.

Jacopo include i *verba incantationis* tra gli strumenti del medico, ma non riflette specificamente sulle tecniche che il medico deve impiegare perché il paziente spera di guarire. Probabilmente, fu l'influsso di un detto allora attribuito ad Ippocrate, «efficacissimus medicorum esse ille cui plurimum credunt», a portare in prima linea il carisma del medico. È su quest'ultimo che riflette Galeotto Marzio – medico che ammira ancora Avicenna, ma non ne è più un seguace ortodosso – il quale introduce l'assunto che la base della confidenza è l'autorità: «auctoritas vero mater confidentiae». Nel *De doctrina promiscua* (circa 1490, ma pubblicato nel 1548), egli spiega che il *vehemens affectus* della fede opera portenti, come attestano Avicenna e i Vangeli (*Matth.*, XVII.19). Questa sincronizzazione tra medicina, magia e religione è voluta. Marzio crede molto di più nei testi di magia che nei Vangeli o forse interpreta i secondi alla luce dei primi. Con un certo cinismo, egli consiglia ai suoi colleghi medici di mantenere la propria autorità usando un linguaggio astruso, anche quando se ne potrebbe usare uno più semplice. Piuttosto che dire al paziente che gli si sta dando vino di melograno, si usi il corrispondente termine greco o

³⁷ *Praeclarissimi Philosophi illustrique medici Iacobi Forliviensis super duas primas Fen primi Canonis Albin Hali Abin Sceni egregia Expositio cum eiusdem quaestionibus.*, Venetiis, 1495, quaestio 45 (fo. 25 v). Su Jacopo da Forlì (+ 1414): G. FEDERICI VESCOVINI, *Médecine, science et philosophie chez Jacques de Forlì*, in *L'homme et son univers...*, cit., vol. 2, pp. 699-708; J. AGRIMI, C. CRISCIANI, *Edocere medicos*, cit., pp. 238-253, 263-273.

arabo. Il paziente avrà più fiducia, dal momento che «vulgus enim id aliquando optimum et salutiferum iudicat quod non intelligit»³⁸. Come si vede, l'incantesimo è già degenerato nell'uso sapiente dell'ingenuità e della propensione a credere. Il passo di Marzio anticipa il celebre passo di Montaigne nel quale questi racconta come inventò riti strani e astrusi per rassicurare un amico convinto di essere diventato impotente: «queste messe in scena sono utili per l'effetto che ne consegue – non potendo la nostra mente liberarsi dall'idea che mezzi così bizzarri non derivino che da una scienza astrusa – la loro inanità si traduce in credito e rispetto»³⁹. Di rinforzo, Montaigne ci dà anche la descrizione di un caso di 'effetto placebo', raccontandoci del paziente che risponde positivamente al clistere somministratogli con il rituale a lui consueto ma senza medicinali (mentre va male quando i medicinali ci sono, ma non sono somministrati *more solito*)⁴⁰. Siamo dunque già arrivati ai confini della mentalità magica? Se già per Montaigne la risposta resta problematica, per Marzio è sicuramente *negativa*. Marzio crede *effettivamente* che i «veementissimi affetti» producano effetti portentosi, sia psicosomatici, sia transitivi. Soltanto che egli rilegge questi effetti alla luce di ritualità più quotidiane e legate all'interazione sociale ordinaria, più prossime dunque all'impostura.

La fusione di Ippocrate e Avicenna si ripete anche in Ficino. Anche Ficino attribuisce al vincolo tra il medico e il paziente l'acquisizione della fede che guarisce: «vis enim amoris est transferre». Anche lui arriva a stabilire una somiglianza tra questo vincolo e quello religioso, anche se in una chiave di analogia e non certo di eretica confusione tra i due piani⁴¹. Questa centralità della sintonia affettiva si ritrova anche in un medico in genere fedele ad Avicenna, Andrea Cattani da Imola. Per Cattani, gli incantesimi che riescono grazie alla *vis imaginandi* presuppongono appunto la sintonia tra la fiducia dell'incantatore in se stesso e quella dell'incantato nell'incantatore: «Incantamentum est oratio vehementi affectionis in subsidium incantati maximam habenti fiduciam explicata: unde incantator callidus debet esse, credulus, affectuosus, magni animi et fortis imaginationis: ille vero qui incantatur avidus, maximae spei et

³⁸ G. MARZIO, *De doctrina promiscua*, Florentiae, 1548, cap. XV, pp. 136-142 (il passo è tutto riedito e tradotto nell'antologia a cura di M. Frezza, Napoli, 1949, pp. 97-100).

³⁹ M. DE MONTAIGNE, *Essais*, I, 21: *De la force de l'imagination*. Cito secondo ID., *L'immaginazione*, a cura di N. Panichi, Firenze, 2000, p. 46, alle cui note rinvio per le specifiche fonti di Montaigne.

⁴⁰ *Ibid.* pp. 51-52.

⁴¹ M. FICINUS, *De studiosorum sanitate tuenda*, I, 6, in ID., *Opera omnia*, ed. cit., I, p. 498.

ita dispositus ut actio in eo recipiatur velut in materia praeparata»⁴². Come si vede, qui la veemenza dell'incantatore serve a indurre la speranza dell'incantato. In Cattani, il termine *credulus* definisce l'incantatore. Ma il termine ha anche usi più ambigui. Egli ci riferisce il caso di una ragazza liberatasi dal malocchio grazie all'uso di una data erba come talismano, suggerendo che l'agente causale non sia stata l'erba ma proprio la fiducia in essa da parte della «credula puella»⁴³. La *credulitas* sta diventando insomma il fattore esplicativo di una larga serie di portenti, ma il senso del termine è ancora abbastanza vago da coprire molti significati.

È con Pomponazzi che il termine inizia ad avere un significato fortemente associato con la rozzezza e la primitività antropologica. Con una sorta di estensione del «principio di pienezza» della cosmologia aristotelica, Pomponazzi prevede che le *species spirituales* tendano a passare dalla potenza all'atto e lo facciano quando le condizioni sono appropriate. Queste condizioni sono essenzialmente la veemente concentrazione sulla *species* da parte di un soggetto e una corrispondente passività in altri soggetti, quelli che appunto subiscono gli effetti della *vis imaginandi*. Anche se Pomponazzi fa interagire anche altri elementi (in particolare, le emissioni di vapori e fluidi corporei da parte del 'veemente'), queste sole precondizioni sembrano già capaci di dare effetti efficaci e Pomponazzi se ne serve soprattutto per i miracoli effettuati alla presenza di larghe masse, con una variante che si potrebbe chiamare 'telepatica' dell'influsso diretto dello spirito sulla materia postulato da Avicenna⁴⁴. Per spiegare questa possibilità di sintonia tra le anime, Pomponazzi insiste sulla propensione generalmente umana per la mimesi, per l'imitazione e l'introiezione di tutto ciò che colpisce l'immaginazione, sottolineandola soprattutto nei bambini. Dopo di lui, sarà Cardano a insistere su questi aspetti mimetici della forza dell'immaginazione,

⁴² A. CATTANI IMOLENSIS, *Opus de intellectu et de causis mirabilium effectuum*, s. l. e s. d. (Firenze, 1505 circa): *De ligationibus et incantationibus*.

⁴³ *Ibid.*, cap. *De fascinationibus*. Si tratta di un caso parallelo ed opposto a quello di una fattura operata senza mezzi fisici e che riesce solo grazie alla subordinazione mentale dell'affascinato («fascinatus fascinantis imaginatione obediens»), che – come vedremo – ricompare in Pomponazzi.

⁴⁴ Pomponazzi afferma infatti che l'anima non può agire «nisi alterando, et per vapores transmissos», ma il testo conferma che la *alteratio* può anche essere la replicazione del desiderio di un'anima forte in un'anima più debole (P. POMPONATIUS, *De Incantationibus*, cit., p. 53, ma vedi anche 35-36). Sulla contiguità tra Pomponazzi e Cattani (entrambi intenzionati ad escludere l'intervento di Dio nel mondo nonché l'esistenza del diavolo), cfr. P. ZAMBELLI, *L'ambigua natura della magia*, cit., pp. 69-72.

rivelata dai contagi di risa, sbadigli, colpi di tosse⁴⁵. Tornando a Pomponazzi, la conclusione logica della sua analisi è che la credulità è senz'altro matrice di portenti, ma anche una caratteristica propria di 'plebei' e 'rozzi': «effectus ut plurimum sunt in plebeis et hominibus rudibus, qui maxime sunt creduli...»⁴⁶.

In Cornelio Agrippa, si torna a dare al *credere* un senso più positivo, da «principio speranza» *ante litteram*: «Debemus igitur in quovis opere et rerum applicatione vehementer affectare, imaginari, sperare firmissimeque credere». L'immaginazione del malato torna così ad avere un ruolo attivo. Questo è però un punto sul quale Agrippa manifesta incertezze, perché poi il testo definitivo aggiunge l'ipotesi, più affine al modello pomponazziano, che sia il «medici fortis animus» a plasmare le «qualitates in corpore aegroti» e confermando però l'ingiunzione a credere per facilitare l'opera⁴⁷. Vi è però un punto ancor più delicato concernente la credulità. In questa stessa pagina, Agrippa aggiunge che una «pertinax credulitas mirabilia operatur etiam nonnumquam in operibus falsis». Il che è un'ulteriore estensione della logica «la speranza di guarire è più efficace della medicina», che arriva ad estendersi in modi tali da rendere incomprensibile come si faccia a sapere che un'opera è fondata veracemente. Si noti che Agrippa utilizza poi questa stessa logica anche nella filosofia della religione, distinguendo religione e superstizione proprio in base alla distinzione tra *fides* e *credulitas*: «credulitatem igitur requirit superstitio, quemadmodum religio fidem». Ci aspetteremmo che la fede operi veri miracoli e la credulità soltanto imbrogli, ma non è così perché Agrippa reitera la convinzione che: «Tanta siquidem potest constans credulitas ut etiam miracula operetur in opinionibus et operationibus falsis. Quilibet enim in sua religione etiam falsa modo firmissime credat veram, spiritum suum ea ipsa credulitatis ratione elevat...»⁴⁸. Il passo vuole forse rassicurarci sul

⁴⁵ P. POMPONATIUS, *De incantationibus*, cit., pp. 33-35. Gli esempi sono in genere mutuati da Ficino (M. FICINUS, *Opera Omnia*, cit., I, pp. 284-287). Più originali appaiono quelli di Cardano, che insiste sui processi di imitazione spontanea e sulle reazioni irriflesse. Cfr. I. CARDANUS, *De rerum varietate libri XVII*, Basileae, 1557, VII, 44, p. 322.

⁴⁶ P. POMPONATIUS, *De incantationibus*, cit., p. 54.

⁴⁷ C. AGRIPPA, *De Occulta Philosophia*, I, 66, *ed. cit.*, p. 228. Per l'influenza diretta di Pomponazzi su Agrippa, cfr. P. ZAMBELLI, *Agrippa di Nettelshheim nei nuovi studi critici e nei manoscritti*, in «Rinascimento» XIX (1968), pp. 169-199.

⁴⁸ C. AGRIPPA, *De Occulta Philosophia*, III, 4, *ed. cit.*, p. 411. Sugli elementi di incertezza epistemologica e di disperata ricerca di soluzione attraverso il fideismo presenti nell'ultimo Agrippa rinvio a M. H. KEEFER, *Agrippa's Dilemma: Hermetic 'Rebirth' and the Ambivalences of 'De*

fatto che non tutti i credenti in religioni superstiziose sono finiti all'inferno, ma Agrippa pensa anche ad alcune pratiche cristiano-cattoliche che gli sembrano indubbiamente superstiziose – per esempio la scomunica nei confronti degli animali nocivi – ma che non si sente di considerare prive di qualsiasi efficacia. L'effetto è però devastante, perché ormai l'efficacia non prova nulla in termini di verità o falsità. Essa prova soltanto la fermezza della convinzione e l'importante per il successo dell'opera è proprio questo, che non si cada mai nella *haesitatio*.

Come interpretare questa serie di variazioni che investono il tema della fede che guarisce? Si potrebbe dire che esso subisce i contraccolpi della sua applicazione su larga scala, che ne manifesta i tratti già costitutivamente ambivalenti e genera due nuove visibili difficoltà. La prima concerne la distinguibilità tra vero e falso. Si era partiti dalla medicina, scienza della quale si ammetteva una certa incertezza, e si era arrivati progressivamente alle arti magiche e alla religione, che una simile incertezza sembrano tollerarla molto meno. Una volta introdotta la *vis imaginandi* in simili contesti, sembra perdersi ogni modo per distinguere il vero dal falso e si arriva alla conclusione che il rito o la cerimonia non ha fondamenti di verità che gli siano propri, ma è vero solo perché lo si ritiene tale. Con una sorta di autoreferenza, si finisce per sancire che ciò in cui occorre innanzitutto credere è nella potenza del credere, che ciò che va innanzitutto desiderato è l'intensità del desiderare. Il che dimostra che poi proprio la capacità di credere inizia a scarseggiare.

Il secondo paradosso riguarda l'aspetto interazionale dei processi nei quali è coinvolta la *vis imaginandi*. Avendo fatto entrare in campo la *confidentia* nel carisma altrui, che garantisce il parallelismo medicina-magia (ma anche magia-religione), ci si trova davanti al problema di chi sia l'attore del processo che porta alla realizzazione del portento. Lo è colui che ha l'immaginazione più forte e veemente, il quale soggioga gli altri? O lo è piuttosto il credulo stesso, che in tanti casi può indursi anche a credere anche da solo? Scegliendo la prima risposta, non solo si fa del credulo una specie di materia plasmata da altri, ma si arriva anche alla conclusione che perfino il primo immaginante non è se non il primo recettore di una *species phantastica* – formatasi per caso o per influsso degli astri – e che autoreplica usando le anime umane come proprio ambiente. Se invece ciò che conta è il soggetto nel cui corpo avviene la trasformazione, allora il soggetto carismatico esterno non ha altro

Vanitate' and 'De occulta philosophia', in «Renaissance Quarterly» XLI (1988), pp. 614-652. V. PERRONE COMPAGNI, *Astrologia e filosofia occulta in Agrippa*, in «Rinascimento» XLI (2001), pp. 93-112.

potere se non quello datogli dalla credulità del primo e i suoi strumenti sono al più strumenti di persuasione, se non vere e proprie imposture.

Queste difficoltà spiegano l'emergere di soluzioni nuove. Paracelso – che pure costituisce in un certo senso l'apice dell'applicazione su larga scala del modello dell'immaginazione transitiva – ne fa un uso modico quando discute della guarigione e delle sue vie. La spasmodica concentrazione di desiderio (e di energia sessuale ritenuta) che Paracelso chiama *fides* non aiuta l'immaginazione del medico a influenzare il paziente, ma piuttosto a ottenere – con le tecniche della conoscenza visionaria – la conoscenza delle virtù riposte delle erbe: "...qui imaginatur, cogit herbas, ut abditā in illis natura prodeat". Mentre, applicato al paziente, il principio paracelsiano che «Spiritus est Medicus, non corpus» sembrerebbe fare nuovamente appello alle sue forze interne e alla sua volontà di guarire⁴⁹. In breve, l'immaginazione transitiva sembra in lui avere connotazioni soprattutto negative, come veicolo di contagi e pestilenze, il che forse aiuta a capire la curiosa evoluzione della medicina di impronta paracelsiana che arriva, nel corso del XVII secolo, a interpretare l'immaginazione come una forza esclusivamente *intra-organismica* e *puramente* psicosomatica. Con van Helmont, l'intero rapporto malattia/guarigione viene declinato secondo una logica monadologica, nella quale l'immaginazione fa da tramite nel rapporto dell'organismo *con se stesso*: ci si ammala per cause interne, si guarisce per cause altrettanto interne⁵⁰.

Su un terreno del tutto diverso, si muove invece la riflessione sulla fede e la credulità che incontriamo nelle ultime opere di Giordano Bruno. Bruno resta infatti fedele all'uso del rapporto medico-paziente come modello in scala ridotta di una problematica interazionale ben più larga, come era avvenuto in Ficino e in Agrippa. Il suo spostamento consiste nel fare dell'autenticità umana del *vinculum* stabilitosi il criterio di *verità* dell'opera stessa. Nel *Sigillus Sigillorum*, questo spostamento si annuncia – in mezzo ad altre tesi molto più usuali sull'analogicità tra medicina e magia, tra terapia e incantesimo – già in alcune tesi peculiari. Gli dei non possono fare portenti a nostro vantaggio poiché non provano affetti e dunque non

⁴⁹ Sulle applicazioni mediche dell'immaginazione, conviene guardare, oltre che al celebre frammento sulla *Einbildungskraft*, alla *Interpretatio totius astronomiae* (leggo entrambi nella versione latina contenuta in T. PARACELsus, *Opera Omnia*, Genevae, 1658, vol. 2, pp. 470-473, 670). Sull'immaginazione come fattore di contagio in Paracelso, cfr. ancora T. GRIFFERO, *op. cit.*, pp. 77-94.

⁵⁰ Rinvio su questo punto a G. GIGLIONI, *Immaginazione e malattia. Saggio su Jan Baptiste van Helmont*, Milano, 2000, che sottolinea il principio «nemo laeditur nisi a seipso» come idea-guida della medicina helmontiana.

possiamo contrarre vincoli con essi. I demoni possono sì essere evocati ma solo da una magia che umilia e abbassa il suo soggetto al di sotto della natura umana. Questa magia si regge sulla *credulitas* dell'incantato, mentre la magia 'naturale' si regge sulla sua *regulata fides* nell'incantatore-terapeuta il quale ha soprattutto il compito di iniziare l'incantato ai segreti dell'eroticità filosofica⁵¹.

Dunque la *credulitas* non conduce a niente di buono e rende oggetti di possessione da parte dei demoni (sulla natura dei quali dovremo tornare). Esiste però anche un altro lato della questione e cioè che Bruno continua a credere che solo la fede crei opere mirabili e compiange l'incredulità, «ostacolo che chiude la porta» (*ianuam occludit*) sia alle impressioni utili che a quelle inutili che vengono dall'esterno⁵². Ai suoi occhi il volgo non appare tanto come una massa di creduli, quanto piuttosto come una turba di increduli, di animi ottusi e chiusi, incapaci perciò di operare. Come si fa allora a creare un vincolo che sia basato sulla *fides*, ma che escluda tanto l'incredulità quanto la credulità? Come si fa ad indurre altri soggetti a parteciparvi?

Nella soluzione di questo enigma, Bruno fa entrare in causa non solo l'immaginazione ma la dialettica tra l'immaginazione e la cogitativa. Occorre fare qui un piccolo inciso, dal momento che si tratta di un concetto bruniano molto importante⁵³. La 'cogitativa' bruniana deriva sostanzialmente da quella di Averroé e Tommaso: si tratta di una facoltà del giudizio sensibile specificamente *umana* e che occupa quel ventricolo centrale del cervello che Avicenna aveva riservato all'estimativa. In Tommaso (ma non in Averroè che tende a liquidare l'estimativa *tout court*), gli uomini hanno la cogitativa *al posto* dell'estimativa degli altri animali e Bruno segue in genere questa formulazione⁵⁴. La posta in gioco in queste variazioni della

⁵¹ *Sigillus Sigillorum*, in G. BRUNO, *Opera latine conscripta*, a cura di F. Tocco e V. Vitelli, Napoli-Firenze, 1879-1890, II/2, pp. 198-199. Su tutto il tema della relazione fede-credulità in Bruno e sul suo rapporto con Agrippa, rinvio alla messa a punto di D. GIOVANNONZI, *Fides e credulitas in Giordano Bruno*, in *Atti del Convegno Bruniano*, a cura di E. Canone, Pisa, 2004, pp. 35-65.

⁵² *De Magia Mathematica*, VI- VII. Mi rifaccio qui all'edizione del testo presente in G. BRUNO, *Opere magiche*, a cura di Ciliberto, Bassi, Scapparone, Tirinnanzi, Milano, 2000, p. 10; d'ora in poi *BOM*.

⁵³ Esso compare infatti già nella seconda parte del *De Umbris Idearum*. Cfr. G. BRUNO, *Opera latine conscripta*, cit., II/1, pp. 84-90. Della sua importanza si è accorto soprattutto R. KLEIN, *La forma e l'intelligibile*, cit., pp. 74-74.

⁵⁴ Cfr. per Tommaso, *Summa contra Gentiles*, II, 73, 1501-1503; *Summa Theologica*, I-I, 78, 4, 4, *Sententia Libri Ethicorum*, 47, 2. Sulle differenze

terminologia psicologica è la continuità tra sensibilità e intelletto. In Avicenna, come si è visto, l'estimativa ha un cattivo rapporto con la ragione ed è sensibile essenzialmente alle immagini. Per gli averroisti e i tomisti, invece, l'uomo è naturalmente portato a discriminare gli oggetti ricorrendo a schemi universalizzanti (che astraggono la *intentio individualis*: «questo qui è un albero»), il che gli consente di tener conto delle verità conosciute con l'intelletto quando deve elaborare un punto di vista sulle situazioni (*ratio particularis*). Bruno enfatizza i poteri della cogitativa e le dà il ruolo di intervenire attivamente sulle specie fantastiche che essa «ordinat, corrigat, disponit, et eius species ad libitum componit». Questo caso di uso eccellente della cogitativa è tipico dei poeti e dei pittori, con un interessante collegamento tra la problematica del giudizio sensibile e quella dell'ingegno poetico⁵⁵. Nonostante questa possibilità di una cogitativa espressiva delle capacità più 'irradianti' del nostro spirito, si tratta nondimeno di una facoltà *fortemente* legata al corpo. Non soltanto, essa lo muove attraverso i suoi giudizi, ma tende altresì a funzionare meglio o peggio a seconda del grado di salute del corpo.

Ma quale ruolo svolge questo retaggio scolastico, così reinterpretato, nell'economia del pensiero di Bruno⁵⁶? Si tratta di una funzione centralissima, perché proprio il grado di attivazione della cogitativa permette di discriminare tra i diversi tipi di *fides*. È infatti l'assenso della cogitativa a determinare che cosa vada creduto e desiderato. Perciò se la cogitativa che dà l'assenso è attiva e influenzata dalle facoltà cognitive più elevate, avremo una *fides rationalis*. Se invece essa viene determinata dall'immaginazione,

tra Tommaso e Averroé resta utilissimo G. KLUMBERTANZ, *The Discursive Power. Sources and Doctrine of the 'Vis Cogitativa' according to St. Thomas Aquinas*, Saint-Louis USA, 1952. Bruno segue chiaramente Tommaso nel distinguere cogitativa umana e estimativa animale (*Theses de Magia*, XLVIII: *BOM*, p. 386). A volte però gli accade anche di usare 'cogitativa' per gli animali non umani, seguendo probabilmente la sua propensione ad accordare loro capacità razionali (*Lampas Triginta Statuarum*, VII: *BOM*, p. 1128).

⁵⁵ *Theses de Magia*, XLVIII (*BOM*, p. 386). La trasformazione del giudizio sensibile, giudizio empirico o prudenziale, come nell'aristotelismo, in giudizio di gusto o proprio di un ingegno acuto, non è un caso isolato. Cfr. D. SUMMERS, *The Judgment of Sense. Renaissance Naturalism and the Rise of Aesthetics*, Cambridge, 1987, in partic. pp. 20-28.

⁵⁶ All'epoca di Bruno, quasi tutti (compresi i tomisti) avevano rinunciato a differenziare immaginazione e cogitativa. Tra i precedenti vi è forse Agrippa, che prende la cogitativa direttamente dal *Commentarium Magnum* di Averroé, ma che poi non ne fa alcun uso (C. AGRIPPA, *De occulta philosophia*, I, 61, *ed. cit.*, p. 217).

avremo una *fides sensitiva*⁵⁷. Fin qui, Bruno sembrerebbe semplicemente replicare la distinzione tra *regulata fides* e *credulitas* del *Sigillus Sigillorum*. Ma, a guardare meglio, ci si accorge che Bruno fa un discorso molto articolato anche sui vari tipi di fede non razionale. Infatti, laddove la cogitativa viene alterata attraverso un modo errato di nutrire il corpo o attraverso meditazioni e di abitudini del pensiero nocive, avremo semplicemente una *mania* che si approssima all'invasamento. Di questa sorta sono le fantasie tenebrose dei *contemplatores*, degli *apocalypticici*, dei *professores artis notoriae et propheticae* e dei *theurgi*, una classificazione che include allo stesso titolo fanatici religiosi e maghi demoniaci, con notevole deprezzamento della *theurgia* della tradizione neoplatonica⁵⁸. Siamo qui *al di sotto* del livello cognitivo del volgo.

Di natura diversa è però la *fides passiva* di chi si sottopone a un'opera magica o a una terapia medica, *fides* che resta per Bruno una componente indispensabile del successo dell'operazione⁵⁹. E qui è il problema nodale. Quale funzione ha la cogitativa in questo caso? Essa deve venire certamente determinata per mezzo dell'immaginazione, che è la *porta* dell'anima, il suo canale di introiezione dell'esterno. Ma evidentemente essa deve svolgere anche una qualche funzione *selettiva*, altrimenti si tratterebbe di una cogitativa ottenebrata e dunque maniaca. Dobbiamo dunque supporre che la cogitativa sia in grado di percepire, almeno confusamente o subliminalmente, le potenzialità di un beneficio per il proprio corpo e che questo sia un ingrediente essenziale nella *fides passiva*.

Quest'ipotesi viene confermata dal complesso discorso che le *Theses de Magia* fanno sulla *fides* e sul modo di ottenerla. Per ottenere l'assenso della cogitativa altrui, bisogna agire per mezzo dell'*eloquium*, ma anche per mezzo dell'aspetto, della fama, della novità. La familiarità depotenzia infatti l'autorevolezza e Bruno reinterpretava così il detto di Cristo «nemo propheta in patria». Partendo da qui, sembrerebbe che la cogitativa sia semplicemente un ostacolo da vincere e che il mezzo per farlo sia l'autorevolezza personale dell'operante. Ma guardando più attentamente il testo, ci si accorge che l'aspetto, la fama, la novità sono semplicemente *conditiones sine qua non* per ottenere l'attenzione, mentre il discorso persuasivo (i *ligamenta ex ore*, lo chiama anche Bruno) costituisce l'elemento

⁵⁷ *Theses de Magia*, LI (*BOM*, p. 390).

⁵⁸ *Ibid.*, LII (*BOM*, pp. 392-394). Il termine aveva un senso più tradizionalmente positivo nel *De Magia Naturali*, VI, dove indica la magia che riesce a entrare in contatto con i demoni superiori (*BOM*, p. 162). Mentre nelle *Theses de Magia*, come già nel *Sigillus Sigillorum*, l'evocazione dei demoni appare declassata *in toto*.

⁵⁹ *Theses de Magia*, LIII (*BOM*, p. 395).

essenziale. E già quando aveva discusso dei modi di influenzare l'immaginazione e liberarla dai demoni, Bruno aveva prescritto una «*incantatio, nempe rethorica illa, et amica, et medica*»⁶⁰. Bruno sembra dunque privilegiare la dimensione retorico-comunicativa sia rispetto alla ritualità tipica dell'incantesimo, sia rispetto al puro elemento carismatico della autorevolezza personale⁶¹. Seppure egli discute del *vinculum* fiduciario seguendo una logica di tipo *strategico* (cioè considerando il problema dal punto di vista di un operatore che *vuole* conquistarsi la fiducia), diventa importante che la fiducia sia stabilita su basi non aleatorie. Per dirla concisamente, il micro-mondo interazionale dell'incantatore e dell'incantato, del medico autorevole e del paziente fiducioso, diviene qui una sorta di modello in scala ridotta per una riflessione comunicativo-politica di portata più ampia.

Il testo-chiave di questo spostamento di ottica è il *De vinculis in genere*. Non mi soffermerò su questo testo straordinario, se non per due aspetti. In primo luogo, per discutere dell'interpretazione di Couliano che fa di Bruno un «mago della propaganda», interpretando questo testo come una sorta di trattato sulle strategie di acquisizione e capitalizzazione della propria autorità e del proprio potere sull'immaginazione altrui⁶². Ora, credo che l'equivoco presente in quest'interpretazione stia tutta nel fatto nel pensare che Bruno si limiti a trasporre in chiave politica la figura del mago così come era stata definita *prima* di lui, facendone insomma una sorta di Galeotto Marzio in grande stile. Il che dà luogo ad autentici controsensi, per esempio a proposito della *philautia*, l'amore-amicizia verso se stessi. Couliano ipotizza che occorra cercare di sopprimerla nei vincolati, mentre Bruno afferma che chi ne è privo è sì vincolabile a tutto, ma anche da tutto svincolabile. Un vincolo saldo *presuppone* la *philautia*, così come presuppone l'*appetitus* o la ricerca del proprio bene da parte del vincolato: chi non desidera nulla non è vincolabile in alcun modo⁶³. Il

⁶⁰ *De Magia Naturali* (BOM, pp. 278 e 280-284). Sul detto *nemo propheta in patria* insiste anche il *De Magia Mathematica*, VI (BOM, p. 10).

⁶¹ Questa prevalenza dei «linguaggi moderni» sul «potere misterioso del geroglifico» nel pensiero dell'ultimo Bruno è rilevata dall'analisi magistrale di M. Cambi sul rapporto tra mnemotecnica e retorica in Bruno. Cfr. M. CAMBI, *La machina del discorso, Lullismo e retorica negli scritti latini di Bruno*, Napoli, 2002, in partic. pp. 205-213.

⁶² I. P. COULIANO, *Eros e magia nel Rinascimento [Éros et magie à la Renaissance* [1484], Paris, 1984], e tr. it. a cura di G. Ernesti, Milano, 1987, in partic. pp. 150-151. Il testo ha il merito di cogliere la politicità dei testi dell'ultimo Bruno. Un precedente era stato però A. CORSANO, *Il pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico*, Firenze, 1940, su cui cfr. M. CILIBERTO, *Introduzione a: G. BRUNO, Opere magiche*, cit., pp. XIX-XXI.

⁶³ *De vinculis in genere*, XIII (BOM, pp. 468-470) e XXVII (BOM, p. 484).

paradosso del *vinculum* sta proprio nel fatto che esso si instaura sottraendo l'altro alla sua chiusura – occorre vincerlo o avvincherlo – ma occorre anche che questi, attraverso il vincolo, sviluppi la *sua* potenza propria, poiché altrimenti ci si sarebbe vincolati a un peso morto. E poiché i desideri e gli interessi degli uomini sono infinitamente vari, non esiste una legge uniforme dei vincoli, né una gerarchia predefinita tra essi. Bruno lo ripete incessantemente in tutta l'opera, con un tono che fa pensare più a una logica del 'caso per caso' che all'esposizione di una tecnologia della propaganda. La ricchezza e forse la contraddittorietà di questo testo sta proprio nel fatto che esso espone, nella forma di consigli per l'operare politico, un'ontologia del legame sociale che interiorizza l'acentrismo dell'universo fisico bruniano.

Vi è un altro punto essenziale in questo testo. È il suo intervento sul tema della *realtà dell'immagine*. Bruno afferma con nettezza che i 'platonici' hanno torto quando ipotizzano che le *species* si trasmettano da un'anima all'altra. Certamente i vincoli hanno supporti materiali («esse quidem in corpore, et quodam sensibili vinculi consistentiam»), ma sarebbe una mera confusione di livelli il pensare che le *species* siano oggetti fisici dotati di un luogo o di un moto, dal momento che «indefinita ergo e incircumscribibilis omnino est ratio pulchritudinis, et a simili ratio iucundi atque boni» e che, inoltre, la *ratio* di ogni vincolo sta sempre sia nel vincolante, sia nel vincolato e muta con il loro mutare⁶⁴. Il che sembrerebbe comportare la fine di ogni realismo delle *species*, non solo di quelle sensibili ma anche quelle fantastiche. Ma non è così perché Bruno insiste non soltanto sul fatto che la *imaginatio* può avere influenza e potere anche quando non sia vera, come è ovvio, ma che la *species phantastica* ha una sua *verità*, che è cosa ben più impegnativa: «Habet enim suam species phantastica veritatem, unde sequitur quod et vere agat». Che cosa indica qui 'verità'? Dal momento che la *species* non è reale se non in quanto è creduta, essa continua a non costituire un oggetto fisico vero e proprio. Ma, d'altro lato, Bruno fonda su questa 'verità' la sua adesione all'immagine neoplatonica e ficiniana dell'inferno come continuo riemergere delle *species* foriere di passioni nocive nell'animo ormai distaccato dal corpo, il che vuol dire che le *species* agiscono effettivamente⁶⁵. *Mutatis mutandis*, il problema è analogo a quello che incontriamo con i demoni. Bruno contesta la riduzione della

⁶⁴ *Ibid.*, XVII (BOM, p. 436).

⁶⁵ *Ibid.*, XXX (BOM, p. 489). Sulla storia di questa giustificazione dell'inferno, che transita dai neoplatonici a Ficino (e che è uno dei fondamenti della credenza ficiniana nella *vis phantasiae*), cfr. ancora R. KLEIN, *op.cit.*, pp. 75-112.

possessione demoniaca a semplice delirio generato dagli umori corporei proposta da Levinus Lemnius. Ma egli sottolinea anche la sua distanza dalla demonologia cristiana e afferma che il demone ha il suo nutrimento negli umori del corpo, anzi che è la *forma* che dà animazione a questa *materia*. Il che sembrerebbe più affine a una sorta di teoria delle 'personalità multiple' *ante litteram* che a una demonologia tradizionale⁶⁶. In entrambi i casi, Bruno sta cercando sì di salvare una credenza tradizionale, ma anche la più generale idea che il dominio psichico sia un terreno di dinamiche multiple – non la presenza a se stessa di una sostanza pensante semplice – che era il fondamento ultimo di queste credenze.

Con Bruno, dunque, il *topos* della 'fede che guarisce' viene reinterpretato in una chiave che già lo trascende. Caricatosi nel corso degli anni di valenze politico-religiose sempre più esplicite, esso era comunque rimasto legato al presupposto che il tema in discussione fossero i portenti generati dall'adesione a un rituale o almeno a una persona carismatica. Con Bruno, il rituale diviene marginale – l'essenziale è il *vinculum* – il carisma diviene capacità di ottenere una ragionevole fiducia, il portento diviene anch'esso un'esemplificazione delle possibilità naturalmente benefiche della comunicazione fondata sull'amore. Vi è però un punto nel quale Bruno resta sicuramente fedele alla tradizione da cui prende le mosse. Egli continua a concepire la *imaginatio* come una 'porta' tra le anime, a sostenere che la *fides* costituisce la preconditione o addirittura l'essenza di ogni grande opera (è il *vinculum vinculorum*), a valorizzare la passionalità capace di comunicarsi (come è ovvio nel filosofo degli «eroici furori»). Gli resta totalmente estraneo lo sguardo profilattico che è tipico delle correnti egemoniche della modernità nei confronti di queste categorie e che comporta tanto la *damnatio* della credulità quanto quella della *vehementia*.

2. Conclusione: raffreddare gli affetti implica diminuire la credulità

Nella sua *Pseudodoxia epidemica* (1646), Thomas Browne afferma senza mezzi termini che coloro che si affidano agli incantesimi o ai riti magici per guarire sono *sempre* ingannati dal diavolo. Browne non vuole dire che essi guariscono per intercessione demoniaca. Ciò che egli vuole dire è che, poiché questi mezzi non

⁶⁶ La difesa dell'esistenza dei demoni è molto accentuata nel *De magia naturali*, che polemizza apertamente con L. LEMNIUS, *De occultis naturae miraculis*, Antverpiae, 1559 (BOM, pp. 276-280). Molto più cauto è invece l'articolo XLIX delle *Theses de Magia* (BOM, p. 388), che sottolinea il carattere puramente analogico dell'animalità del demone. Cfr. inoltre il *De rerum principiis et elementis et causis*, in particolare *De Aëre, seu spiritu* (BOM, pp. 624-626).

possono *guarire*, ma solo indurre il malato a ritardare la *vera* cura, essi sono inganni – e dunque prodotti dell'ingannatore per eccellenza, Satana – anche quando il sollievo temporaneo prodotto dall'incantesimo si produca per mezzi naturali, come la solita «forza dell'immaginazione»⁶⁷.

Questo passo segnala un insieme di trasformazioni. La prima sta ovviamente nel fatto che si afferma, in modo dogmatico, che riti, incantesimi, filtri magici, non hanno alcun potere medico effettivo. Dato che a scrivere è un medico, vi si può vedere l'effetto di una rigorizzazione interna della professione medica, la quale considera ormai lo stregone o la fattucchiera popolare solo come illusionisti e concorrenti sleali, non come depositari di segreti. La «forza dell'immaginazione» può produrre ancora effetti fisici *reali*, ma soltanto di rango inferiore. In fondo, anche il sollievo temporaneo è un effetto fisico *reale*, oggi lo chiamiamo 'effetto placebo'. Browne lo rileva, ma appunto lo considera un trucco diabolico non per la sua causa, ma semplicemente perché conferma una credenza in ultima istanza dannosa. Da un lato, la forza dell'immaginazione continua a poter operare degli effetti effettivi, d'altro lato essa è comunque negativa perché conferma credenze che *in ogni caso* vanno considerate false.

Questo stato dualistico resta presente a lungo. Daston e Park rilevano che, ancora nell'età dei Lumi, «l'immaginazione fungeva da assegno in bianco con cui naturalizzare fenomeni meravigliosi ben documentati ma potenzialmente dirompenti»⁶⁸. Questi fenomeni variavano molto, dai mostri (in genere effetto dell'immaginazione plastica della gestante) ai miracoli operati dai convulsionari o dai "fanatici" o dagli "entusiasti", ma il loro elemento comune era che essi nascevano comunque da un'immaginazione 'surriscaldata' o 'accesa'. Il gradiente termico era sempre stato considerato nei discorsi sulla forza dell'immaginazione, ma qui esso viene ossessivamente

⁶⁷ T. BROWNE, *Pseudodoxia Epidemica, or Enquiries into many received Tenents and commonly presumed Truths*, London, 1646, I, 11, p. 46: «He deludeth us also by Philtres, Ligatures, Charmes, ungrounded Amulets, Characters, and many superstitious ways in the cure of the common diseases, seconding herein the expectations of men with events of his owne contriving, which while some unwilling to fall directly upon Magick, impute to the power of imagination or of the efficacy of hidden causes, he obtaines a bloody advantage, for thereby he begets not onely a false opinionm but such as leadeth the open way to destruction...».

⁶⁸ DASTON-PARK, *Le meraviglie del mondo [Wonders and the Order of Nature, 1150-1750]*, Urzone, 1998], tr. it. a cura di M. Ferraro e B. Valotti, Roma, 2000, p. 293.

ripreso per fornire un'interpretazione psichiatrica della veemenza immaginativa, anche quando aveva effetti portentosi.

Dobbiamo allora concluderne che ben poco era cambiato nella *spiegazione* dei portenti e molto era mutato nell'*atteggiamento*? Che li si metteva semplicemente tra parentesi per ragioni politiche, piuttosto che spiegarli? Daston e Park, che sembrano propendere per questa soluzione, ci offrono il destro per una soluzione più completa quando rilevano il carattere umiliante e vergognoso assunto dal termine 'credulità'⁶⁹. Questo termine aveva perso tutta la sua parentela con la *fides* religiosa e veniva ora a significare semplicemente una disposizione a lasciarsi turlupinare, una mancanza di adeguate soglie critiche e di capacità di sottrarsi all'influenza dei discorsi altrui. Non potremmo spiegarci questa *damnatio credulitatis* senza supporre una sensibilità neo-scettica che preferisce non spiegare anziché spiegare a vuoto e che sospetta che, a volte, il fatto da spiegare sia esso stesso un fatto immaginario. Questo nuovo scetticismo non implica semplicemente il ritorno alla buona vecchia 'immaginazione debole' aristotelica, ma implica – per dir così – una versione *rafforzata* di essa. Non ci si limitava a pensare che l'apparenza talora inganna e che sbagliamo a dare giudizi affrettati, si ipotizzava che esistesse in noi una propensione a ingannarsi, più esattamente a attribuire *surplus* di senso a ciò che non ne ha alcuno. Per descrivere questa propensione si continuava a parlare dell'immaginazione, ma in duplice guisa. Da un lato, è la facoltà che trova la proporzione, l'armonia, la congruenza e quindi rende ingegnosi. D'altro lato, *proprio questa connotazione* la rende sospetta sia moralmente (in quanto 'avvocato delle passioni'), sia epistemicamente perché ci porta a credere di sapere. Questo modo di concepire l'immaginazione come specchio deformante che tende a trovare *troppe* 'congruenze' è inizialmente tipica dei moralisti, dei teorici delle passioni⁷⁰. Ma è chiaro che queste riflessioni moralistiche veicolano (e divulgano) un'idea che certamente non è secondaria nel costituirsi delle nuove epistemologie, sia baconiana che cartesiana: che si dia una responsabilità *morale* per l'errore *teorico*, che la credulità non è innocente.

Che alla base di questa *damnatio credulitatis* vi fossero delle esigenze politiche, esigenze di *ordine*, e non soltanto istanze di purificazione epistemologica, è evidente. Ciò che preoccupava era il fatto che il credulo fosse influenzabile e quindi potesse essere contagiato dalle passioni che agitano il corpo sociale, dall'agitazione irrazionale del *vulgus*. Dal momento che queste passioni avevano di

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 299-302.

⁷⁰ Rinvio qui alle mie analisi su Vives, du Vair, Charron in F. PIRO, *Il retore interno*, cit., pp. 167-209.

solito una codificazione religiosa, occorre innanzitutto tagliare la strada a nuove legittimazioni carismatiche e profetiche. Ecco perché perfino l'eccessivo entusiasmo a favore della religione data per 'vera' iniziò ad apparire sospetto e si posero degli argini alla credulità popolare, assumendo quantomeno l'infrequenza dei miracoli come anche della possessione demoniaca e infine perfino della vera e propria stregoneria⁷¹. Il tema degli 'errori popolari' diviene oggetto di una copiosa letteratura. Anche il saggio di Browne verrà tradotto in francese come *Essai sur les erreurs populaires*, perdendo quel riferimento alle 'epidemie' che era in fondo ancora una traccia della vecchia associazione tra credulità e immaginazione transitiva. In opere più antiche di quella di Browne, per esempio in Charron, la metafora del contagio è usata con maggiore intensità e fa appello in modo più chiaro alla tradizione dell'immaginazione mimetica di Pomponazzi e Cardano⁷². La domanda è come ci si possa *immunizzare* dal contagio delle opinioni, il che ormai appare indispensabile sia per il benessere del singolo, sia per quello dello Stato⁷³. La sospensione scettica del giudizio, la sorveglianza implacabile sul Sé inferiore dei teologi neo-agostiniani, il controllo critico su tutte le opinioni ereditate dalla tradizione, sono risposte diverse a questa domanda e spesso le si trova combinate nello stesso autore.

Che il veicolo del contagio fosse l'immaginazione 'surriscaldata' era dato per scontato. Lo mostra il caso più eminente di

⁷¹ Esemplare è il caso del precoce scetticismo della Chiesa Anglicana (che subiva la concorrenza di puritani e cattolici a livello di influenza popolare) sulla possessione demoniaca e sulla stregoneria. Cfr. D. P. WALKER, *Possessione ed esorcismo* [*Unclean Spirits*, London, 1981], tr. it. a cura di E. Basaglia, Torino, 1984.

⁷² Cfr. in partic. P. CHARRON, *De la sagesse*, I, 14: «la contagion universelle des opinions populaires et erronées receuës au monde [...] tous les esprits n'ont pas assez de force ou vigueur pour se garantir et sauver d'un tel deluge» (Paris 1824/Slatkine, Genève 1968, p. 109, 138-139). Incidentalmente, Griffèro sottolinea a ragione che Charron ritiene anche possibili autentici effetti portentosi dell'immaginazione (T. GRIFFERO, *op. cit.*, p. 149) mi rimprovera di non averlo segnalato. In realtà, lo segnalai in nota in F. PIRO, *op. cit.*, pp. 194-195, dove lo interpreto come funzionale all'esigenza di negare che i portenti siano dovuti al diavolo che è molto presente in Charron.

⁷³ Sulla logica 'immunitaria' inerente alla teoria politico-statuale moderna, rinvio soprattutto a R. ESPOSITO, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, 2002, in partic. pp. 148-152. L'uso del 'contagio' come metafora politica nel corso del XVII secolo appare massiccia, soprattutto nei casi di insurrezioni popolari. Ne discute un bel libro di S. D'ALESSIO, *Contagi. La rivolta napoletana del 1647-1648: linguaggi e potere politico*, Firenze, 2003.

analisi della «communication contagieuse» delle opinioni erranee, quella con cui Malebranche cerca di spiegare la diffusione delle credenze sulla magia. L'«imagination échauffée» del primo che ha visto il sabba gli dona una «éloquence naturelle» che gli permette di riscaldare l'immaginazione degli altri con i quali conversa – almeno i suoi familiari – e perciò costoro vedranno gli stessi fenomeni con gli stessi occhi, «celui qui a l'imagination la plus forte persuadant mieux les autres», e a loro volta inventeranno nuove leggende e così via⁷⁴. Come si vede, tutto l'accento è posto sull'eloquenza e la persuasione. È la comunicazione linguistica a giocare il ruolo decisivo nel contagio, anche se si continua a postulare che poi ognuno traduca i contenuti linguistici in simulazioni di esperienza, in 'immagini' magari dotate di un enorme potere plastico (Malebranche, si ricordi, continua a credere nell'immaginazione plastica delle gestanti). Al livello di quest'analisi non appare ancora necessario stabilire una qualche distinzione tra le funzioni del rito e del mito, tra mimesi e narrazione, accomunate in un generico sospetto nei confronti del non-razionale, della 'cultura orale' come la chiameremmo oggi. In breve, assistiamo a un paradosso. I pericoli dell'immaginazione 'forte' (più arcaica, più legata alle pratiche rituali e mimetiche) appaiono talmente gravi da portare alla condanna anche di forme espressive tipiche dell'immaginazione 'debole', anche se ora *epistemicamente* è quest'ultima a costituire la norma essendo l'immaginazione ormai innanzitutto finzione, simulazione, funzione performativa del linguaggio e delle capacità simboliche in generale.

Diverso è ovviamente il caso in pensatori dotati di un'antropologia meno lineare, come Spinoza – che intreccia ma non identifica i piani della *imitatio affectuum* e della comunicazione profetica, del rito e del mito – o del Vico che distingue le «lingue mutole» e quelle «poetiche». Ma la maggiore raffinatezza qui è anche indizio di una riabilitazione, di una comprensione del pericolo e dell'errore costituito dalla granitica demonizzazione dell'immaginazione. Non starò a raccontare agli studiosi di Vico quale sia l'importanza del nesso fingere-credere nella *Scienza Nuova*, né come Vico sia in grado di combinare con efficacia una lettura *completamente* anti-magica dell'immaginazione con la riscoperta della sua potenza antropogenetica, attentamente analizzata e distinta in casistiche diverse. Non mi ci soffermo perché mi preme piuttosto spiegare perché Vico ha ragione, piuttosto che rileggere a modo mio dei passi già molto noti del testo vichiano (andrebbe citata gran parte del libro II dell'edizione 1744).

⁷⁴ N. MALEBRANCHE, *De la Recherche de la Verité*, II, 3, in ID., *Oeuvres complètes*, Paris 1958, II, pp. 371-372.

Vi erano infatti dei pericoli e delle incomprensioni di fondo nella demonizzazione dell'immaginazione. In primo luogo, condannando ogni forma di comunicazione tendente a risvegliare le passioni, si condannava indirettamente ogni forma di passionalità politica. Ecco perché la condanna dell'entusiasmo non poté essere radicale e iniziarono ben presto dei tentativi di riabilitazione⁷⁵. Perfino l'immaginazione infiammata, ovviamente considerata fonte di ogni pericolo nel XVII secolo, trova indirette rivalutazioni nel secolo dei Lumi. In un trattato di lotta ai pregiudizi scritto presumibilmente da D'Holbach, dopo un'analisi alquanto tradizionale dei mali della superstizione e della credulità, si invita i lettori a mobilitarsi contro tali mali in questi termini: «quand votre imagination brûlante d'un si beau feu vous forcera de parler, frappez avec audace sur les erreurs de la terre»⁷⁶.

Ma esisteva anche un secondo paradosso nelle granitiche condanne dell'immaginazione. La genericità della griglia dell'analisi permetteva di inserire *troppe* cose tra i fattori di possibile contagio. Leggendo il celebre frammento *De la force de l'imagination* di Pascal, ci si accorge che a casi del tutto tradizionali vengono sovrapposti casi che raccontano della società urbana che ruota intorno alla corte: i gusti, le ambizioni personali, i segni del potere sociale e la loro capacità di ingannare, e così via. Schedare tutto ciò come immaginazione era lecito, data la definizione di essa nei termini non problematizzati di forza persuasiva e, al tempo stesso, di strato psichico ipotetico presente negli affetti non trasparenti al loro soggetto. Ma era anche un modo di confondere tipologie di comportamento, logiche di relazione sociale, dinamiche affettive diverse tra loro, conducendo a un paradosso che è del tutto intenzionale in Pascal: se l'immaginazione è onnipresente, diviene impossibile sfuggirle ed è immaginario il tentativo di farlo. In breve, se tutte le forme di comunicazione sociali sono infette o infettabili, il tentativo di immunizzarsi definitivamente dal contagio delle opinioni urta contro i limiti strutturali della razionalità. Pascal non fa qui che articolare un paradosso già presente nei suoi autori di riferimento, Montaigne e Charron. Quest'ultimo, infatti, dopo aver affermato che «nous croyons, jugeons, agissons, vivons et mourons à credit, selon que l'usage public nous apprend», aggiunge subito dopo: «et faisons

⁷⁵ Il caso più famoso di riabilitazione è quello di Shaftesbury, ma non è l'unico nell'età dei Lumi. Rinvio ancora a BETTINI-PARIGI, *Studi sull'entusiasmo*, cit., in partic. agli studi di S. Parigi (pp. 137-151) e P. Kobau (pp. 153-181).

⁷⁶ PSEUDO-DUMARSAIS [Paul Thiry d'Holbach], *Essai sur les préjugés ou De l'influence des Opinions sur les Moeurs et sur le bonheur des Hommes*, riproduzione dell'edizione del 1792, Ratisbonne, 1988, p. 42.

bien, car nous sommes trop foibles pour juger et choisir de nous-mêmes»⁷⁷.

A questo paradosso, si cercò di rispondere soprattutto distinguendo forme di comunicazione più dirette e più mediate, in corrispondenza con la crescente distinzione tra *passioni* (o passioni 'infiammate') e *sentimenti* (o passioni 'moderate'). Bisogna però anche dire che la distinzione restò a lungo problematica. Un esempio paradigmatico di questa difficoltà è l'atteggiamento verso i romanzi. Fino al XIX secolo si continuerà a sostenere che la loro lettura può surriscaldare l'immaginazione suscitando terribili deliri erotici (soprattutto nel caso delle fanciulle) o addirittura portare alla follia, alla confusione sistematica tra immaginazione e realtà⁷⁸. A parte gli specifici problemi del controllo sui giovani e sulle fanciulle, sembra che effettivamente fino al XIX secolo si sia interpretato lo stato di *revêrie* del lettore di romanzi alla luce di categorie decisamente più arcaiche, quasi come una sorta di *trance* visionaria. Paradossalmente, alcuni romanzi fondamentali della nostra storia sono scritti replicando in forma di *mito* questa stessa condanna, da *Don Chisciotte* in poi⁷⁹. Non potremmo addirittura dire che tutto il 'romanticismo' è ancora un tentativo di rovesciare in positivo questa confusione culturale?

Retrospectivamente, queste confusioni e le preoccupazioni (o speranze) da esse generate appaiono tanto infondate quanto rivelative. In realtà, una comunicazione più mediata, più distanziata, favorendo quella che si potrebbe chiamare la *intimizzazione* del processo immaginativo, implicava un rischio decrescente di 'veemenza' degli affetti. Non a caso; quei caratteri assimilativi e mimetici della *vis imaginandi* caratteristici dell'età che va da Avicenna a Pomponazzi,

⁷⁷ P. CHARRON, *De la sagesse*, I, 17, *ed.cit.*, p. 142. Per Pascal, la tesi che la follia è così.

⁷⁸ Un delizioso esempio è quello di Samuel Johnson, che nel 1759 descrive l'effetto dei romanzi in un tono che sembra ancora memore del neoplatonismo di Giamblico o di Ficino: «Poco a poco il regno della fantasia prende il sopravvento; cresce in principio imperiosamente e, col tempo, dispoticamente. A quel punto le finzioni cominciano a operare come realtà». Traggio da un importante (anche se un po' confuso) studio antropologico di Jack Goody sul rapporto delle diverse culture con la rappresentazione. J. GOODY, *L'ambivalenza della rappresentazione* [*Representations and Contradictions*, London, 1997], tr. it. a cura di M. Gregorio, Milano, 2000, p. 183.

⁷⁹ Nel 1575, Juan Huarte avvisa che i fanciulli «se pierden por leer en libros de caballerias [...] porque todos éstas son obras de imaginativa» (J. HUARTE DE SAN JUAN, *Examen de ingenios para las ciencias*, cap. VIII: ed. curata da G. Serés, Catedra, Madrid, 1989, p. 406). Non è escluso che Cervantes ne abbia tenuto conto.

Cardano, Montaigne, sono ormai praticamente scomparsi dagli usi linguistici correnti, i quali privilegiano l'aspetto di invenzione, di elaborazione figurale più o meno coscientemente irreali, magari di 'sogno ad occhi aperti'. Non che siano venuti meno i fenomeni di credulità di massa, come ben sappiamo. Ma non colleghiamo direttamente questi fenomeni all'immaginazione, se non altro perché questo concetto ci appare più caratteristicamente utilizzabile nei contesti dell'arte o della finzione, di una comunicazione che vuole colpirci ma che non vuole essere creduta *troppo*.

Tuttavia, la lunga contaminazione tra questi diversi usi di 'immaginazione' è anche rivelativa. Essa ci pone di fronte alla questione di fondo se esista un qualche elemento di omogeneità tra i differenti usi del concetto di immaginazione. E credo che la risposta più attendibile possa essere che con questo nome si sono indicate un insieme variegato di competenze e abilità acquisite già in fasi remote dell'antropogenesi, ma che si sono mostrate suscettibili di essere *riplasmate* e *rimodulate* nelle fasi successive. Se, in una logica vichiana che gli studi antropogenetici odierni talora ripresentano, volessimo ipotizzare che le fasi della cultura ('mimica', 'mitica' e della 'scrittura') abbiano dato luogo a diversi tipi di competenza e capacità, dovremmo però sottolineare soprattutto che esse *coesistono* ancora nella 'mente ibrida' dell'uomo contemporaneo⁸⁰. E non come sopravvivenze passive, ma come risorse riutilizzate in nuove forme⁸¹. La vicenda del concetto di immaginazione è per larga parte quella di un tentativo di fare i conti con i caratteri più visibilmente 'ibridi' della nostra mente ibrida, ma la sua difficoltà sta nel fatto che la casistica si

⁸⁰ Cfr. in partic. l'interessante tentativo di fondere approccio biologico e antropologico-culturale di M. DONALD, *L'evoluzione della mente* [*Origins of the modern mind*, Harvard, 1991], tr. it. a cura di L. Montixi Comoglio, Milano, 1996. Cfr. in partic. p. 413: «La mente dell'uomo attuale è dunque una mente ibrida, una combinazione altamente plastica di tutti i precedenti elementi dell'evoluzione cognitiva umana, permutati, combinati e ricombinati. Noi siamo ora mitici, ora teoretici e talora balziamo indietro alle radici episodiche dell'esperienza esaminando e ristrutturando gli effettivi ricordi episodici di eventi».

⁸¹ La tesi che l'uso dell'immaginazione metaforica sia *essenziale* nell'uso cognitivo del linguaggio è difesa oggi soprattutto da G. Lakoff e dai suoi allievi, con toni che fanno pensare a una rinascita del romanticismo in chiave cognitivista. Cfr. per es. M. JOHNSON, *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason*, Chicago, 1987, p. IX: «Without imagination, nothing in the world could be meaningful. Without imagination, we could never make sense of our experience. Without imagination we could never reason towards knowledge of reality». Inutile poi discutere delle emozioni, sulle quali vi è una letteratura ormai torrenziale nella filosofia anglo-sassone.

veniva modificando man mano, con il modificarsi delle possibilità offerte dall'organizzazione materiale della cultura. La metafisica dell'immaginazione transitiva presupponeva una coscienza soprattutto episodica, che si consolida ritornando sull'immagine, a sua volta concentrazione metonimica di un mondo di pensieri e desideri latenti. Si spiega così perché non bisogna certo arrivare al XVII secolo perché ci sia detto che è un'immaginazione tipica del *vulgus*, dei *rudes*, delle donne. Nondimeno, il fatto che si continuasse a lavorare su questo schema anche per discutere di passioni più sofisticate non era semplicemente un segno di inerzia culturale. Si coglieva una 'somialianza di famiglia' – tra riti pubblici e ritualizzazioni private, tra miti collettivi e narrazioni interiori, tra esperienza del portento e *choc* che attiva la passione individuale – che la successiva propensione a fare dell'immaginazione un regno di vissuti assolutamente intimi ha occultato.

Non ha senso dunque distinguere un'età della fervida immaginazione dall'età della ragione che l'avrebbe uccisa. Non ha senso farlo in chiave nostalgica, non ha senso nemmeno rivendicarlo in positivo. Il fatto che il pensiero moderno abbia costituito il suo ideale di autonomia razionale a partire dalla demonizzazione di immaginazione, entusiasmo e credulità, rende ampiamente mitico questo stesso ideale, il quale – se preso sul serio – dà luogo a dubbi parossistici. Siamo eteronomi quando desideriamo? Siamo feticisti se ci lasciamo affascinare da oggetti e merci? Siamo pervasi da pulsioni mimetiche quando abbiamo ambizioni? Come si fa a comunicare avendo la garanzia di non manipolare e di non essere manipolati? Si noti che molte di tali questioni non sono in quanto tali insensate, ma *a patto che* non si denoti in forma anticipatamente demonizzata l'analogia sulla quale si ragiona, dal momento che gli antropologi ci ricordano che anche i feticci sono strumenti cognitivi e che le pulsioni mimetiche sono ciò che ha permesso la prevalenza dell'apprendimento sull'istinto⁸².

La questione semmai va trasferita su un altro piano, quello dell'ambivalenza costitutiva del cosiddetto 'progresso'. Le politiche di raffreddamento degli affetti 'veementi' hanno avuto *anche* il *non voluto* effetto di liberare spazi per l'individuazione, dal momento che le competenze immaginative e affettive socialmente sotto-utilizzate hanno finito con l'essere reimpiegate per auto-descriversi, come per comunicare, in forme meno rigidamente codificate. L'esito della lotta contro l'immaginazione 'forte' non ha certo inibito l'uso delle capacità

⁸² Ricordo al proposito un altro testo molto bello M. DOUGLAS, B. ISHERWOOD, *Il mondo delle cose. Oggetti, valore, consumo* [*The World of Goods*, New York, 1979], tr. it. a cura di G. Maggioni, Bologna, 1984.

immaginative, lo ha dirottato verso altri canali di espressione. Il problema è capire se le conquiste dovute a questo dirottamento siano autopropulsive o invece non rischino di andare perdute. Il che potrebbe verificarsi tanto per una sorta di progressiva anestetizzazione provocata dall'inflazione di comunicazione per mezzo di immagini o invece per un qualche tentativo autoritario di ricucire la forbice, di operare nuovamente 'magie' e generare 'fedi' per mezzo delle immagini. Privatizzazione totale dell'esperienza individuale e ricostituzione artificialistica del politico-religioso sono i rischi tra i quali ci muoviamo. A distanza di secoli, la questione posta da Bruno – come evitare di chiudere la 'porta dell'anima' e però usare bene la 'cogitativa' – continua a sfidarci.