

Copia fuori commercio – Out of Trade

Francesco Piro

Il retore interno  
Immaginazione e passioni all'alba dell'età moderna

(dattiloscritto del libro pubblicato nel 1999, presso La città del sole,  
Sergio Manes editore, Napoli)

## INDICE GENERALE

### INDICE GENERALE

#### 0. PREMESSA

#### 1. I MODELLI FONDATIVI

- 1.1. Tra Platone e Aristotele: apparenza e interiorità
- 1.2. Il *phantastikón* da affezione vana a veicolo dell'illuminazione
- 1.3. L'*imaginatio* concupiscente e la *ratio* fallibile

#### 2. LA TOPOGRAFIA MEDIEVALE DEI “SENSI INTERNI”

- 2.1. La gestazione dei sensi interni e Avicenna
- 2.2. Intelligenza animale e passioni umane
- 2.3. Tra passioni e patologie psichiche
- 2.4. L'*intellectus circa singularia*

#### 3. LA CRISI DELL'ANIMA ORGANICA E LA PROBLEMATICA DELLA *VIS IMAGINANDI*

- 3.1. Verso la crisi dei sensi interni
- 3.2. Il tema della *vis imaginandi*
- 3.3. Modelli di dissoluzione dell'estimativa
- 3.4. Conoscere con il corpo

#### 4. L'IMMAGINAZIONE COME RETORE INTERNO: UNA FIGURA DI TRANSIZIONE

- 4.1. L'avvocato dell'errore
- 4.2. L'immaginazione e le “false dottrine”
- 4.3. Dall'estimativa al pregiudizio
- 4.4. *Imagination* e *esprit*: la scoperta dell'irrequietezza

#### BIBLIOGRAFIA

#### INDICE DEI NOMI

## PREMESSA

Questo libro ha la sua più remota origine in una reazione di stupore, quella che colpì il suo autore allorché - molto giovane - lesse la famosa descrizione dell'immaginazione "maîtresse d'erreur et de fausseté" del frammento 44 Lafuma (82 Brunschvicg) di Pascal. Il lettore ricorderà il passo. All'immaginazione viene attribuito il "grand droit de persuader les hommes", mentre "la raison a beau crier, elle ne peut mettre le prix aux choses". L'immaginazione dunque persuade, fa credere, dubitare, negare la ragione, rende (sia pur provvisoriamente) felici, spinge irresistibilmente a valutare in base ad apparenze irrilevanti (una voce roca rende inefficace il più profondo dei predicatori), genera stati d'animo irresistibili e malattie appunto immaginarie, genera insomma idiosincrasie individuali, ma anche tutti i costumi sociali: è su di essa che poggia ogni possibilità di simulazione per mezzo di segni sociali. In breve, essa è una "seconda natura".

Il mio stupore nasceva dalla simultanea impressione di comprendere ciò che Pascal voleva dire (anzi, di sentirne il *pathos*) e di non comprendere però come gli riuscisse di aggruppare sotto un'unica voce - immaginazione - fenomeni così svariati. Che cosa avrei potuto sostituire volta a volta a ciò che Pascal chiama "immaginazione"? Il sentimento, l'inconscio degli psicoanalisti, l'intenzionalità pre-riflessiva di Husserl, il simbolico (che però altri chiamano l'"immaginario"), la ritualità intesa come dimensione etologica prima ancora che sociale? Può darsi che questa domanda non possa avere risposta. Può darsi che, più che analizzare, il passo di Pascal instauri (o sviluppi) una mitologia. Come in ogni mitologia, il compito fondamentale sarebbe quello di dare un nome e un senso a un insieme di non-sensi, di domande alle quali non vi è una risposta plausibile (come nascono le idiosincrasie? Perché non siamo in grado di controllare sentimenti e paure? Perché diamo peso a certi

segnali sociali e ce ne fidiamo?). Luhmann estende a tutta la psicologia del senso comune questa condizione. Per lui, i termini psicologici indicano che “non si riesce a osservare” come un dato soggetto compia certe prestazioni, dopo di ch  “il soggetto osservato ne viene a conoscenza... in seguito ad un certo numero di esperienze positive, egli creder  di essere una persona, di avere intelligenza e memoria, di poter imparare, ecc., senza che lo si possa contraddire poich  nessuno riesce ad osservarlo in modo pi  preciso...” (N.Luhmann,1990, p. 214). Poich  i mitemi non sono comparabili tra loro, dovremmo dunque concluderne che la mia originaria domanda “ma che cosa intende egli qui per immaginazione?” non abbia possibile risposta.

Ritengo tuttavia che la domanda - e il mio stupore originario - possa essere rigiocata ad un altro livello, cio  al livello di domanda su come si   costruito quell’uso del concetto di “immaginazione”, quali tensioni e conflitti intra-culturali l’abbiano strutturato, quali linee di pensiero divergenti abbia generato dal suo seno. Con il tempo, avendo appreso che il formidabile passo di Pascal   fondamentalmente un collage di altri testi (Montaigne in primo luogo, ma attraverso di lui buona parte delle discussioni rinascimentali sul tema), mi spostai a cogliere i modi in cui si era instaurato quel rapporto tra “immaginazione” e “persuasione” che il passo presenta con tanta evidenza. Cos  ritrovai su un altro piano il mio stupore iniziale. E’ evidente infatti che il passo di Pascal sulla pervasivit  e persuasivit  dell’“immaginazione” - da parte dell’autore, tra l’altro, di un *Art de persuader* - pu  essere interpretato come un segno della disfasia tra la grande cultura scientifica, gi  orientata verso la “logica” e una cultura sociale diffusa ancora tutta di stampo “retorico” (secondo la celebre distinzione di G. Preti). Nondimeno, Pascal, nella sua descrizione dell’immaginazione si fonda su stilemi gi  rinascimentali, come abbiamo detto, i quali sembrano d’altronde sopravvivergli e si ritrovano ancora in Malebranche o Nicole, nonostante ogni influenza cartesiana. Non solo, ma vi si organizza intorno tutta

una rete di stilemi antropologico-morali che resta presente fino all'inoltrato XVIII secolo e che sembra costituire un tratto comune - almeno al livello retorico - tra agostiniani devoti e libertini e perfino illuministi: *imagination, opinion/rêine du monde, passions, déreglement/déreglements, desordre*. Gli studiosi del tardo Rinascimento hanno già visto il problema, retrodatando allo scetticismo tardo-rinascimentale (Popkin) o al neostoicismo (Dilthey, Abel) gli elementi fondamentali di formazione dell'antropologia "moderna". Ma proprio nel caso di "immaginazione", neoscetticismo e neostoicismo - almeno considerati come insiemi dottrinari, dal momento che un genio come Montaigne appare meno facilmente schedabile che du Vair o Charron - assorbono tradizioni precedenti, non solo rinascimentali ma addirittura medievali, come mostreremo per la *puissance estimative* che compare nel mitema dell'anima come *Estat Royal* di Guillaume du Vair. E, allora, quanti padri ha il rapporto immaginazione/persuasione di Pascal?

Ecco le domande che mi spinsero, allorché il mio ex-tutor e caro amico Italo Cubeddu mi propose di entrare a far parte della ricerca nazionale "Materiali per una storia filosofica dell'immaginazione", coordinata da Lia Formigari, a scegliere il tardo '500 e gli usi "moralì" di immaginazione come il mio tema. Parlo di "usi moralì" perché le vicende dei termini *phantasia, imaginatio, imagination* sono appunto variopinte e travagliate ed è opportuno specificare da quale punto di vista procede l'analisi. Per comodità, potremmo immaginare un quadrilatero di poli tra i discorsi su "immaginazione" nella nostra cultura: un polo comprenderà le problematiche epistemologiche e psico-cognitive propriamente dette - la natura della "rappresentazione" mentale, i processi di idealizzazione degli oggetti percettuali, i modelli mentali e i modelli cognitivi, i mondi possibili -; un polo comprenderà gli usi poetico-retorici e "estetici", riferiti alla creazione artistica e linguistica e alle sue regole funzionali, polo al quale potremmo aggregare anche le dottrine delle strutture simboliche o la poetica della *rêverie* di Bachelard; un polo comprenderà gli usi

che si potrebbero chiamare antropologico-pragmatici in senso kantiano (l'immaginazione come terreno di frontiera tra dimensione emotiva e razionale, tra parte "alogica" e parte "logica" dell'anima); un polo ancora gli usi legati alla dimensione della connessione tra "psichico" e "somatico", cioè quella problematica che nelle età rinascimentale e proto-moderna partiva dal discorso medico sulle patologie mentali e arrivava fin dentro i territori della magia e della stregoneria. Il polo da me privilegiato - a differenza di altre ricostruzioni storiche - è quello "antropologico-pragmatico", pur se l'analisi comporta di necessità continue incursioni nei territori contigui. Altra avvertenza cautelativa: i testi esaminati saranno soltanto quelli dei filosofi morali nonché dei teologi che scrivono *en philosophe*, mentre escluderò la letteratura religiosa e mistica anche se tale letteratura utilizza e talora reinventa in modo storicamente produttivo le categorie della psicologia filosofica, come ha mostrato per il XVII secolo Mino Bergamo in *L'anatomia dell'anima* (1991). In breve, ciò che ho cercato di fare è semplicemente capire come - alla luce di una cultura fortemente organizzata intorno alla problematica comunicativa come quella rinascimentale - siano state reinterpretati i *topoi* tradizionali sull'immaginazione come pericoloso territorio di cerniera e confusione tra razionalità e sfera pulsionale-emotiva. Mi è sembrato che, tra le enfatiche valorizzazioni dell'immaginazione "ingegnosa" e le cupe figure dell'immaginazione come "avvocato delle passioni" che chiudono il secolo, si desse più di un aspetto di continuità, perlomeno per la crescente difficoltà a separare in modo chiaro i domini dell'immaginario e del discorsivo-razionale, sia sul terreno del discorso "interiore" sia su quello del discorso pubblico. Ciò finì con il modificare tutto il quadro delle strategie di auto-controllo morale. Una volta scoperto, anche grazie all'esperienza delle guerre di religione, che l'avvocato delle passioni può assumere a pretesto le più rispettabili motivazioni, non si poteva più puntare sull'addomesticamento costrittivo delle pulsioni - solo l'annullamento mistico di sé avrebbe potuto

impedire al retore interno di rimettere fuori la testa - ma si doveva piuttosto mirare a una razionalizzazione delle forme di comunicazione sociale, così da rendere meno “veemente” l’immaginazione, e proporre contestualmente ai singoli più un percorso di auto-trasparenza (la “conoscenza di sé”) che di auto-dominio. In breve, ciò che ho chiamato il “retore interno” è una *figura di transizione*, che sorge sul terreno di una concezione ancora gerarchizzata della dimensione psichica e che però tende già a fuoriuscire da questa logica o a scompigliarla.

Il mio programma originario era di esaminare soprattutto il neostoicismo francese, ricollegandomi così idealmente a una tradizione salernitana di studi charroniani iniziata da Giampiero Stabile - che non ho conosciuto di persona - e oggi proseguita da stimati colleghi. Come il lettore capirà bene dall’organizzazione del libro, le cose divennero ben presto molto più complicate. In du Vair come in Vives, trovai notevoli sopravvivenze delle dottrine medievali dei “sensi interni”, in particolare della “estimativa” avicenniana. Iniziai così a interessarmi del tema dei “sensi interni” e della loro progressiva riduzione all’immaginazione nel corso del XVI secolo, stimolato tra l’altro da importanti studi su filosofi del XVII secolo i quali sottolineano la decisività di questo passaggio storico. Cercai di cogliere innanzi tutto in quale modo potessero collegarsi storicamente la scomparsa dell’estimativa dalla psicologia animale e la sua persistenza come abbozzo di dottrina del “pregiudizio” nella filosofia morale. I contributi da me dati al volume di Lia Formigari, *Imago in phantasia depicta* (recentemente edito presso Carocci, Roma) e ai rinati “Annali dell’Istituto di Filosofia” dell’Università di Urbino rispecchiano questo programma. Nel frattempo, però, emergeva anche un’altra linea di problemi e cioè quello della *phantasia bouleutiké* aristotelica, della cogitativa medievale (averroistica più che tomistica) e delle loro persistenze nella problematica rinascimentale del “giudizio sul particolare”. Iniziai così a guardare al “retore interno” rinascimentale come a un modello che in parte risucchia i risultati di precedenti dibattiti secolari,

in parte ne occulta la configurazione problematica originaria. Le ricerche su questo punto debbono molto ai suggerimenti e alle informazioni trasmesse da diversi amici, da Augusto Illuminati per Averroé a Marina Mestre Zaragoza e René Girard per Vives, a Stefano Gensini per le dottrine dell'ingegno. Quella che presento non è certo un quadro completo dei dibattiti sulle *virtutes* del senso interno in Occidente - è ben lungi dall'esserlo -, ma racconta una storia che mi sembra coerente, quella dei dibattiti innescati a partire dalla distinzione aristotelica tra *phantasia aisthetiké* e *phantasia bouleutiké* in una certa fase della storia della filosofia, fino cioè alla scomparsa del quadro teorico nel quale tale distinzione aveva un senso, e che ritengo utile per comprendere molti sottintesi delle discussioni rinascimentali e proto-moderne sul tema. Su molte questioni che lascio appena abbozzate o alle quali faccio riferimento nelle note come sviluppi ulteriori, spero di poter tornare.

Raccontando la genesi di questo libro, ho già fatto alcuni ringraziamenti a quanti hanno reso possibile o aiutato questo lavoro. Altri vanno però fatti a quanti hanno espresso interesse per questa linea di ricerca, ne hanno discusso con l'autore e lo hanno incoraggiato a dargli la forma che ha oggi assunto e cioè innanzitutto a Mariapaola Fimiani, nonché a Enrico Nuzzo e a Aniello Montano. Un ulteriore ringraziamento va all'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici per averlo inserito in una delle sue collane, oltre che per le innumerevoli occasioni per apprendere che mi ha offerto fin dai remoti tempi (1980? 1981?) in cui ebbi occasione di ascoltare le lezioni di D.P. Walker sugli "spiriti" nel Rinascimento - e, nello stesso anno, quelle di Y. Belaval su Leibniz - nelle stanze della prima sede di via Calascione. Infine, dedico a mio padre, Sergio Piro, il libro, non senza un po' di affettuosa malizia per il fatto che si tratti di un libro così prossimo ai suoi temi e al tempo stesso così pieno di Aristotele, a lui così cordialmente invisibile.



## Capitolo 1

### I MODELLI FONDATIVI

#### 1.1. TRA PLATONE E ARISTOTELE: APPARENZA E INTERIORITÀ\*

Esiste una vasta e crescente letteratura sugli usi di *phantasia* nell'età antica e tardo-antica e sugli usi specifici di essa in ognuno dei grandi pensatori antichi. Se i primi studi sul tema - i quali tendevano ad essere in fondo una preistoria della "immaginazione creatrice" dei romantici - insistevano soprattutto su lineamenti evolutivi generali reali o supposti, oggi si tende per contro a rilevare la molteplicità di prospettive presenti nell'antichità non soltanto sul tema, ma addirittura sul senso da dare alla parola *phantasia*, nonché a rilevare la molteplicità dei livelli al quale la questione si poneva già nell'età antica<sup>1</sup>. Lo scopo di questo capitolo non sarà dunque di riassumere il tema nel suo insieme o di fornire nuove informazioni. Molto semplicemente, questo capitolo sostituisce le lunghe note che l'autore avrebbe dovuto continuamente allegare al testo per spiegare meglio quali autori o quali *topoi* classici fossero alle spalle dei dibattiti medievali e

---

\* In tutto il libro, si farà uso delle seguenti convenzioni per il rinvio note-bibliografia : (1) le sigle in corsivo indicano edizioni la cui menzione per esteso viene fatta nella sezione "Sigle" della bibliografia; (2) i nomi di autori riportati per esteso tutti in maiuscola - ad esempio "AURELIUS AUGUSTINUS" o "AVERROIS CORDUBENSIS" - indicano libri da cercare nella sezione "Fonti" secondo la posizione alfabetica data dal primo nome; (2) quando i nomi di battesimo sono per intero ma non sono tutti in maiuscola - per esempio, "Marsilius FICINUS" o "Juan Ludovicus VIVES" - i libri appartengono sempre alla sezione "Fonti", ma sono inseriti nell'ordine alfabetico secondo la prima lettera del cognome; (3) quando invece i nomi di battesimo sono menzionati solo per iniziali (per esempio "F. PIRO"), i libri vanno cercati nella sezione "Letteratura".

<sup>1</sup> Per lungo tempo, i testi di riferimento sono stati il fragile L. AMBROSI (1898) e il più corposo e riuscito ma non privo di errori W.J. BUNDY (1927). Negli ultimi venti-trent'anni la letteratura si è moltiplicata. Interessanti tentativi di ripercorrere tutta la vicenda antica sono G. RISPOLI (1984); G. WATSON (1988), ma anche la panoramica offerta da G. Camassa in FATTORI-BIANCHI (1988, pp. 23-56). Rinvio inoltre ai saggi sulla parte antica in L. FORMIGARI (1999).

rinascimentali. Di qui deriva la sua voluta brevità e selettività rispetto al materiale che gli storici del settore ci offrono. Ciò che si cercherà di riassumere è il processo in virtù del quale un problema che era originariamente epistemologico e ontologico, concernente lo statuto e l'affidabilità di ciò che ci appare (della *phantasia* in quanto correlato di *phainomai*), generò dottrine filosofiche volte alla ricognizione di un supposto mondo interiore, del ruolo che la facoltà fantastica (*phantastikón* o *dynamis phantastiké*) ha nella gerarchia delle facoltà, dei pregi o dei vizi e dei modi di controllo moralmente appropriati di questa facoltà.

E' inevitabile partire da Platone e da Aristotele. Riassumiamo dati abbastanza noti e poniamo (soprattutto per ciò che concerne il secondo) qualche problema di interpretazione. Platone definisce la *phantasia* in rapporto a *phainesthai* in *Theaetetus*, 152, b-c, all'interno di un chiarimento della posizione relativistica di Protagora: l'apparire implica l'apprensione da parte di qualcuno. In *Sophista*, 235, b - 236, c, l'intera discussione ontologica sulla natura delle apparenze (o parvenze) è introdotta da una distinzione fondamentale dell'arte di imitare (*techne eidolopoiiké*) in arte della rappresentazione corretta (*techne eikastiké*) e arte dell'apparenza-parvenza (*techne phantastiké*), distinzione che viene riguadagnata e ulteriormente articolata nelle parti conclusive del dialogo (*Sophista*, 264 b e *passim*). Infine *Sophista*, 264a offre un'aurorale distinzione tra *doxa* e *phantasia*, intendendo la prima come un'affermazione o negazione (un asserto, un giudizio) generato dal discorso dell'anima con se stessa, la seconda come una *doxa* stabilita sulla base di una sensazione (*aisthesis*), essendo l'apparire (*tò phainesthai*) appunto una mescolanza di *doxa* e *aisthesis* (264 b). Con l'eccezione di questi ultimi casi, il discorso di Platone non sembra svolgersi sul piano di una discussione sulle attività interiori dell'anima. Ciò che interessa Platone è il modo in cui i discorsi e le arti "imitative" umane possono essere portatori di vero o di falso, essendo semmai la sua visione dell'ascesa

dell'anima vincolata alla capacità di questa di risalire al vero e vedere le varie forme di "imitazione" per ciò che valgono. Di qui deriva il ricorso a categorie di stampo semiotico: *eidola*, *eikonai*, *phantasmata*, spesso con caratterizzazioni ambigue. I *phantasmata*, ad esempio, possono essere sì parvenze e illusioni, ma anche immagini che la *dianoia* invia al fegato per calmare l'anima (*Timaeus*, 71 c), tesi che è stata interpretata come un recupero della dottrina tradizionale dei sogni rivelatori. Più che definire tipi di stati psichici, tutti questi termini indicano dunque modi di manifestazione di cui si cerca di stabilire l'affidabilità.

Già però con la dottrina della *phantasia* come *doxa* connessa con la sensazione o generata dalla sensazione, si apre però un'altra strada, quella che verrà direttamente proseguita nel *Filebo*. Senza entrare nel merito se questo dialogo costituisca la "scoperta dell'immaginazione" o meno, esso dà luogo senza dubbio a una problematica nuova e che - come vedremo - è quella da cui Aristotele parte<sup>2</sup>. Dopo aver chiarito che l'anima è un "libro" nel quale un artigiano-scrivano trascrive continuamente i fatti e i sentimenti (*pathémata*) che vi si accompagnano, Platone introduce un secondo artigiano "pittore" (*Zoographós*). Quest'ultimo riceve dai sensi gli oggetti atti a formare le opinioni (*tà doxazómena*), porgendole allo scrivano, e al contempo forma le immagini (*eikónai*) che rappresentano i pensieri alla parte emotiva dell'anima (*Philebus*, 38 a - 39 b). Un tipico esempio di questa seconda funzione è dato dalle speranze (*elpídai*), le quali sono sia discorsi (*lógoi*), sia però immagini (*phantasmata*), perché uno gioisce di una speranza per il motivo che "si vede" ricoperto d'oro. Teniamo a mente questo caso - le speranze - perché, come vedremo, ricomparirà in Aristotele. A questo punto, scatta la

---

<sup>2</sup> Sul *phainesthai* e i concetti ad esso collegati in Platone e Aristotele, cfr. G. LYCOS (1964, pp. 496-514). Il mito dell'artigiano-pittore è stato sovente considerato come una vera e propria definizione dell'immaginazione, ma cfr. anche su questo punto i dubbi di G. Camassa, in FATTORI-BIANCHI (1988: pp. 26 e 28). Qui mi limiterò a rilevare come vi sia una continuità tra questi temi platonici e quelli dei primi usi aristotelici di *phantasia*.

conseguenza a cui Platone mira: essendo i piaceri dipendenti dalle immagini ed essendo queste ultime delle *doxai* implicite, si può ben dire che si danno piaceri “veri” e piaceri “falsi”, cioè - in quest’ultimo caso - piaceri basati su presupposti cognitivamente falsi (40c - d).

Due veloci considerazioni si impongono. Mai come in questo passo Platone sembra adeguarsi a quella lettura che ce ne propone la recente antropologia culturale, facendone un campione della nascente “cultura scritta” contro la cultura “orale” tradizionale<sup>3</sup>. La polarizzazione tra l’alto e il basso all’interno dell’anima si struttura sulla differenza tra la continuità discorsiva del pensiero - dovuta all’intervento di una memoria-scrivano- e quel tipo di sconvolgimento emotivo generato dalla rappresentazione evocativa di eventi e situazioni che Platone aveva già condannato nella sua critica della *mimesis* poetica e tragica. Tuttavia, proprio la forza della polarizzazione genera il bisogno di un intermediario o di un traduttore per instaurare almeno un confronto tra i due piani. Considerando ormai il linguaggio come destinato all’espressione dei pensieri, Platone giunge abbastanza naturalmente ad attribuire al codice della raffigurazione visuale questo secondo ruolo. Questo è ovviamente il punto di maggiore influenza sul successivo concetto di “immaginazione”. Nei secoli a venire si continuerà ad usare placidamente una terminologia tutta ispirata al codice della visione (*images, visiones, iconae, picturae...*) anche quando si parla della fantasia dei poeti. Ci vorranno la fenomenologia e il comportamentismo per rimettere in discussione le “immagini mentali”.

In secondo luogo, Platone sembra già delineare un rapporto per dir così “a cinghia di trasmissione” che sarà tipico delle dottrine dell’immaginazione come facoltà mediatrice: dalle sensazioni il pittore trae ciò che va offerto al pensiero (i *doxazómena*), dai pensieri forma le pitture che generano i desideri o gli stati emotivi. Ma come mai a un certo punto le

---

<sup>3</sup> Alludo qui alla nota analisi del pensiero platonico alla luce della contrapposizione scritto-orale di E.J. HAVELOCK (1963: tr.it. 1973).

*eikónai* diventano *phantasmata*, più specificamente fantasmi di situazioni piacevoli per noi? Sembrerebbe che il traduttore si trasformi qui in traditore. Ma Platone non introduce una simile eziologia, ma parla più in generale di quella dominante antropologica che è il pensare sempre e innanzi tutto al soddisfacimento futuro. Ciò che gli interessa mostrare è che gli stati di piacere o dolore hanno presupposti cognitivi *di un qualche tipo* e che li si può considerare dunque in analogia con i pensieri. La tipizzazione sensibile del pensiero (cioè la *techne eikastiké*, raffigurativo-simbolica) e la seduzione sofistica per mezzo di anticipazioni o illazioni che si conformano ai nostri desideri (*techne phantastiké*) mostrano la loro prossimità ma non vi è un discorso eziologico sul modo in cui la prima degeneri nella seconda.

A questo punto, in riferimento a questo specifico contesto, possiamo affrontare alcuni aspetti della discussione aristotelica su *phantasia*, un tema sul quale vi è stato negli ultimi decenni una ripresa di dibattito intensa e ancora in corso<sup>4</sup>. Aristotele sembra partire dai temi emersi nell'ultimo Platone. In *Rhetorica*, testo nel quale la parola *phantasia* ha un uso intenso, l'autore pensa evidentemente a episodi psichici nei quali "ci si vede" in una qualche stilizzata situazione piacevole o spiacevole: vincere una gara suscita in noi una "fantasia di superiorità" sugli altri (*Rhet.*, I 11, 1370b, 32-34); avere onore e buona fama fa sorgere la *phantasia* di avere le qualità dell'uomo serio (*Rhet.*, 1371a, 6-10), il desiderio di avere amici sorge dalla *phantasia* di essere ammirati (*Rhet.*, 1371a 17-22). Spesso immaginiamo - senza realizzarle - terribili vendette contro i nostri nemici, il che è una *phantasia* piacevole analoga a quelle dei sogni (*Rhet.*, II 1, 1378 b, 9-10). Questi diversi usi sono tutti legati alla definizione di *phantasia* che Aristotele dà nel corso di una discussione sui ricordi e le speranze. Perché questi

---

<sup>4</sup> Senza dimenticare la classica analisi dei singoli passi di J. FREUDENTHAL (1863), si può dire che i saggi ormai pionieristici di M. SCHOFIELD (1978), e M. C. NUSSBAUM (1978, pp. 221-269), sono stati all'origine dell'ampia irradiazione di un dibattito talora dai toni accesi. Mi limito per ora a segnalare il fascicolo di "Les Etudes Philosophiques" 1/1997, quasi commemorativo di un ventennio di discussioni.

atti del pensiero risultano piacevoli, se il provare piacere è un *pathos*?<sup>5</sup> La risposta è che colui che ricorda o spera ha sempre anche una *phantasia* dell'oggetto corrispondente e la *phantasia* è una “sensazione debole”, una *aisthesis asthenés* (*Rhet.* I, 11, 1370 a 27 - 1370 b, 1).

Questa definizione è stata spesso intesa come espressiva di una gnoseologia empirista. Ma Aristotele non sta cercando di spiegare come si formino le rappresentazioni, sta cercando di spiegare perché determinati atti del pensiero suscitino in noi risonanze emotive. E qui egli non trova altra possibile spiegazione se non che la dimensione sensitivo-sensibile, la *aisthesis* che è appunto un essere-affetti o un *pathos*, si prolunga e accompagna i nostri pensieri e le nostre scelte. Nell'economia di *Rhetorica*, questa tesi non sembra avere altro scopo se non quella di fornire un'analisi disincantata del modo in cui giungiamo a sentire qualcosa come piacevole o spiacevole. Ma è chiaro che ciò comporta l'instaurarsi di una nuova problematica intorno al modo in cui le cose ci “appaiono”. Da un lato, il senso dato a *phantasia* come processo interiore aiuta a scoprire che noi siamo “causa” (*aition*) del modo in cui ci appare il bene nei casi della vita, anche se resta problematico fino a che punto sia possibile esserne altresì “padroni” (*kyrioi*) ovvero governarlo<sup>6</sup>. Inoltre, bisognerà tracciare analogie e differenze tra

---

<sup>5</sup> Interpreto così il testo perché mi sembra evidente che Aristotele non tenga speranze o ricordi in conto di mere fantasie ma piuttosto di affermazioni accompagnate da fantasie. Ciò significa che le emozioni hanno in Aristotele una notevole complessità. Come spiega *De Anima*, III.3, 427 b 20-25, la *doxa* di cui siamo convinti provoca immediatamente emozioni, ma - si noti - nello stesso passo Aristotele afferma che la *phantasia* non accompagnata da *doxa* suscita uno specifico tipo di *pathos* che è quello di fronte a un dipinto e, altrove, Aristotele considera la *phantasia* come il tipo di premessa psicologica necessaria e sufficiente per il desiderio. Sulla teoria dei *pathe* in *Rhetorica*, l'analisi più fortemente cognitivista è quella di W.W. FORTENBAUGH (1970), mentre assai più cauto è il resoconto di S. GASTALDI (1990, pp. 36-38, 41-45).

<sup>6</sup> *Ethica Nicomachea*, III, 7, 1114 a 32-35. Questo passo ha suscitato molte discussioni proprio perché l'uso di *phantasia* per indicare l'apprensione del bene in una situazione data appare eterogeneo rispetto a quello di *phantasia* come episodio psichico rappresentativo. Generalmente lo si è ritenuto un uso anomalo del termine, mentre M.C. NUSSBAUM (1978, pp. 244-245); J.-L. LABARRIÈRE (1984); R. BODÉÜS (1990, pp. 21 sgg.), vi fanno riferimento per una determinazione più esatta

la *aisthesis* vera e propria - che, per Aristotele, è una fonte normalmente affidabile di informazioni - e quelle sue varianti inaffidabili o quei suoi prolungamenti e risonanze che prendono il nome di *phantasia*. E' chiaro che, in questo caso, non stiamo più parlando delle *phantasiai* di *Rhetorica*, cioè di episodi psichici che ripresentano o simulano situazioni di esperienza e ne condividono il *pathos*, ma di una classe ben più generale. Nondimeno, mi sembra che vi sia un filone di continuità tra i due livelli della questione, come cercherò di mostrare più avanti.

L'insieme degli usi linguistici di *phantasia* negli scritti psicologici aristotelici è abbastanza variegato da spingere alcuni studiosi a caratterizzare il termine in senso soltanto negativo, cioè come esperienza percettuale o coscienza di oggetti percettuali che non risponde ai canoni della sensazione veridica<sup>7</sup>. Andiamo infatti dall'errore irriflesso di valutazione (il sole "ci appare" piccolo), all'illusione sensoriale (attribuiamo una coda alle comete) al credere di vedere Corisco perché sta arrivando qualcuno che gli somiglia, fino alle allucinazioni e ai sogni. L'ipotesi generale che sembra guidare Aristotele è che tanto più ci si allontana dalla sensazione determinata, tanto più l'errore è possibile. Nel caso delle illusioni sensoriali e degli errori di valutazione, infatti, il candidato causale più probabile, almeno a partire da ciò che dice Aristotele, è il senso stesso o meglio le sue funzioni più elevate, quelle di coordinamento per mezzo della *koiné aisthesis* ("percezione comune" o "senso comune"). Quest'ultima infatti si rivela fallibile proprio nei casi di relazioni metriche o di configurazione. Dunque, in alcuni casi, si verifica che le apparenze sono determinate sì da una causa interna a colui che percepisce, ma questa causa non ha nulla

---

di ciò che l'Aristotele maturo intende per *phantasia* e il rapporto di essa con la problematica morale. Si noti però che il passo specifica che si è "causa" delle proprie *phantasiai*, dunque esso rinvia a un'eziologia interiore anche dell'apparire.

<sup>7</sup> Questa linea inaugurata da M. SCHOFIELD (1978), è stata proseguita soprattutto da D. MODRAK (1987). Altri studiosi sostengono che vi è una maggiore coerenza tematica nell'analisi aristotelica della *phantasia*, se non altro come stato ben demarcato da sensazione e pensiero razionale e capace di offrire spiegazioni di forme di intenzionalità e di conoscenza che non rientrano né nell'uno né nell'altro campo: cfr. D. FREDE (1988); V. CASTON (1997).

dell'artigiano raziomorfo di Platone, perché essa non è se non un'arazionale e inintenzionale tendenza al completamento della percezione che è propria del nostro sistema di coordinamento sensoriale<sup>8</sup>. Nel caso delle allucinazioni e dei sogni, invece, la causazione interna entra più prepotentemente in scena ma anche qui Aristotele la ritiene sostanzialmente inintenzionale, non governata da alcun "artigiano". Poiché l'organo sensorio (*aisthetikón*, ma in questa specifica funzione *phantastikón*) prosegue il proprio movimento anche dopo la ricezione delle specie sensibili, le tracce dei sensibili, invece di restare fisse nel sostrato corporeo, vengono replicate e generano innumerevoli flussi e gorgi di piccole unità di informazione: i *phantasmata*. Questo mondo interno di movimenti fluidi e magmatici è sempre presente in noi, ma è soltanto quando i "grandi fuochi" del pensiero discorsivo e della percezione comune sono spenti o offuscati, che esso emerge alla coscienza sensibile. Questa potente metaforizzazione dell'interiorità viene impiegata soprattutto nel *De insomnis* e nel *De divinatione in somniis*, al chiaro scopo di fornire un'interpretazione del tutto fisiologica del sogno, negandone la funzione divinatoria. Nondimeno, Aristotele si avvicina, proprio in questi casi, a ipotizzare una forma di concatenazione dei *phantasmata* intermedia tra la pura fisiologia e le leggi del pensiero razionale. Analizzando il caso dei malinconici, lo Stagirita attribuisce ad essi una grande capacità di passare da un'immagine a un'altra e osserva che essi lo fanno con successioni analoghe a quelle della poesia di Filelide, poesia che si fondava sull'assonanza verbale (*De divinatione in somniis*, 2, 464 a, 25 - 464 b, 6). Il tema della concatenazione non verrà ripreso, quello della malinconia - notoriamente - sì.

---

<sup>8</sup> Cfr. la ben nota analisi di *De Anima*, III.3 (428 b, 10- 429 a, 3) che si conclude con la classica definizione della *phantasia* come "moto derivato dall'attuarsi della sensazione". Il carattere completamente inintenzionale di queste *phantasiai* e la loro dipendenza dal senso stesso, è un argomento usato contro l'interpretazione "ermeneutica" di Nussbaum da parte di autori recenti, in particolare di R. LEFEBVRE (1997). Si potrebbe dire - mutuando la terminologia di G. KANISZA (1990) - che Aristotele veda in simili casi la *phantasia* più come l'effetto di un'integrazione di struttura della percezione che come un'integrazione di significato.



A questo punto, possiamo passare alla nostra domanda originaria e chiederci come faccia la parte intellettuale a cooperare con un simile mondo interno di *phantasmata*. Notoriamente, Aristotele postula che il discorso razionale è sempre accompagnato da *phantasmata*. Ciò però ha due significati. Da un lato, è l'immagine che si adegua al pensiero, per la semplice ragione che ciò che è meno organizzato nell'anima risente di ciò che lo è di più. D'altro lato, per Aristotele, il pensiero *fa uso* dei *phantasmata* a propri scopi: noi li usiamo così come un geometra fa uso delle figure geometriche, cioè astraiano dalle particolarità e li usiamo come rappresentanti di una classe di oggetti (*De memoria et reminiscentia*, I, 450 a, 1-10). Fin qui, sembra definirsi tra pensiero e immagine un rapporto circuitario di cui non seguiremo certo qui le varie premesse e difficoltà. Ciò che invece può interessarci è se si diano dei casi in cui il pensiero fa uso delle caratteristiche, per dir così, specificamente *materiali* dei *phantasmata* interni e abbia perciò senso il dire che da esso nascono “fantasie” o modi peculiari di vedere le cose e non, semplicemente, che esso si avvale di immagini per concepire il concetto.

I due casi più interessanti a questo proposito sono quelli della reminiscenza e della deliberazione, cioè di due attività rivolte rispettivamente al passato e al futuro. Sebbene entrambe siano processi razionali, esse hanno una struttura peculiare che le apparenta agli occhi di Aristotele: si tratta di forme di “ricerca” (*zethein*) e di “illazione” (*logismós*)<sup>9</sup>. La reminiscenza è una ricerca perché essa usa i fantasmi-ricordi come “pitture” per mezzo delle quali identificare e conoscere un oggetto reale, ancorché assente, ed avremo perciò bisogno di risalire al ricordo più verace o al ricordo più appropriato. Si tratta dunque di un'attività che sfrutta determinate potenzialità offerte dal “sostrato corporeo” - la continuità dell'esperienza, la presenza di

---

<sup>9</sup> *De memoria et reminiscentia*, 2, 453 a, 10-14. Rinvio ancora, per un'analisi interessante delle attività cognitive di tipo “sintetico” e “proiettivo” che Aristotele giustifica con la sua dottrina dei *phantasmata*, a D. FREDE (1988, pp. 283-292).

determinati abiti mentali - o alcuni artifici (quelli della mnemotecnica), ma il cui scopo è di arrivare a una conclusione effettivamente cognitivo-sensibile, cioè a una percezione dell'oggetto del ricordo quanto più è possibile prossima alla percezione diretta. Nondimeno, l'atto di ripercorrere a piacere le caratteristiche di un oggetto appreso - atto che risulta facile soprattutto a coloro che praticino le arti della memoria e si fabbrichino delle immagini mentali tipiche a tale scopo (*eidolopoiontes*) - è classificato da Aristotele come un chiaro esempio di *phantasia* (*De Anima*, III.3, 427 b 18-20).

Il caso della deliberazione è ancor più rilevante, perché Aristotele introduce qui i concetti di *phantasia logistiké* e *phantasia bouleutiké*. Già prima di introdurli, Aristotele aveva osservato che le scelte pratiche si spiegano con il fatto che l'anima trova in se sia *phantasmata* sia *noemata* (pensieri) che le permettono di calcolare il futuro come se lo vedesse, il che è chiaramente un caso della più generale capacità della parte intellettuale (*noetikón*) di servirsi dei *phantasmata* per individuare le "forme" o le connessioni logiche delle cose (*De Anima*, III 7, 431 b, 2-11). Più avanti, la *phantasia bouleutiké* è descritta come un processo nel quale, avendo la parte intellettuale già definito che cosa sia il "meglio" (*meizon*), i diversi *phantasmata* vengono commisurati tra loro e se ne determina uno solo come schema del desiderabile da perseguire (*De Anima*, III 11, 434 a, 6-11). Aristotele introduce però un elemento di complessità ulteriore, rilevando che soltanto chi ha questa fantasia, quella che deriva dal ragionamento, può avere anche una *doxa* corrispondente, cioè un autentico giudizio pratico. Nelle righe seguenti, alla *doxa* viene attribuito il ruolo di mediatore tra l'universale pratico e l'azione, ovvero di proposizione intermedia all'interno di un "sillogismo pratico" (*De Anima*, III 11, 434 a, 11-22). Di qui deriva la possibilità di interpretazioni notevolmente divergenti, a seconda che si veda la *phantasia bouleutiké* come un processo di cui è protagonista la facoltà fantastica, sia pure attivata a partire dall'intelletto, o invece un processo che deve necessariamente svolgersi sul piano

propriamente discorsivo della concatenazione delle proposizioni - così come suggerisce l'esito della *doxa* - e di cui la *phantasia* è soltanto un concomitante fenomeno coscienziale, una mera *apparitio* per dirla con Tommaso d'Aquino<sup>10</sup>. Vedremo oltre come le dispute medievali intorno alla così detta *virtus cogitativa* mediatrice tra immaginazione e intelletto siano fortemente determinate da questo passo aristotelico sulla *imaginatio deliberativa* e dalle possibili interpretazioni che esso rende dischiude.

Abbiamo insistito sui casi della reminiscenza e della deliberazione perché si tratta di forme di pensiero tipiche della cultura tradizionale che Aristotele riabilita pur consapevole dei loro limiti e delle loro imperfezioni. Pur introducendo uno schema di causazione interiore per spiegare come queste forme di pensiero siano possibili, il suo evidente scopo è di dare ai processi interiori da lui descritti una natura ambivalente - potremmo dire, come quella del *phainesthai*, dell'apparire -, sottolineando costantemente che si tratta di flussi e gorgi di tracce e residui emotivi, non dell'attività raziomorfa di un artigiano interno. Reminiscenza e deliberazione sono perciò tecniche che governano questi processi interiori, avvalendosi di abiti mentali o comportamentali spontanei o introducendone di artificiali, ma senza dubbio soltanto nei limiti nei quali il "sostrato corporeo" ce lo consente. Chi è troppo agitato emotivamente dal presente - come i malinconici - non ricorderà bene o non ricorderà per nulla.

---

<sup>10</sup> Questi passi di *De Anima*, III, 11 sembrano avere una stretta parentela con gli analoghi passi sulla *prohairesis* di *Eth. Nic.*, VI, 2, che giungono alla celebre definizione della scelta come "orektikòs nous" o "orexis dianoetiké", intelletto desiderante o desiderio ragionante. Si potrebbe dire che la *phantasia bouleutiké* è uno sviluppo della seconda definizione, quella centrata sul desiderio, così come propone C. NATALI (1988, p. 179): "vedere un particolare alla luce di un fine". Il problema è però se ciò vuol dire che un momento fantastico-emotivo, "etico-retorico", è sempre implicito nella decisione pratica effettuale - come sembrano giudicare, per differenti motivi, J.-L. LABARRIÈRE (1984), R.J. HANKINSON (1990, pp. 41-63) - o se invece sia più aderente la concezione intellettualistica per cui la "fantasia" è solo il configurarsi alla coscienza di ciò che il ragionamento ha determinato come buono. Un tentativo di mediazione tra le due linee è il recente M. CANTO-SPERBER (1997).

Resta ovviamente un punto oscuro in questa vicenda e cioè come mai l'accidentale mondo dei gorgi dei *phantasmata* possa avere la potenzialità intrinseca di aiutarci o addirittura sospingerci - l'intelletto è infatti "immobile", privo di funzioni motive autonome - a compiere operazioni così complesse come "vedere il futuro a partire dal presente" (*De Anima*, III 7, 431 b, 7-10). Possibile che si tratti di materiali del tutto non informati? A ciò si lega un'altra *vexata quaestio*, cioè quella dei casi in cui la *phantasia* sembra attuare una sorta di donazione di significato alle situazioni anche in assenza di qualunque "ricerca" innescata dal pensiero. Questo è il caso della *phantasia aisthété* che è propria degli animali non umani e degli umani irrazionali. Aristotele sostiene infatti che questo tipo di fantasia è indispensabile per la "preparazione" del desiderio (*orexis*), inteso qui nel senso di movente appropriato dei moti finalizzati. L'importanza biologica che egli dona alla fantasia è tale da attribuirgli agli animali in modo proporzionato alla loro capacità di articolare comportamenti finalizzati complessi<sup>11</sup>. Questo tipo di fantasia è inoltre classificato come uno dei possibili modi in cui si giunge alla seconda premessa del sillogismo pratico, ovvero in cui si rinviene il desiderabile in una situazione data: "la sensazione, la *phantasia* o l'intelletto dicono "questa è una bevanda" e subito uno beve" (*De motu anim.*, VI, 701 a, 7-10). Come spiegare tutto ciò?

Martha C. Nussbaum ha sostenuto che in simili contesti il termine *phantasia* va inteso nel senso di un "vedere...come..." che l'animale elabora nei confronti del reale o degli oggetti di esperienza. La fantasia aristotelica verrebbe così ad essere la "parte interpretante della sensazione" ovvero, si potrebbe aggiungere, un modo di donazione di senso chiaramente di

---

<sup>11</sup> Mi esprimo così per non tornare sulla *vexata quaestio* se tutti gli animali abbiano fantasia o l'abbiano solo i più complessi. Vi sono notoriamente due passi non facili da accordare: *De Anima*, III, 3, 428 a 10-12 (le api hanno la *phantasia*, i vermi no); *De Anima*, III, 11, 434 a, 4-5 (gli animali che si muovono in modo "indeterminato" hanno una fantasia, ma altrettanto "indeterminata").

natura emotiva e non razionale<sup>12</sup>. Il problema sollevato da Nussbaum è tutt'altro che peregrino. Come vedremo, tutta la discussione medievale sulla supposta *vis aestimativa* o *existimativa* che sarebbe propria degli animali sorge da un affine bisogno di risolvere i problemi posti dalla *phantasia aisthetiké* aristotelica, retrodatando agli animali e alla dimensione sensibile pre-logica una forma aurorale di intenzionalità - ovviamente concepita poi, in concreto, in modi diversissimi da quelli che suggerisce Nussbaum. Nondimeno, appare difficile fare combaciare la tesi di una funzione interpretante della fantasia con il quadro eziologico dei rapporti sensazione-fantasia tracciato da Aristotele. All'interno di questo quadro, la fantasia sensitiva appare sostanzialmente parassitaria dell'intenzionalità della sensazione, dunque come una sorta di allucinazione che è soltanto *funzionalmente* analoga a un pensiero pratico<sup>13</sup>. Per quanto ciò possa apparire una soluzione decisamente debole al problema dell'intelligenza animale, non si deve dimenticare che il trattatello sulla fantasia di *De Anima* si apre proprio con l'asciutta constatazione che "l'errare (*tò epatêsthai*) è la condizione più caratteristica (*oikeióteros*) degli animali, nella quale l'anima trascorre più a lungo tempo" (DA, III.3, 427 b, 1-3).

Mi sembra d'altronde che l'obiettivo delle pagine aristoteliche su fantasia e desiderio non riguardi tanto lo statuto della

---

<sup>12</sup> M. C. NUSSBAUM (1978), in particolare pp. 258-259 e 261 ove la *phantasia* è definita come "the animal's awareness of some object or state of affairs, which may well prove to be an object of desire". Analoga la tesi del già frequentemente ricordato Labarrière: "Phantasmer" ne serait pas seulement percevoir un objet, mais le percevoir comme une chose d'une certaine sorte, ce qui est bien, en opérant une transformation, ajouter quelque chose à la simple sensation-perception. C'est pourquoi il faut comprendre la *phantasia* comme une activité interpretative..." (J.-L. LABARRIERE, 1984: p. 21).

<sup>13</sup> Agli articoli ostili all'interpretazione Nussbaum già citati - in particolare D. MODRAK (1987) e R. LEFEBVRE (1997) - si può aggiungere in riferimento allo specifico problema della psicologia degli animali F. DUGRE' (1990). Ma sul problema della dottrina aristotelica dell'intelligenza animale vanno lette anche le pagine di R. SORABJI (1993: in particolare pp. 12-20, 30-40), secondo le quali Aristotele mira a evitare ogni prossimità tra *phantasia* animale ("contesto percettuale espanso") e pensiero.

fantasia, quanto piuttosto quello del desiderio. Come conciliare l'autonomia apparente dei moti finalizzati degli animali (in specie dei più "perfetti" e dotati di apparente lungimiranza) con lo statuto che la fisica aristotelica attribuisce al desiderio-tendenza: "motore a sua volta mosso" (*De motu anim.*, X, 703 a, 3-4)? E' per saldare questo scompenso dinamico - un moto senza un motore, un desiderio senza la presenza visibile di un "bene" che attragga - che Aristotele fa entrare in gioco la fantasia. Poiché infatti "la *phantasia* e la *noesis* hanno la potenza delle cose da loro rappresentate" (*De motu anim.*, 701 b, 19-20). Dunque, la psico-biologia della fantasia come preparazione del desiderio, più che specificare ulteriormente il concetto di fantasia, sembra soprattutto funzionale a giustificare l'apparente autonomia dell'animale facendo semplicemente leva sulla sua capacità naturale - in quanto organismo continuamente mosso al proprio interno dal *pneuma* che lo pervade - di ritenere e restituire in tempi e modi imprevedibili le modificazioni ricevute dall'esterno. All'interno di una simile logica, la *phantasia aisthetiké* è semmai il punto in cui emerge con più chiarezza la coincidenza tra la nostra capacità di rappresentare l'altro (l'oggetto di desiderio) e il lavoro dell'altro dentro noi stessi.

Si potrebbe allora dire, a guisa di conclusione, che, da *Rhetorica* fino a *De motu animalium*, Aristotele sembra impegnarsi a riaffermare una tesi abbastanza semplice: si danno sì processi "interni", ma nessuna generale capacità di auto-affezione, nessuna interiorità misteriosa (e, nel caso del corpo animato, nessun auto-movimento in senso stretto). Per ipotizzare un dialogo con il Platone del *Filebo*: il pensiero non ha a disposizione un artigiano che produca *eikónai*, ma riesce a fare uso dei flussi di *phantasmata*. Da questo punto di vista, Aristotele sembra riuscire a sfuggire alla polarizzazione che il discorso platonico sembra già tendere a generare - o l'iscrizione degli stati fantastici in un'economia manifestativa, come nel caso del sogno rivelatore, o un'incipiente colpevolizzazione di essi -, ma la sua soluzione lascia a sua volta aperte grandi

questioni, dal momento che essa non riesce a dar conto proprio dei casi in cui la *phantasia* non sembra risolvibile completamente né in un'illusione percettuale o in un'allucinazione, né in un uso da parte del pensiero delle tracce come segni rappresentativi a scopi di conoscenza. Da questo punto di vista, non tanto è l'immaginazione "produttiva" ciò che gli manca - posto che un simile concetto sia in se stesso chiaro - ma è piuttosto una giustificazione convincente del paradosso per cui la fantasia è sia una forma di *krinein*, cioè un modo in cui l'anima coglie e discrimina le cose, dunque a sua volta valutabile in termini di verità o falsità, sia un movimento (*kinesis*) dell'anima sensitivo-sensibile. La seconda definizione salvaguarda (su un piano gnoseologico più generale) il nesso *phantasia/pathos* stabilitosi in gioventù, ma appunto occulta il problema specifico costituito dal rapporto fantasia-emotività<sup>14</sup>. Si potrebbe dire che questa problematica latente trovi un suo luogo canonico di espressione nelle frequenti allusioni dei *Parva Naturalia* ai "malinconici". E' appena il caso di ricordare che su questo punto tornerà il fortunatissimo testo aristotelico o pseudo-aristotelico del *Problema XXX.1* con la sua ricca casistica delle virtù e debolezze del malinconico, a partire dalla straordinaria sagacia nel deliberare<sup>15</sup>. Qui tutto il tema è ripercorso nell'ottica medico-naturalistica della ricerca di cause corporee per le differenti capacità individuali e vi si instaura - o piuttosto vi si perfeziona - una rete di analogie tra elementi, umori e qualità dell'anima, che mostrerà grandissime e durevoli potenzialità mitopoietiche proprio perché sembra dare una possibile chiave per affrontare tematiche che i testi psicologici aristotelici lasciano tutte inscritte nella dimensione dell'accidentale, dell'"accade talvolta che".

---

<sup>14</sup> Rinvio ancora all'esempio caratteristico di *De Anima*, III, 3, 427 a 20-25: la *doxa* commuove perché ci dice il vero, mentre la fantasia - quando sappiamo che non dice il vero - non ci commuove se non analogamente a quanto non faccia un dipinto. Aristotele però non si sofferma qui a spiegare perché *anche* il dipinto possa commuovere.

<sup>15</sup> Rinvio al celebre R. KLIBANSKY - E. PANOFSKY - F. SAXL, (1964, tr.it. 1983: pp. 21-39 per il testo, la traduzione e il commento del *Problema XXX.1*).

In breve, i testi aristotelici offrono una direzione di marcia del discorso sulla fantasia e la facoltà fantastica, ma anche straordinarie ambivalenze interne che contribuiranno a fare la storia delle discussioni peripatetiche. Già nel *De phantasia et intellectu* di Teofrasto, del quale abbiamo solo una brevissima metafrasi da parte di Prisciano Lidio, sembra manifestarle accentuando simultaneamente sia i caratteri propriamente materiali e oggettuali degli *aisthetika eide* (in latino *species sensuales*), sia il carattere di attività (*energheia*) della fantasia che ne viene stimolata. La difficoltà implicita nella duplice natura dei *phantasmata* aristotelici - puramente fisiologici e corporei, ma coinvolti in attività cognitivo-funzionali - si accentua. Essa si manifesterà in modo sempre più pronunciato quanto più le discussioni tra peripatetici verteranno sull'innescò dell'atto intellettuale e sul suo soggetto, come avviene già con i commentatori tardo-antichi di Aristotele<sup>16</sup>.

## 1.2. IL PHANTASTIKÓN DA “VANA AFFEZIONE” A VEICOLO DELL'ILLUMINAZIONE MISTICA

Dopo Aristotele, e segnatamente con gli Stoici, il termine *phantasia* cessa di essere relativamente raro. Nondimeno, ciò sembra provvisoriamente diminuirne, non accrescerne, il processo di interiorizzazione. Senza entrare nel merito delle diverse scuole ellenistiche - che hanno dottrine diverse della *phantasia* - si potrebbe dire che riemerge il collegamento con il *phainesthai* e che la fantasia è la presentazione ambigua, forse

---

<sup>16</sup> La metafrasi prisciana del *De phantasia et intellectu* di Teofrasto fu tradotta da Ficino ed è contenuta nell'edizione di Basilea delle sue opere (M. FICINUS, 1576: II, p. 1825). Vi torneremo perché Prisciano acclude un passo di Giamblico di notevole rilievo per la cultura rinascimentale. Per le discussioni su *phantasia* e *phantasmata* nei commentatori antichi di Aristotele, rinvio soprattutto a A. ILLUMINATI, *Quasi una fantasia. Funzioni cognitive della fantasia nei commentatori di Aristotele*, in corso di stampa presso gli Annali dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Urbino. Sui commentatori di orientamento più spiccatamente neoplatonizzante, cfr. invece H.J. BLUMENTHAL (1977).



vera e forse no. Nel caso degli stoici, essa è sì intesa come sensazione o im-pressione (*typosis*), ma si presuppone che essa si presenti agli occhi dell'*hegemonikón* già in certo modo pre-interpretata dal corpo o dalle abitudini del percipiente<sup>17</sup>. Di qui il fatto che si cerchi di sottoporle a un vaglio sospettoso, prima di concedere loro l'assenso che le trasformerà da meri vissuti in affermazioni della parte razionale. Epitteto farà dialogare il soggetto morale con le sue *phantasiai* come un guardiano di fronte a un viandante estraneo, che chiede l'esibizione di credenziali<sup>18</sup>. Nondimeno, le credenziali sono possibili e infatti il criterio di verità non è se non la (rap-)presentazione cognitiva o evidente, la *phantasia kataleptiké*. La tesi si presta a facili obiezioni di circolarità, ma esprime la fiducia negli stoici in un cosmo in cui le cose sono fatte per sintonizzarsi e le informazioni per trasmettersi, ragion per cui l'apparenza - nonostante sia ormai chiara la sua dipendenza da un punto di vista - non è mai deformante in assoluto<sup>19</sup>.

Ci siamo fermati sugli stoici perché ad essi si deve una classificazione che resterà a lungo dominante. Essi distinguono la *phantasia*, che ha sempre un suo oggetto, il *phantastón*, dai processi puramente fisiologici del *phantastikón* il quale invece genera il *phantasma*, “vana affezione” (*pathos diakénon*) senza alcun oggetto. Si tratta di definizioni che avranno un'influenza notevole perché saranno ripresi dalla tradizione patristica, dallo

---

<sup>17</sup> Cfr. F. H. SANDBACH (1971): “The presentation, the *phantasia*, 'what appears' is at once an impression made through the senses and an interpretation of that impression” (p. 13). Un confronto con le posizioni epicuree sarebbe interessante ma rinvio ai testi già citati alla nota 1.

<sup>18</sup> Cfr. *Diatribai*, III. 12. 14-15, in EPICTETUS (1943..., III, p. 45). Ma passi analoghi sono in II, 18, 68, 6-7; II, 18, 23-24; II.18.27; III.8.4. Per una visione d'insieme delle posizioni stoiche sul tema, rinvio in particolare ai saggi di Camassa, Rispoli, Watson, citati alla nota 1.

<sup>19</sup> Tralascio qui la lunga discussione tra gli interpreti se la *phantasia kataleptiké* sia ritenuta criterio di verità da tutti gli stoici. Per un'interpretazione particolarmente forte del sostanziale ottimismo degli stoici sulla rivelatività delle apparenze, cfr. J.E. ANNAS (1992, p. 82): “Objects really do have all the properties we can perceive them to have: the tree is really a silver birch, not just a tree; the figures in the pictures really represent gods..”.

stesso Agostino a Nemesio a Giovanni Damasceno<sup>20</sup>. Negli stoici la rigida dualizzazione tra *phantasia* e *phantastikón* è probabilmente il contraltare di una dottrina della *phantasia* che dà già per scontata una pluralità di modi in cui può manifestarsi il *phantastón* - si pensi alla tendenza degli stoici a dare interpretazioni allegorizzanti e cognitivizzanti delle opere d'arte e dei miti - e, a partire dalla quale, dunque il caso di un pensiero che prende per veri i *phantasmata* costituisce il caso-limite di una perdita di contatto con il reale, quella dei folli e dei malinconici. Anche se questi ultimi casi hanno una certa affinità con le passioni generate dalla stoltezza morale, l'allontanamento dello stolto dalla realtà è dovuto a un giudizio (*dogma*), non un processo del *phantastikón*.

Questo disinteresse per ciò che fa il *phantastikón*, la facoltà fantastica, è comune anche alle correnti morali che si oppongono alla Stoa crisippea e per le quali il vizio morale non nasce da un giudizio errato ma dall'eccessiva turbolenza della "parte alogica dell'anima". Se infatti, per costoro, è senz'altro vero che le "false opinioni" sono spesso modi in cui si manifestano impulsi e passioni - come afferma con chiarezza Galeno - essi non hanno d'altronde alcun particolare bisogno di analizzare per quali vie ciò avvenga<sup>21</sup>. Dal punto di vista di una morale anti-cognitivistica, le passioni sono innanzitutto processi comportamentali riconoscibili dall'esterno - per questo motivo Galeno consiglia di non fidarsi di se stessi e di fornirsi di un terapeuta morale - e i processi intra-psichici che vi si accompagnano hanno uno scarsissimo interesse. Sulle false opinioni vigila la logica, sulle passioni la capacità di auto-dominio comportamentale. In breve, una volta venuta

---

<sup>20</sup> La distinzione risale a Crisippo (*SVF*, II, 54). La sua lunga fortuna è dovuta tra l'altro ai testi di Nemesius Emesanus, *De natura hominis*, I.6 (*PG*, 40, p. 634), Ioannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, II, 17 (*PG*, 94, p. 934). Vedremo oltre in specifico il caso di Agostino.

<sup>21</sup> *De cognoscendis curandisque animi morbis*, 3.5: "Poiché gli errori provengono da una falsa opinione, mentre le passioni da un impulso irrazionale, mi sembra opportuno che ci si liberi in primo luogo di queste ultime. E' probabile infatti che, proprio a causa di queste ci creiamo delle false opinioni". Uso qui la traduzione di Menghi-Vegetti in Claudius GALENUS (1984: p. 27).

meno la connessione specificamente aristotelica tra fantasia e deliberazione, cioè tra fantasia e azione, - e non essendosi d'altronde il concetto di “passione dell'animo” ancora arricchito in un modo tale da rendere necessaria una sua connessione con l'immaginazione - la *phantasia* e il *phantastikón* sembrano rivestire un interesse marginale per il filosofo morale. Nell'età tardo-antica, il *phantastikón* è soprattutto un oggetto della fisiologia medica. Per Galeno esso occupa il primo dei ventricoli cerebrali e svolge - in condizioni normali - le funzioni del “senso comune” aristotelico. Gli altri due ventricoli cerebrali (Galeno ne prevede solo tre) sono occupati da quella che si chiamerà nel Medioevo alternativamente la *ratio* o la *cogitatio* (*dianoetikón*) e dalla memoria (*mnemoneutikón*). Galeno classifica con cura i tipi di malattia mentale a seconda della facoltà cerebrale lesa: i deliri sono affezioni del *phantastikón* e possono essere di diversa natura anche se il più tipico esempio di lesione del *phantastikón* è - come al solito - il delirio “muto” del malinconico<sup>22</sup>.

Ovviamente a questo quadro di disinteresse per l'interiorità dell'anima vi sono delle eccezioni, la più importante delle quali è Plutarco.<sup>23</sup> Ma Plutarco è forse un aurorale esempio di estensione filosofica di quel cambiamento della configurazione semantica di *phantasia* che iniziava invece a farsi avanti nel campo della poetica e della teoria dell'arte in genere. Nella poetica, si inizia a usare *phantasia* per indicare un “pensiero generatore di parole” “(*ennoema ghenetikòn logou*), specificando che soltanto secondariamente questo termine è venuto ad indicare anche la visualizzazione emotivamente densa di una situazione irreali (pseudo-Longino); nella retorica, si classificano ancora come *phantasiai* o *visiones* le reazioni che

---

<sup>22</sup> *De symptomatum differentiis*, in Claudius GALENUS (1824, pp. 42-84). Sulla concezione esclusivamente patologica della melanconia che è tipica di Galeno e dell'età tardo antica, cfr. KLIBANSKY-PANOFSKI-SAXL (1964, tr.it. 1983: pp. 40-63)

<sup>23</sup> Plutarco riprende i topoi platonici sui sogni rivelatori e l'artigiano-pittore, ma usando sistematicamente *phantasia*, cosa che Platone non aveva fatto, e attribuendo così a questa facoltà il posto centrale nella gerarchia dell'anima. Cfr. W. BUNDY (1927, pp. 108-112); H.J. BLUMENTHAL (1975: pp. 123-151); G. RISPOLI (1984, pp. 53-57).

un pubblico ha a un discorso e dunque la capacità di vivere l'assente come presente, ma si caratterizza anche come *euphantasiotos* chi sia in grado di generarle (Quintiliano). Ancora in seguito, nel III. secolo, si poté contrapporre la *phantasia*, che raffigura cose mai verificatesi - come fa il romanziere - alla *mimesis* che riproduce situazioni del passato<sup>24</sup>. In breve, si definì un nuovo uso di *phantasia*, il quale rispecchiava l'autocoscienza di letterati capaci di pianificare e comporre metodicamente un testo capace di suscitare in altri quell'esperienza di "visione" emotivamente coinvolgente di qualcosa che in realtà non vi è che era all'origine delle discussioni su *phantasia*. Con una metonimia dall'effetto alla causa, si passò a definire come *phantasia* non qualcosa di pre-linguistico ma piuttosto un uso anomalo e difficile delle funzioni combinatorie dei sistemi di segni, finalizzato ad ottenere un'efficace, perspicua o vivida simulazione di situazioni anche molto lontane dall'esperienza comune. Questa trasformazione poneva problemi nuovi alla psicologia filosofica. Il primo nasce dall'asimmetria tra produttore e fruitore: come fa il secondo a sentire come proprio e condivisibile ciò di cui, in precedenza, non aveva alcuna esperienza? Si poteva interpretarlo come un segno dell'umana credulità e variabilità, ma anche come una prima imprevista capacità delle mediazioni simboliche di allargare in qualche modo il raggio dell'esperienza o addirittura come un segno delle potenzialità sopite all'interno dell'anima (con il tempo, questa tesi si applicherà anche all'autore, il quale scoprirà di "esprimersi" per mezzo delle sue opere). Questa seconda lettura ispirerà coloro che giustificheranno le pratiche rituali, i simboli religiosi, le altre forme di sapere misterico o magico, proprio come forme di

---

<sup>24</sup> I punti di riferimento usualmente indicati per questo passaggio sono (ps-) Longinus, *De sublimis*, XV; Quintilianus, *Institutio Oratoria*, VI,2, 29-32, nonché il capitolo I.19 de *La vita di Apollonio di Tiana* di Filostrato. La scoperta della progressiva differenziazione tra *phantasia* e *mimesis* nel campo delle arti tardo-antiche si deve inizialmente a Schweitzer (cfr. soprattutto B. SCHWEITZER, 1925) ma è discussa anche in W.J.BUNDY (1927, pp. 102-108), sia pure in modo abbastanza parentetico. Vedi per un'analisi più dettagliata G. RISPOLI (1984, pp. 47-53 e 58-63).

risveglio della parte sopita dell'anima, rovesciando così in senso positivo l'ipotesi che ciò che ne è colpito sia soprattutto il *phantastikón*. A questo punto - secondo aspetto - si poteva vedere la fantasia anche come la potenzialità di rendere "facoltativo" il rapporto con il mondo circostante, cioè di sospenderlo per un certo periodo. Il che era una potenzialità che finora era stata colta soltanto in riferimento alla *trance* degli oracoli e dei sacerdoti o alla contemplazione dei filosofi, due attività riservate a pochi. Per contro, ora si iniziò a poter viaggiare con la fantasia.

Il neoplatonismo fu la dottrina filosofica che comprese e sistematizzò queste novità. In Plotino, la coesistenza del vecchio significato e del nuovo rese necessaria la postulazione di due fantasie coesistenti nell'anima e alternativamente dominanti nella coscienza<sup>25</sup>. La fantasia inferiore è quella aristotelica. Il *phantazesthai* dell'anima inferiore nasce dalle affezioni del corpo e Plotino ammette - andando ben aldilà di Aristotele - che chi non abbia sviluppato l'anima superiore sia coattivamente determinato a seguire le *phantasiai*: il volgo agisce per costrizione<sup>26</sup>. Dunque, soltanto gli atti del *phantastikón* dell'anima superiore possono liberarci, dato il loro potere di cancellare dall'anima le immagini delle cose inferiori, di renderci "obliosi" di esse. Quanto all'attribuzione di un *phantastikón* all'anima superiore, si tratta anche qui di un debito nei confronti di Aristotele, dal momento che Plotino recepisce la tesi che la reminiscenza richiede una conservazione di *phantasmata* (*Enn.* IV, 3, 29, 20-35). Il che significa che, dal punto di vista di Plotino, l'artigiano-scrivano di Platone è anch'egli un pittore, nel senso che anch'egli *traduce* i pensieri in orme e tracce, li simbolizza. E questo è reso

---

<sup>25</sup> PLOTINUS, *Enneades*, IV, 3, 29-31. Uso qui l'edizione con testo greco a fronte curata da G. Faggin, (Milano, Rusconi 1992). Sulla tesi della doppia fantasia, cfr. H.J. BLUMENTHAL (1971: pp. 85-97). Ma la psicologia di Plotino è strettamente congiunta alla sua metafisica dell'immagine, per la quale rinvio quantomeno a J. TROUILLARD (1955, pp. 49 e sgg.); W. BEIERWALTES (1985; tr.it. 1991: pp. 75-115). Per la nozione di "orma", cfr. U. BONANATE (1985, pp. 18 sgg.).

<sup>26</sup> *Enneades*, VI.8, 3, 15-20. Sulla *phantasia* inferiore vedi anche *Enn.*, III, 6, 3-4.

necessario dal fatto che l'attività di pensiero non si esplica nell'anima individuale ma in quella parte di essa che “non è discesa” dall'Anima-ipostasi. Dunque, quando vi è contemplazione delle idee non vi è l'anima individuale, quando vi è l'anima individuale non vi è contemplazione. Perciò quella *ricerca* della contemplazione in cui consiste il percorso interiore dell'anima è di diritto un'attività fantastica e i suoi concetti sono simboli o tracce, come i *phantasmata* della mnemotecnica aristotelica (*Enn.*, IV 3, 30-31). Ci si potrebbe chiedere se queste tesi diano effettivamente luogo a una dottrina della *phantasia* o se piuttosto non vadano catalogate come un semplice modo di denominare per metafora un oggetto già noto, cioè la conoscenza discorsiva, dal punto di vista di una filosofia che ne proclama l'inadeguatezza. La forza interna del discorso plotiniano sta nel fatto che egli, per descrivere la conoscenza discorsiva, adopera un modello ancora una volta più aristotelico che platonico di “reminiscenza”: ogni tipo di conoscenza diviene “ricerca”, ogni ricerca si effettua per orme e tracce, ma la ricerca è tanto più vicina al suo esito quanto più è consapevole che l'orma o la traccia non è l'oggetto stesso. Perciò la sua definizione della conoscenza come attività fantastica si fonda su una comprensione senz'altro estensiva, ma coerente e significativa, del concetto di fantasia: la fantasia *non è un avere*, ma è un “disporsi” [*diakesthai* (*Enn.* IV, 4, 3, 5-10)]; la fantasia è una modificazione nel corso della quale siamo consapevoli di essere modificati [“phantasia...synesin epaktoû” (*Enn.*, IV, 4, 13, 14-15)]. Si potrebbe dire: l'attività fantastica è quella modalità di pensiero in cui avviene una fluidificazione della propria identità, nella quale cioè non è del tutto chiaro il “chi è” di colui che si modifica e che è consapevole del proprio modificarsi.

Si capisce bene perché su questa traccia si poté arrivare a concezioni dell'attività fantastica ancora più fortemente connesse con le tecniche dell'estasi. Questo richiese però la distruzione della barriera stabilita da Plotino tra i due *phantastikón*, quello alto che immagina senza emozioni e quello

basso che immagina solo in funzione o correlativamente a impulsi e desideri: intelligenza del simbolico e partecipazione emotiva dovevano essere infatti compresenti nel viaggio di uscita dal corpo. Il passo decisivo in questa direzione fu compiuto da Giamblico, del quale citerò innanzitutto alcuni passi da un breve testo riportato da Prisciano Lidio, nella traduzione che ne diede Ficino: “Phantasia omnibus animae viribus est adnata, omnesque figurat, atque effingit similitudines specierum et apparitiones visaque, seu impressiones virium aliarum transmittit in alias...Cum igitur phantasia secundum seipsam sit potentia assimilandi caetera ad seipsam, hinc merito caeteris potentias coaptatur ipsa praecedens et actionibus earum initia praebens. Nec passio est vel motus sed actio....neque suscipiendo forinsecus figuratur ut caera. Sed ab intimis atque secundum assimilatarum rationum productione ad phantasmatum iudicio suscitatur”<sup>27</sup>. Diventata così un “Proteo” o un “camaleonte”, come osserva giustamente il traduttore Ficino, la fantasia costituisce ora un esatto corrispondente spirituale di ciò che lo *pneuma* continuamente in moto nel corpo fisico è secondo Aristotele: un processo pan-circolatorio, variabile ma retto da una sua interna teleologia.

A questo punto, la questione della natura dell’immaginazione diviene direttamente una questione di pneumatologia, dando origine a una lunga tradizione di dottrine magiche e di tecniche dell’estasi. Con Giamblico, la *dynamis phantastiké* diviene la sede di un “veicolo” (*okhema*) etereo attaccato all’anima ma pervasivo del corpo. I riti e i misteri vengono ora valutati come

---

<sup>27</sup> Traggo da Marsilius FICINUS (1576: II, p. 1825). Ficino, oltre a questi passi tratti da Prisciano, tradurrà anche il *De mysteriis Aegyptiorum*, oltre che Plotino, Sinesio, il *De animae descensu et ascensu* di Porfirio, il *De sacrificiis et magia* di Proclo, rimettendo a disposizione dei filosofi rinascimentali una parte imponente della dottrina neoplatonico-antica sul *phantastikón pneuma*. Sull’evoluzione del concetto di *pneuma*, cfr. G. VERBEKE, (1945). Per il legame tra il neoplatonismo di Giamblico e Sinesio e la cultura rinascimentale, cfr. D.P. WALKER (1958b), nonché R. KLEIN (1970; tr.it. 1975: pp. 45-74, ma anche 5-44 e passim), mentre per la persistenza e la continuità della pneumatologia neoplatonica fino ai poeti del ‘200, rinvio invece a G. AGAMBEN (1977, pp. 105-129).

tecniche per “illuminare” il veicolo e distaccarlo dal legame con il corpo. Giamblico scarta (o ammette con pure funzioni catartiche) i riti osceni o cruenti, mentre prescrive tecniche appropriate a raggiungere “l’illuminazione divina del veicolo etereo e luminoso attaccato all’anima in virtù della quale divine *phantasiai* escono dalla potenza immaginativa...”<sup>28</sup>. La dottrina del “veicolo” dell’anima - che presto avrà altri nomi: corpo luminoso, corpo sottile, corpo astrale - attraversa il neoplatonismo, seppure con accenti diversi, senz’altro più cauti in Porfirio, sincretistici in Proclo. Sinesio, nel *De insomniis* - testo sicuramente rivolto alla difesa dell’onirocritica pagana, nonostante la carica di vescovo poi assunta dal suo autore - fornisce altre definizioni del *phantastikón* e del *phantastikón pneuma* che influenzeranno Ficino e Bruno: la facoltà fantastica è il “senso dei sensi” (*aisthesis aistheseos*) ovvero il “comunissimo senso” (*koinotaton aistherion*), per mezzo del quale sono concepite tutte le visioni e le immagini. Questo spirito è normalmente degradato - come aveva visto Aristotele, è presente anche negli animali - ma è lo “specchio dell’anima” e il “veicolo proprio” dell’anima. Se l’anima si purifica, lo “specchio” la farà partecipe del mondo superiore. Il sogno diviene così un episodio rivelativo che va accuratamente preparato e, successivamente, analizzato: è uno spazio di libertà che nemmeno il peggiore dei tiranni può sottrarci<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> *De mysteriis Aegyptiorum*, III. 14, 132 11-15. Traduco seguendo JAMBLICUS (1966, p. 117). Il “veicolo luminoso” di Giamblico sarà interpretato in Porfirio e in Sinesio come un veicolo intermediario, del quale l’anima non ha più bisogno quando giunge alla contemplazione. Per contro, Proclo distinguerà due spiriti, il “corpo luminoso” e quello “pneumatico”, affermando che il primo non si estingue con la morte ma resta legato all’anima razionale fino al completo perfezionamento di quest’ultima. La dottrina neoplatonica del corpo luminoso (poi più celebre come “corpo astrale”) fu riscoperta da Dodds (E.R. DODDS, 1933, pp. 313-321). Sulla sua evoluzione in Proclo e in Simplicio, cfr. anche J. TROUILLARD (1957); I. HADOT (1978, pp. 100-110, 181-187).

<sup>29</sup> *De insomniis/Perì enuption* (PG, 66, col. 1282-1319). Sinesio fu ordinato vescovo dall’imperatore intorno al 410 d.C., carica a quell’epoca di prevalente natura politica. Il testo è con ogni probabilità precedente a quella data. Sull’influenza di Sinesio sui rinascimentali e soprattutto sul Bruno del *De imaginum compositione*, cfr. ancora R. KLEIN (1970; tr. it. 1975: pp. 59-75).



Si tratta di *topoi* che non scompariranno mai del tutto dalle culture che si affacciano sul Mediterraneo e che riemergeranno nell'Occidente cristiano anche prima della riscoperta rinascimentale del neoplatonismo antico. Dappertutto, l'elemento di maggiore rilevanza strutturale sta nel parallelo "prendere corpo" dell'esperienza del fantasticare (come veicolo, come corpo astrale e così via) e dell'immagine fantastica, ora concepita come soglia di una spazialità parallela che è appunto quella verso cui lo spirito fantastico si muove. Nel mondo islamico, questi stilemi saranno ripresi della tradizione mistica, in particolare iraniana, la quale concepisce l'illuminazione come apertura al "mondo immaginale" - per usare la terminologia di Henry Corbin -, concezione che avrà influssi sulla filosofia di Ibn Sina/Avicenna<sup>30</sup>. Ma già prima di Avicenna, il *De spiritu et animae differentiis* del medico-filosofo ebreo Costa ben Luca aveva reintrodotta in Occidente il concetto di *spiritus phantasticus*. Partendo infatti dall'idea che il *pneuma* corporeo aristotelico, mescolanza di aria e fuoco (*spiritus igneus* nei Latini), fosse suscettibile di divenire il veicolo dell'anima razionale, si poteva tentare di spiegare la misteriosa comunicazione dell'anima incorporea con il corpo e, in particolare, con le tre facoltà cerebrali di Galeno<sup>31</sup>. Su questa strada si mossero nel XII. secolo Ugo da San Vittore e lo pseudo-Agostino del *De spiritu et anima* (presumibilmente, Alchero di Chiaravalle). Rispetto all'ortodossa dottrina agostiniana dello *spiritus*, che incontreremo di qui a poco, la differenza non era soltanto nella contaminazione con il linguaggio medico, che offriva la possibilità di fare dello *spiritus* un soggetto dotato di una propria fisicità, ma anche - come avviene soprattutto in Alchero - nella valorizzazione della dimensione fantastica come mezzo attraverso il quale l'anima dirige le capacità vitali del corpo e le fa sue. Per Alchero, anima e corpo non possono unirsi direttamente, ma si uniscono alle

---

<sup>30</sup> Rinvio quantomeno a H. CORBIN (1990; tr.it. 1992: pp.103-145).

<sup>31</sup> Su Costa ben Luca (Qustâ ben Lûqâ, 864-923) e il suo *De animae et spiritus discrimine*, cfr. soprattutto L.THORNDIKE (1923: I, pp. 652-661, ma anche R.E. HARVEY (1975: pp. 37-39).

estremità ovvero “in phantastico animae, quae corpus non est, sed simile corpori; et sensualitate carnis, quae fere spiritum est, quia sine anima fieri non potest”.<sup>32</sup> Certamente, l’allusione alla peccaminosa sensualità e alla possibilità che la fantasia introduca nell’anima gli impulsi del corpo sono tipiche dell’agostinismo. Ma, per contro, lo *spiritus phantasticus* viene visto come il medio attraverso il quale l’anima “ubique quasi diffunditur, movetur, erigitur, et fluctuare videtur, non a se egrediens, sed in semetipsa tamquam in magno percurrens spatio pervagatur... Habet siquidem in se quasi quandam latitudinem, longitudinem, et altitudinem” (p. 787). Il viaggio dell’anima neoplatonico è diventato agostinianamente un viaggio nell’anima, ma è l’anima stessa - mediante lo *spiritus* - a dilatarsi a spazialità parallela nella quale si può incontrare un’immagine rivelatrice o comunicante. Pur mettendo in guarda contro le possibilità di auto-inganno che la *visio* porta con se, Alchero analizza le condizioni di possibilità dell’esperienza rivelativa ancora una volta a partire dal sogno: “Ego autem multo amplius admiror et vehementius stupeo, quanta celeritate et facilitate in se anima fabricet imagines corporum....Quaecumque tamen illa natura visorum est, procul dubio corpus non est.” (Ibidem, p. 798).

### 1.3. L’*IMAGINATIO* CONCUPISCENTE E LA *RATIO* FALLIBILE.

Per contro, era stato proprio l’Agostino storico a comprendere la pericolosità teologica delle enfatiche dottrine neoplatoniche del *phantastikón* e a rispondervi con la costruzione di una ben diversa dottrina dell’*imaginatio*. Che la posizione di Agostino su

---

<sup>32</sup> Cfr. Hugo a Sancto Victore, *De Unione Corporis et Spiritus*, (PL, 177, pp. 285-294); Augustinus (=Alcherus Claravallensis?), *De spiritu et anima* (PL, 40, pp. 779-832). Lo studio più completo sulla semantica di *spiritus* nel XII. secolo è M. D. CHENU (1957). Ma di Ugo di San Vittore e di Alchero si discute anche nei saggi già richiamati di R. Klein e G. Agamben. Infine, per maggiori dettagli sul contesto e l’evoluzione della dottrina, rinvio ai saggi di J. Hamesse in FATTORI-BIANCHI (1984, pp. 157-190), nonché in FATTORI-BIANCHI (1988: pp. 175-171 in particolare).

questo punto maturi a partire da un'esigenza reattiva, lo mostra il carteggio con Nebridio del 388-389 che aprono le sue riflessioni sul tema. Le lettere di Nebridio sono una vera e propria antologia delle posizioni del neoplatonismo post-plotiniano. Nella prima, Nebridio parte dalla tesi plotiniana sulla dipendenza della reminiscenza dalla fantasia e si chiede per quale via possa la fantasia giungere agli intelligibili, ipotizzando che il "phantasticus animus... a se habere omnes imagines" e dunque si dia un mondo di immaginabili (oggi si direbbe: simboli, archetipi...) intermedio tra il mondo reale e quello delle idee<sup>33</sup>. La risposta agostiniana è netta: alcuni - Plotino, come sappiamo - "calumniantur" la nobilissima tesi socratica della reminiscenza, ma è invece evidente che delle cose intellettuali abbiamo reminiscenza senza alcuna mediazione immaginativa. Quanto alla cognitività dei processi immaginativi, Agostino risponde con sarcasmo che allora si avrebbe più conoscenza dormendo che restando svegli e che sarebbe meglio essere matti anziché savi. Fin qui la *pars destruens*. A questo punto, però, si innesca un'ampia discussione agostiniana sulla natura delle *phantasiai*, classificate in tre gruppi: i ricordi o le immagini di oggetti reali (secondo la distinzione stoica *phantasia/phantastón*), le libere creazioni dei poeti e dei retori (ma anche degli "eretici"): Enea, il Flegetonte e così via; infine, le *imagines* che derivano da processi inventivi, cioè da quei processi in cui creiamo configurazioni con numeri, figure geometriche, ritmi e così via. L'inserimento di questo terzo gruppo è di grande interesse, perché mostra una già ampia generalizzazione dell'uso del termine in senso inventivo e combinatorio. Agostino spiega i due ultimi gruppi in termini unitari. Vi è una "vis minuendi et augendi animae insita" la quale opera sul materiale dell'esperienza ricombinandolo, ma - si badi - sempre nei limiti di un aumento o diminuzione quantitativa, producendo cioè variazioni infinite dell'esperienza

---

<sup>33</sup> AURELIUS AUGUSTINUS (1969...: vol. XXI/1, lettera 6 pp. 24-26). Il carattere reattivo della posizione di Agostino è talora sfuggito agli interpreti che, con Ambrosi in particolare, hanno visto nelle sue tesi la scoperta geniale di un nuovo aspetto dell'interiorità.

già data, ma mai un'esperienza nuova. Un bambino che abbia visto un vaso colmo d'acqua può immaginare il mare, ma non potrà mai immaginare un dato sapore o un odore partendo da altri<sup>34</sup>. Pertanto, anche l'interessante tesi che l'immaginazione non sia tanto rappresentazione di oggetti ma costruzione e variazione di rapporti (o faccia la prima cosa per mezzo della seconda), resta nei limiti di una delimitazione critica delle possibilità offerte a questa *vis* dell'anima. Nebridio risponderà (prevedibilmente) con l'esempio dei sogni rivelatori e ciò costringerà Agostino, che deve ammettere la possibile influenza di angeli o demoni sui sogni, a postulare una particolare influenzabilità di questa *vis* da parte di spiriti aerei o eterei, tema che sarà svolto con più perizia nel libro conclusivo del *De Genesi ad litteram*.

Tutti questi temi ricompariranno negli scritti teologicamente più impegnativi di Agostino, riattraversati però alla luce di una situazione paradigmatica mediante la quale Agostino recupera e illustra la distinzione stoica tra *phantasia* e *phantasma*. Quando mi si parla di una città già nota (per esempio Cartagine), il ricordo che ciò suscita in me è appunto una *phantasia*, mentre quando mi si parla di una città ignota (per esempio, Alessandria) il mio spirito tenderà a colmare questa casella vuota producendo un simulacro di comprensione dell'oggetto: "Alexandriam cum eloqui volo, quam numquam vidi, praesto est apud me phantasma eius"<sup>35</sup>. Tanto è vero che, visitando Alessandria o parlandone con chi la conosce, potrò scoprire differenze tra la mia rappresentazione e la realtà e affermare che Alessandria è diversa da come me l'ero immaginata. L'atto con cui il *phantastikón* satura la casella vuota, riempie di significato ciò che in realtà non lo ha, è pensato, con il consueto realismo post-platonico a proposito degli oggetti psichici, come la produzione di una "imago, quasi pictura" che formerebbe ora il significato inteso della parola. Agostino, deplorato in ciò dal

---

<sup>34</sup> AURELIUS AUGUSTINUS (1969..., ibidem, lettera 7, pp. 30-34 in particolare).

<sup>35</sup> *De Trinitate*, VIII, 6 (PL) o VIII, 9 (CC): i paragrafi sono numerati diversamente a seconda delle raccolte. L'edizione da me consultata è AURELIUS AGOSTINUS, (1969...: vol. IV, pp. 344-346).

Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche*, continua ad identificare il significato delle espressioni con piccoli quadri mentali somiglianti di più o di meno agli oggetti di riferimento. Ma questa concezione consente di inserire, all'interno di un già consolidato sistema di identificazioni tra l'immaginare e l'avere un'immagine di fronte agli occhi della mente, una tesi relativamente innovativa sulla natura dell'immaginazione: l'immaginare nasce dalla propensione a formare una trama continua e coerente dell'esperienza, saturando gli innumerevoli buchi e dislivelli che essa presenta, facendone un discorso continuo anche laddove ciò non è vero.

Questa declinazione del tema permette senz'altro una critica moralizzante dell'immaginazione, o, per essere più precisi, permette di rubricare sotto la voce "immaginazione" di tutti gli atteggiamenti verso il mondo sospetti (dal punto di vista di un teologo cristiano) di essere forme di auto-illusione e di auto-nascondimento: poiché, anche quando non ci conosciamo mediante la fede, noi non possiamo mai dismettere l'impulso a *se cogitare*, a pensare noi stessi, il nostro pensiero andrà vagando da una *phantastica imaginatio* ad un'altra. L'immaginazione diviene così lo strumento dell'alienazione di se in oggetti che sono a loro volta semplicemente immaginati, non conosciuti: "images eorum convolvit et rapit factas de semetipsa in semetipsa. Dat enim eis formandis quiddam substantiae suae..." (*De Trin.*, X, 5, 7: p. 406)<sup>36</sup>. La colpevolizzazione morale è qui logicamente necessaria: ogni illusione sulle cose è anche un'illusione su se stessi, ogni rappresentazione è anche un'autorappresentazione. L'immaginare nasce da un'assenza (di sapere, di certezza) e organizza il permanere nell'assenza. Agostino introduce così una linea di declinazione morale del tema dell'immaginazione che avrà una lunghissima carriera in Occidente, con Pascal per esempio, ma ancora la concezione dell'immaginazione come atto intenzionale che annulla il suo oggetto ne risente. I presupposti

---

<sup>36</sup> *De Trinitate*, X, 5 (PL) o X, 7 (CC). Cito secondo AURELIUS AUGUSTINUS (1969...: IV, p. 406).

impliciti di questa linea di lettura del tema sono facilmente comprensibili se confrontiamo questa soluzione con quelle alternative del neoplatonismo: la conoscenza del vero Sè è posta come accessibile - dunque il Sé è *il* dato inaggirabile, esiste realmente come strato ontologico ultimo ed è fondamentalmente di natura impulsuale - ma al prezzo di un denudamento interiore, perché appunto il Sé è il finito o, potremmo dire, è un desiderio che non può essere soddisfatto. Nel caso di Agostino, la fede dà una *non simulata praesentia* di noi a noi stessi proprio perché ci pone nella nostra qualità di entità in rapporto con un oggetto irrapresentabile di desiderio - il Dio cristiano - che proprio perciò è l'unico assolutamente presente. Di qui deriva la condanna di tutte le pratiche che tendono a considerare l'esperienza fantastica come una teofania o come una rivelazione mediata da simboli: la loro "magia" appare ora tutta inscritta in un bisogno di auto-soddisfazione e di auto-illusione e che perciò, ben lungi dal dar luogo a rivelazioni estatiche, conduce soltanto a un auto-annullamento volontario.

Paradossalmente, però, proprio una simile declinazione del tema dell'immaginazione non può che sancirne anche l'inevitabilità. Come potrei a questo punto liberarmi del tutto dalla tendenza a riempire il vuoto che si dà tra l'intenzione significativa assoluta di cui sono portatore e ciò che è effettivamente dato? Non è un caso che Agostino ritrovi questo problema sul terreno dell'interpretazione del testo sacro, cioè del passaggio dalla *littera* allo *spiritus* di esso. Il libro XII del *De Genesi ad litteram*, riprende il paradigma del confronto Alessandria-Cartagine a partire da tre modi di comprensione di un messaggio: con la *visio per oculos* non vedrò che le lettere, con la *visio ab intellectu* comprenderò il significato, ma vi è necessariamente una visione intermedia, propria della comprensione ambigua e che coglie l'assente a partire ciò che è prossimo, cioè mediante *similitudines*<sup>37</sup>. Questa *visio* si chiama *spiritalis*, perché è attuata da uno *spiritus* presente in noi e al

---

<sup>37</sup> *De Genesi ad litteram*, XII, 6 (PL) o XII, 15 (CSEL). Cito secondo AURELIUS AUGUSTINUS (1969...: vol. IX/2, pp. 646-648).

quale Agostino attribuisce un ampio gruppo di attività, che enumererò per comodità: (1) la rappresentazione (“corporalium rerum formantur similitudines”), (2) la ritenzione del passato; (3) l’aristotelica reminiscenza intenzionale; (4) l’anticipazione del significato, secondo il paradigma Alessandria-Cartagine; (5) la libera invenzione (“similitudines non ita ut sunt illa, sed ut occurrunt”); (6) la presentazione inintenzionale di immagini di cose assenti (“nobis variae formae corporalium similitudinum versantur”); (7) la progettazione di un’azione (“ea ipsa disponimus quae in illa actione futura sunt”); (8) la simulazione interiore di un discorso o di un’azione; (9) il sogno determinato da mere cause fisiologiche; (10) l’effettivo sogno rivelatore, nel caso che il nostro *spiritus* sia modificato da altri spiriti esterni<sup>38</sup>.

Si tratta di un evidente analogo del *pneuma phantastikós* neoplatonico. Tanto è vero che Agostino suggerirà che sopravviva insieme all’anima e sia il tramite delle pene infernali nei malvagi - tesi diffusa tra i neoplatonici - e dovrà ritrattare questa implicita negazione della realtà fisica dell’inferno. Agostino però non si intrattiene su questo *spiritus* allo scopo di definire pratiche propedeutiche per il sogno rivelatore o per la visione estatica. Anzi, il suo approccio è funzionale allo scopo contrario di delimitare fortemente il caso delle autentiche *comparitiones* e attribuirne la causa all’azione di “spiriti eterei”, angelici o diabolici a seconda dei casi. L’ampiezza di funzioni che egli attribuisce allo *spiritus* si deve piuttosto alla sua coscienza che non sempre possiamo essere guidati da un’efficace guida da parte della *visio ab intellectu*. Il tema di un uso regolato della *visio spiritalis* sarà implicito nelle sue opere esegetiche sul testo sacro e sui suoi “tropi”, nella sua dottrina della retorica sacra, nella sua relazione complessa con l’allegoresi - della quale critica gli eccessi, ma alla quale, come vedremo, non rinuncia -, tutti temi che in cui egli invita alla cautela e all’attinenza ai fatti e alle verità di fede, ma in cui è evidente il problema di come si possa saldare il *gap* tra *littera* e *spiritus* senza cadere in ermeneutiche

---

<sup>38</sup> *De Genesi ad litteram*, XII, 23 (PL) o XII, 49 (CSEL): AURELIUS AUGUSTINUS (1969..., vol. IX/2, p. 692-694).

visionarie o in interpretazioni allegoriche sfrenate. Vedremo oltre quale nome abbia il controllore di queste procedure. Da questo punto di vista, si può dire che la sua concezione attiva e combinatoria dell'immaginazione risulta coerente non soltanto con la sua critica del neoplatonismo pagano, ma anche con un dato tipo di "epistemologia teologica", se mi è lecita quest'espressione: quella cioè che trova la rivelazione nella pratica dell'interpretazione di un dato Libro, non invece in *visiones* o *phantasiai* dalla forte carica di coinvolgimento emotivo. In qualche misura, il suo comando implicito è di immaginare senza credere nell'immagine. Nell'età moderna, l'ideale di un'immaginazione conforme a regole, atta a costruire variazioni secondo schemi coerenti, trapasserà dalle arti scritturali alle metodologie del sapere rinascimentali e di qui arriverà alla matematica seicentesca. Tuttavia, questo pur fortunato trapasso reincontrerà sempre lo stesso problema, quello dei casi nei quali l'invenzione avviene o sembra avvenire attraverso salti e discontinuità logiche per le quali continuiamo ad operare una metaforica della visione o dell'intuizione. Forse la dottrina dello *spiritus phantasticus* del neoplatonizzante *De spiritu et anima* pseudo-agostiniano non serve tanto a giustificare o spiegare fenomeni di transfert psichico o di viaggi fuori dal corpo, ma piuttosto per inserire nel contesto dell'agostinismo quell'attitudine all'invenzione dialettica e retorico-figurale che aveva già allora il nome, poi tanto fortunato, di *ingenium*<sup>39</sup>.

Abbiamo insistito su queste due polarità del discorso agostiniano - quella teologico-morale e quella "epistemologica" -

---

<sup>39</sup> "Ingenium est vis ea animae, sive intentio, qua anima se extendit et exercet ad incognitorum cognitionem. Ingenium siquidem exquirat incognita, ratio discernit inventa, memoria recondit iudicata, et offert ahuc iudicanda. Sic fit ascensus ab inferioribus ad superiora, et ima a summis dependent. Intellectus namque quaedam imago et similitudo intelligentiae est, ratio intellectus, rationis phantasticum spiritum, cui etiam supremum corporis corpus, id est, ignis quadam similitudine jungitur, et igni aer, et aeri aqua, et adhuc terra.." (PL, 40, p. 787). Si noti che la posizione rispetto alla *ratio* ci permette di inferire che, in queste due serie, *ingenium* e *phantasticus spiritus* denominano la stessa cosa, indicata prima come attività e poi come facoltà.



perché la loro compresenza ci mostra che, nonostante l'apparenza contraria, ancora in questo periodo il tema delle funzioni del *phantastikón* non serve tanto a definire un'antropologia o una dottrina della soggettività, quanto piuttosto a stabilire una metodica delle pratiche di salvezza e di coglimento del divino. Certamente, l'interiorità ha ora una dimensione nuova - la si ritiene pervasa da uno *spiritus* attivo e dotato di una propria tendenzialità -, ma ciò deriva dal fatto che si è modificata, per dir così, la concezione della "visione" e dell'apparire. Il singolo episodio di visione viene ora considerato come lo sbocco di un percorso che lo ha prefigurato a partire da tracce ambigue o di per se insignificanti. A partire da questa concezione - di cui è inutile ricordare ancora la parentela con i processi di trasformazione delle forme di comunicazione -, la scelta è se concepire poi l'esito del percorso in chiave teofanica (l'estasi in Giamblico, il sogno in Sinesio) o se invece stabilire l'auto-contraddittorietà di quest'ultima tesi e puntare invece sulla messa a nudo della mancanza in quanto mancanza, sancendo cioè che il divino si manifesta come irrappresentabile, e che il viaggio non va fatto *con* l'anima ma *nell'anima*. Il conflitto tra queste concezioni della salvezza decise però del destino del concetto di immaginazione, perché la vittoria dell'agostinismo nell'Occidente cristiano significò anche la vittoria della concezione dell'immaginazione come rappresentazione (*in absentia*) e non come tecnica di visione. Nella cultura islamica, il riferimento all'esperienza profetica - significativa in specie per Avicenna - imponeva di coordinare maggiormente la visione intellettuale e l'espressione di essa per mezzo di simboli e immagini e di concepire perciò l'immaginazione come il tramite centrale della comunicazione con il trascendente. Analogamente, la filosofia ebraica dovette conciliare un divieto rigoroso di rappresentazione del divino - che comportava un senso prevalentemente negativo di "immaginazione" - con la giustificazione della profezia, in particolare nel caso di Maimonide<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> Sulle ambivalenze di Maimonide a proposito dell'"immaginazione", rinvio al saggio

Non possiamo chiudere questo capitolo senza interrogarci sul possibile veicolo di controllo sullo *spiritus*. Si tratterà evidentemente della ragione, ma in Agostino di *rationes* ve ne sono due, vale a dire la *ratio sapientiae* e la *ratio scientiae*. La prima appartiene alla parte “alta” dell’anima, cioè alla trinità memoria-ragione-volontà, e dunque coglie il vero nella sua presenza. La seconda invece funge da cinghia di trasmissione tra la parte alta e la dimensione sensibile-sensuale. In una interpretazione allegorica del mito della caduta esposta nel libro XII del *De Trinitate* - e riassunta in seguito nelle *Sententiae* di Pier Lombardo e quindi ridiscussa in innumerevoli commentari medievali - Agostino interpreta i tre personaggi serpente-Eva-Adamo a partire dalla domanda: il serpente rappresenta senz’altro la *sensualitas*, Adamo rappresenta la parte superiore dell’anima (la *ratio sapientiae* in particolare), ma che cosa rappresenta Eva?<sup>41</sup> Eva non può rappresentare qualcosa che l’uomo abbia in comune con gli animali, dato che la donna è definita come la “gloria dell’uomo”. Eva deve dunque rappresentare una specifica forma di razionalità umana, sebbene subalterna. E questa sarà la *ratio scientiae*, quella che ci guida nello “*usum mutabilium, corporearumque rerum sine quo haec vita non agitur*”. Tale *ratio* ci aiuta a governare la vita mondana e può essere inoltre rafforzata attraverso la conoscenza dei dati di fatto e degli esempi: “*propter exempla vel cavenda vel imitanda, et propter quarumque rerum quae nostris accommodata sunt usibus necessaria documenta, historica cognitione, colligimus*”<sup>42</sup>. Ritroviamo qui l’Agostino *civis romanus* consapevole dell’importanza di un’ordinata gestione della vita e che questa stessa esigenza di metodicità e circospezione fattuale trasferisce alle discipline del sapere rivelato. Purtroppo, però, la *ratio scientiae* è fallibile. In assenza dell’adeguato controllo da parte

---

di G. Sermoneta in FATTORI-BIANCHI (1988, pp. 185-104).

<sup>41</sup> *De Trin.*, XII, 12 (PL) o XII, 17-18 (CC): AURELIUS AUGUSTINUS (1969...: vol. IV, pp. 488-490). L’interpretazione agostiniana è ripresa da Pier Lombardo in *Sententiae*, II, dist. XXIV (contenute in PL, 192, coll. 519-962).

<sup>42</sup> *De Trin.*, XII 14 (PL) o XII, 22 (CC): AURELIUS AUGUSTINUS (1969...: vol. IX/2, p. 492).

delle verità superiori inscritte nell'animo (ma riattivabili solo per Grazia), essa tende a divenire un tramite del sensuale e del fantastico.

Così, in Agostino troviamo due mediatori spirituali tra la parte alta dell'anima e il sensuale-corporeo: lo *spiritus* rappresentativo-fantastico e la *ratio scientiae* che dovrebbe controllarne le prestazioni ma spesso cade vittima della tentazione e ne diventa il tramite. E' un quadro non privo di complessità, sia sotto il profilo topologico - la *ratio scientiae* è dislocata nella facoltà razionale di Galeno? Lo *spiritus* è quello che media tra anima incorporea e corpo? -, sia sotto il profilo morale. Agostino tende a considerare come incolpevoli o poco colpevoli i movimenti dell'anima precedenti alla vera e propria decisione di compiere l'atto peccaminoso - cioè fino a quando Adamo/*ratio sapientiae* non entra in scena - ma questa decisione così ragionevole sembrerebbe incompatibile con l'attivazione e declinazione intenzionale dei processi interiori da lui compiuta. Ne derivò infatti un lungo conflitto teologico-morale sulla colpevolezza dei "primi moti" dell'appetito sensitivo. Come ha mostrato O. Lottin, fu all'interno di questo clima che si ritornò, da parte di chi non accettava soluzioni rigoristiche, alla naturalità e fisiologicità aristotelica dei processi post-sensoriali<sup>43</sup>. Ma tale soluzione comportava però difficoltà opposte, perché bisognava a questo punto spiegare in quale momento i moti "naturali" dell'animo divengono "colpevoli" e come la *ratio* possa controllarli. Sarà Tommaso d'Aquino ad assumersi il compito di ricostruire su nuove basi un analogo della *ratio scientiae* agostiniana. Vedremo oltre le sue soluzioni. Era però importante segnalare preliminarmente come i territori di immaginazione e ragione tendessero già allora a sovrapporsi e confondersi.

---

<sup>43</sup> Cfr. O. LOTTIN (1948-1960: tome II, pp. 493-589).

## Capitolo 2

### LA TOPOGRAFIA MEDIEVALE DEI “SENSI INTERNI”

Vostra apprensiva da esser verace  
tragge intenzione, e dentro a voi la spiega,  
sì che l’animo ad essa volger face;  
e se, rivolto, inver di lei si piega,  
quel piegare è amor, quell’è natura  
che per piacer di novo in voi si lega.  
(Dante, *Purgatorio*, XVIII, 22-27)

“Oportet ergo aliquam esse virtutem  
animae elicientem huiusmodi intentiones,  
et hoc non potest esse imaginatio nec  
penitus separata ab ea”.

(Alberto Magno, commento al *De Anima*, III.1.2)

“etiam bruta animalia delectantur ex  
sonorum et cantuum melodia et tristantur  
ex eorum discordia...”

(Enrico di Gand, *Quodlibeta*, XI, qu.  
8).

#### 2.1. LA GESTAZIONE DEI “SENSI INTERNI” E AVICENNA.

La mappa che abbiamo finora tracciato sembrerebbe già abbastanza ampia da fornirci le alternative sulle quali si lavorerà nel corso dell’età moderna: l’aristotelismo e i suoi problemi, il neoplatonismo come fonte

delle problematiche ermetiche e “magiche” del Rinascimento, Agostino e la sua connessione di *imaginatio* e concupiscenza. In realtà, però, non si può comprendere il senso degli spostamenti che avvengono nella prima età moderna, senza tener conto di quello che per la modernità sarà il modello ripudiato, ma che - come vedremo - lascerà tracce profonde, vale a dire della topografia medievale delle *virtutes* del cosiddetto “senso interno”. Come nel caso precedente, di questa mappa sonderemo soltanto ciò che ha che vedere con i contesti riferiti all’azione e alle passioni, soffermandoci sostanzialmente sulle due *virtutes*, cogitativa e estimativa, che svolgono la funzione di cerniera tra la parte “apprehensiva” dell’anima sensitiva e la parte “motiva” di essa. La complessità del caso viene però dal fatto che la prima di queste due virtù è anche il punto di passaggio dalla conoscenza sensibile alla conoscenza intellettuale e compone anzi una parte di quell’intelletto “passivo” su cui agisce l’intelletto agente. Dovremo dunque necessariamente alludere anche a quello che è, notoriamente, il tema centrale della psicologia medievale, quello della conoscenza intellettuale e della sua genesi, ma lo faremo esclusivamente nella misura in cui ciò si rivela necessario per chiarire i sottintesi delle posizioni sull’estimativa, la cogitativa e l’immaginazione.

La letteratura sulla vicenda dei “sensi interni” non è molto estesa ed è anzi decisamente carente su molti punti di questa vicenda. Per ciò che riguarda il luogo di origine di questa storia, cioè la filosofia e la medicina del mondo arabo - intendo qui: di autori viventi nell’area territoriale conquistata dagli arabi, ivi compresi islamici non arabi come il persiano Avicenna o ebrei o cristiani -, i saggi fondamentali restano quelli di Harry Austryn Wolfson, con qualche correzione o integrazione di studi successivi<sup>44</sup>. Per quanto concerne la vicenda occidentale, cioè le discussioni innescate dalle topografie arabe dei sensi interni nella cultura cristiana-europea, si danno significativi studi a livello settoriale (su Alberto Magno, su Tommaso, sul tema affascinante della “malattia d’amore”, sulle discussioni averroistiche) ma non analisi di taglio evolutivo sul tipo di problemi discussi e sulle diverse soluzioni.

---

<sup>44</sup> In particolare, H.A. WOLFSON, *The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts*, in “Harvard Theological Review”, 28 (1935), pp. 69-133, ora in H.A. WOLFSON (1972, vol. I, pp. 250-314). Quest’edizione contiene anche altri saggi utili sul tema. Dopo Wolfson, il tema è stato riaffrontato limitatamente a Avicenna in F. RAHMAN (1952: pp. 78-83). Gli studi successivi a me noti non aggiungono molto a questi, a parte qualche utile chiarimento in H.A. DAVIDSON (1992: pp. 95-124 e passim). Nonostante l’ambizioso titolo, il già ricordato R.E. HARVEY (1975), si limita a una rassegna della psicologia medica post-galenica fino ad Avicenna.

Esamineremo qui alcuni casi sintomatici, soprattutto in vista delle soluzioni che sembrano avere una *longue durée* ed essere presenti, almeno come alternative da rifiutare, ancora nell'età rinascimentale.

I punti di partenza fondamentali della vicenda dei “sensi interni” nell'Europa cristiana sono fondamentalmente le traduzioni latine che fecero conoscere il pensiero di Ibn Sînâ/Avicenna e poi di Ibn Rushd/Averroé nonché di altri filosofi che interloquiscono su questo tema, come Ibn Bâjja/Avenpace, Isaac Israeli, al-Ghazâlî, e di medici che anticipano o riprendono tesi di Avicenna. E' difficile stabilire fino a quale punto tali traduzioni rendessero il pensiero dei loro autori e soprattutto dessero una percezione coerente di esso. Per ciò che riguarda il primo problema, non conoscendo le lingue originarie in cui i testi sono scritti, l'autore di questo libro può soltanto affidarsi alle ricerche storiche più accreditate. Nella prospettiva del nostro discorso, Ibn Sînâ scompare dietro “Avicenna”, un personaggio per dir così creato dalla traduzione latina delle sue opere e talora difforme dal reale Ibn Sînâ e dalle sue ipotetiche intenzioni. Quanto alla diversità delle traduzioni o alla presenza o meno di determinate opere in un dato periodo, dovremo ogni tanto farvi accenno perché la percezione degli autori arabi e delle tesi da loro sostenute varia nel corso del tempo. Per fare un esempio abbastanza semplice, chi disponeva della *versio vulgata* del commento di Averroé al *De memoria et reminiscentia* di Aristotele (quella poi stampata nell'edizione giuntina di Marcantonio Zimara) trovava un Averroé cauto ma sostanzialmente concorde con Avicenna sui temi di psicologia animale, mentre la *versio parisina* del testo ci mostra (più credibilmente) un Averroé fortemente critico verso Avicenna e dell'antropomorfismo delle sue concezioni a proposito degli animali<sup>45</sup>. Dovremo dunque segnalare i casi nei quali un medesimo testo genera letture diverse.

Inizialmente, il termine “senso interno” equivaleva all'aristotelico “senso comune”, la *koiné aisthesis* a cui abbiamo già fatto accenno. L'influenza del modello galenico delle tre facoltà cerebro-localate (fantastica che in Galeno fa anche da senso comune, raziocinativa, mnemonica) fece sì che il termine iniziasse a descrivere proprio queste tre facoltà, con uno spostamento topologico dal cuore - dove Aristotele situava la percezione comune e dove tornerà a situarla Averroé - al cervello. La localizzazione della funzione razionale nel cervello apparve subito incongrua a

---

<sup>45</sup> Cfr. AVERROIS CORDUBENSIS (1949: pp. 52-53). Nella versione parigina, Averroé attacca l'uso avicenniano del termine “aestimatio” (in arabo: *wahm*), da lui inteso come analogo della *doxa* aristotelica, per indicare un oscuro fenomeno che avviene negli animali. Nella versione più diffusa, la riduzione: “Et ista virtus in animalibus non habet nomen et est illa quam Avicenna vocat existimationem”, dà l'impressione di un consenso di fondo.

neoplatonici e neoaristotelici ortodossi, per i quali la *dianoia* è un atto incorporeo. Nondimeno, autori influenti sia sulla cultura cristiana sia su quella araba, come il cristiano siriano Giovanni Damasceno (Yanah Ibn Mansur Ibn Sarjum, 675-749) la accettarono pienamente. Per Giovanni Damasceno, la facoltà raziocinativa si genera nella facoltà mediana del cervello grazie all'azione dello spirito animale che lo agita e ha il compito di dare luogo a giudizi (*kriseis*), composizioni (*synkathateseis*), spinte (*hormai*) al desiderio o alla fuga, all'intelligenza degli intelligibili, alle virtù e alle discipline teoriche ed artistiche, alla deliberazione e alla scelta, alla divinazione verace nei sogni<sup>46</sup>. Wolfson riporta una serie di varianti amplificatorie del numero delle facoltà cerebrali, nonché delle specifiche funzioni di esse, che intercorrono nei filosofi e nei medici arabi ed ebrei tra Giovanni Damasceno e al-Fârâbî (c. 870-950), ma possiamo qui trascurarle. Le novità più interessanti si verificano tra al-Fârâbî e Avicenna e consistono: (i) nell'introduzione di una nuova facoltà, che gli Occidentali chiameranno l'*aestimativa* o *existimativa* (in arabo *wahm*), la quale occuperebbe il ventricolo mediano del cervello e sarebbe presente in tutti gli animali più perfetti; (ii) nella differenziazione anche al livello della mappa delle funzioni cerebrali tra l'immaginazione "ritentiva", che riattiva le forme percettuali già date, e l'immaginazione "compositiva" che ne costruisce di nuove: la prima sarebbe nel ventricolo anteriore del cervello, mentre la seconda sarebbe nel ventricolo mediano (insieme all'*estimativa*) o nel cunicolo tra i due ventricoli (il cosiddetto *vermis*).

Wolfson attribuisce sia l'una sia l'altra novità a al-Fârâbî, il quale - a suo avviso - avrebbe inserito l'*estimativa* a metà strada tra l'immaginazione ritentiva (*mutahayyilah*) e l'immaginazione compositiva. Quest'ultima - nelle sue funzioni più alte e più simili al discorso - assume il nome di "cogitativa" (*fikr*, ma anche *mufakkira*)<sup>47</sup>. Questa tesi, che tenderebbe ad anticipare a al-Fârâbî alcune idee caratteristiche di Avicenna, non sembra essere universalmente condivisa dagli studiosi successivi<sup>48</sup>. Sembra però indubitabile che, già prima di Avicenna, il termine *wahm* inizi a designare una funzione "valutante" che occupa lo spazio semantico della *phantasia aisthetiké* aristotelica. Wolfson cita l'interessante caso di Isaac Israeli, filosofo e medico ebreo più o meno coevo di al-Fârâbî, il quale nel suo *Liber de elementis*, che sarà ben noto

<sup>46</sup> Iohannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, II, 19 (PG, 94, p. 938).

<sup>47</sup> H.A. WOLFSON (1972: pp. 267-276).

<sup>48</sup> Studiosi successivi a Wolfson hanno trattato l'*estimativa* come se fosse un'invenzione originale di Avicenna - in particolare F. RAHMAN (1952: pp. 83-84), seguito con maggiore cautela da S.M. AFNAN (1958: tr. it. 1969, pp. 210-213). Più credibili e forse più gravi sono le obiezioni di Davidson, il quale ritiene spurii alcuni testi di al-Fârâbî citati da Wolfson. Cfr. H.A. DAVIDSON (1992: p. 58 nota).

anche nell'Europa cristiana, pur senza riconoscere una facoltà "estimativa" vera e propria, assume che gli animali non umani siano "aestimantes et non discernentes" perchè compiono spesso atti incongrui, citando come esempio l'asino, il quale fugge dallo stagno dopo avervi visto la sua forma riflessa<sup>49</sup>. La *aestimatio* è qui semplicemente un "iudicium de re ex apparitione", cioè come qualcosa di molto prossimo alla *phantasia aisthetiké* di Aristotele. La trasformazione dell'estimativa in una vera e propria facoltà implica un'enfasi molto più forte sulle autentiche capacità cognitive degli animali, ma appare quantomeno già avviata.

Quanto alla distinzione tra i due tipi di immaginazione, si può presumere che essa nasca da un ridimensionamento della tesi galenica secondo la quale la facoltà raziocinativa umana (*dianoetikón*) è alloggiata nel ventricolo mediano del cervello. Nessun filosofo ortodossamente aristotelico avrebbe potuto accettare una simile concezione corporeistica del ragionamento (*dianoia*). A partire da al-Kindî, l'aristotelismo dell'area culturale araba vede infatti la conoscenza intellettuale umana come risultato dell'attivazione dell'intelletto possibile umano da parte di un intelletto agente esterno - di solito identificato con l'intelligenza celeste che muove il decimo cielo - e considera le facoltà cerebrali come supporto materiale ("intelletto passivo" in Avicenna e Averroé) di tale processo<sup>50</sup>. Era però perfettamente accettabile che nel ventricolo centrale del cervello fosse situato un processo corporeo che accompagna l'atto della conoscenza intellettuale e che ne trascrive le tracce nella memoria, rendendone possibile la riattivazione volontaria (e dunque la formazione dell'"intelletto abituale"). Fu in questo senso che fu reinterpretata l'aristotelica *phantasia logistiké*. A questo punto, fu però necessario separare questa immaginazione - situata nel ventricolo centrale del cervello - dall'omonima immaginazione galenica, situata in quello anteriore.

Oltre ad accompagnare la conoscenza intellettuale e a renderla riattivabile, l'immaginazione ha - già prima di Avicenna - un'altra funzione ancora più chiaramente simbolica che consiste nel rendere possibile la

---

<sup>49</sup> H.A. WOLFSON (1972: pp. 315-343, in particolare pp. 328-329). Un altro caso interessante è quello di Ibn Bâjja/Avempace, il quale assume che gli animali riescano a tipizzare le percezioni sensoriali (per esempio, a considerare pericolosi gli oggetti simili a bastoni), pur senza formare veri e propri concetti. Cfr. R. SORABJI (1993: pp. 62-64) che però non dice molto. Un'analisi comparativa delle dottrine di psicologia animale diffuse tra al-Fârâbî e Avicenna risulterebbe senz'altro interessantissima.

<sup>50</sup> Il testo fondamentale a questo proposito è il *De Intellectu* di al-Kindî, ora ritradotto e commentato in P.P. RUFFINENGO (1997).



formulazione di verità intellettuali per mezzo di immagini e figure discorsive capaci di raffigurarle e renderle comprensibili ai più. Questa è la funzione dell'immaginazione tipicamente emergente nel *profeta*, già oggetto dell'attenzione di al-Fârâbî<sup>51</sup>. Ma vi è un ulteriore problema connesso all'immaginazione e alle facoltà del senso interno ed è quello delle facoltà che intervengono invece nelle deliberazioni razionali, quelle che sono proprie dell'uomo "prudente". Nel suo testo più noto in Occidente, il cosiddetto *De intelligentiis*, al-Fârâbî demarca con nettezza l'intelligenza in quanto prudenza dall'intelligenza in quanto conoscenza intellettuale. Secondo la sua definizione: "Prudens enim est apud Aristotelem qui est boni ingenii in adinveniendo, quod oportet fieri de operis virtutis quando opus est fieri illud: et secundum quod congruit unicuique temporis..."<sup>52</sup>. E' evidente che anche il prudente deve avere un'immaginazione, utile per ricercare, ma tale immaginazione ha elementi di intuitività propri, dal momento che essa deve anche scoprire quale sia la scelta opportuna nella situazione "quod congruit unicuique temporis". Abbiamo dunque, in realtà, tre diversi problemi teorici che concorrono a formare la dottrina dei sensi interni e tutti e tre costituiscono reinterpretazioni delle proprietà della *phantasia* aristotelica: (i) il problema dei processi psicologici che avvengono in agenti irrazionali ma capaci di comportamenti finalizzati come gli animali (reinterpretazione della *phantasia aisthetiké*); (ii) il problema della connessione tra conoscenza e immaginazione al livello di una dottrina delle funzioni simboliche che permettono il consolidamento e la comunicazione delle verità sovra-sensibili (*phantasia logistiké*); (iii) il problema delle funzioni specificamente pratiche dell'immaginazione negli esseri razionali (l'aristotelica *phantasia bouleutiké*).

Veniamo a questo punto ad Avicenna. Gli scritti di Avicenna di natura psicologica più noti nell'Occidente cristiano sono fondamentalmente il cosiddetto *Liber de Anima sive sextus de naturalibus* e il *Canon medicinae*. Questi due testi sono già parzialmente diversi tra loro a proposito dei sensi interni e ancor più ne differiscono altri testi

---

<sup>51</sup> Cfr. i testi di al-Fârâbî tradotti e commentati in F. RAHMAN (1958: pp. 37-40 in particolare). Ma l'enfaticizzazione dell'immaginazione parte da molto prima. Rinvio ancora a P.P. RUFFINENGO (1998) nel quale è tradotto il trattato di al-Kindî sul sogno e la visione.

<sup>52</sup> Cito, come farò sempre laddove mi è possibile, da una versione latina che sembra aver avuto influenza sugli autori di cui discuteremo più dettagliatamente e cioè da *Alpharabius de intelligentiis* inserito in AVICENNA (1508, fo.67 e sgg.). Per la noetica di al-Fârâbî rinvio all'analisi di Francesca Lucchetta all'interno di AL-FARABI (1974). Sul suo interesse per la dimensione politica, cfr. S. PINES (1978).

avicenniani che non furono conosciuti nel Medioevo<sup>53</sup>. Complessivamente, Avicenna postulò da cinque a sette sensi interni: nella versione più ridotta si tratta del senso comune aristotelico, dell'immaginazione ritentiva/formativa (*khayal*, nell'Avicenna latino: *imaginatio* o *ymaginatio*), l'immaginazione compositiva (*mutakhayyilla: vis imaginativa* o *ymaginativa*, corrisponde alla *phantasia* di Alberto Magno), l'estimativa (*wahm*), la *virtus memorialis*. Le ulteriori proliferazioni dipendono dalla possibilità di disgiungere la memoria in memoria sensibile e memoria delle *intentiones* e da altri elementi non essenziali per il nostro discorso<sup>54</sup>. La moltiplicazione dei sensi interni è l'aspetto visibilmente più scomodo dell'analisi di Avicenna - il quale deve poi alloggiarli tutti nei ventricoli cerebrali galenici, che erano soltanto tre - ma è funzionale al definire un passaggio graduale dal sensibile al quasi-intellettuale, passaggio basato sul binomio *forma-intentio*. Se infatti il senso comune ha la funzione di coordinare i dati sensoriali, Avicenna attribuisce invece alla *ymaginatio* o *formans* la capacità di individuare configurazioni e forme geometriche tra una pluralità di oggetti o rispetto ad oggetti in movimento - l'esempio avicenniano è quello della capacità di individuare la linea descritta dalle gocce di pioggia -, separando questa funzione da quelle tipiche della *koiné aisthesis* di Aristotele. L'immaginazione compositiva è, di per se, legata alle sole forme e alle loro combinazioni, ma entra in simbiosi o con l'estimativa e con l'intelletto, assumendo in questo secondo caso il nome di *mufakkira* ("meditativa", ma gli Scolastici resero il termine con quello di "cogitativa", cioè quello che traduceva il *dianoetikón* di Galeno). Vi è poi l'estimativa che "estrae" le *intentiones* dalle *formae*. E qui entriamo nel vivo della questione. Che cosa intende Avicenna per *intentiones*?

Come mostra l'ancora prezioso lessico avicenniano di A.-M. Goichon, il corrispondente arabo *ma'nä* ha già un significato variegato. In logica, il termine designa ciò che noi chiameremmo il "senso" di una parola o di una frase. L'uso di tradurre *ma'nä* con *intentio* nacque forse dal fatto che Avicenna, all'inizio della sua logica, cita, come esempio di comprensione del *ma'nä*, il caso di una persona che intenda l'ordine datogli da un'altra, senza aver ancora deciso se obbedire o meno: "cum ergo comprehenderit

---

<sup>53</sup> Cfr. in particolare il *Kitab al-Najat*, II, VI: F. RAHMAN (1952).

<sup>54</sup> Il modello più noto in Occidente fu quello esposto nel cosiddetto *Liber de anima sive sextus de naturalibus*, I, 5 (AVICENNA LATINUS, 1968..., I, pp. 79-91) e soprattutto IV.1 (AVICENNA LATINUS, II, pp. 7-11). Qui Avicenna optava per cinque sensi interni, pur considerando la possibilità di ulteriori suddivisioni, quale quella tra l'immaginazione formativa e ritentiva e tra diverse forme di reminiscenza.

intentionem eius quod tibi dicitur iam intellixisti”<sup>55</sup>. Sia nella sua logica, sia nella sua metafisica, Avicenna insiste sul fatto che, quando un nome passa da un uso più particolare ad uno generale, l'*intentio* subisce una modificazione ed un impoverimento, sulla base di una lettura fortemente connotativa del significato linguistico<sup>56</sup>. D'altra parte, *ma'nä* ha anche il significato di concetto ricavato per astrazione (dunque di ciò che i Latini chiameranno *intentio secunda*), ed esso costituisce in questa veste lo strumento proprio della conoscenza intellettuale umana, la quale raffigura l'intelligibile per mezzo di connessioni e giudizi tra le *intentiones* ricavate dal sensibile<sup>57</sup>. Questa dottrina è chiaramente funzionale a dotare l'anima individuale di un proprio linguaggio interno di elaborazione dell'intelligibile così da renderne possibile una certa autonomia di cammino - autonomia senza la quale non sarebbe credibile il postulare l'immortalità personale dell'anima individuale - pur mantenendo il presupposto che l'intelletto possibile umano è illuminato dall'esterno per mezzo dell'emanazione. In simili contesti, la *intentio* funziona come un analogo della *species intelligibilis* tomistica.

Veniamo a questo punto alle *intentiones* del senso interno. E' evidente che esse forniscono un momento intermedio tra l'oggetto sensibile e il concetto dell'intelletto. Nello schema avicenniano, le *intentiones* si producono infatti al livello del senso interno e l'immaginazione compositiva, nella sua veste di *mufakkira* (cogitativa), ha la funzione di comporre e connetterle in modo tale da rispecchiare gli intelligibili, rendendo così possibile la conservazione di ciò che è stato acquisito per

---

<sup>55</sup> *Logyca*, I, in AVICENNA (1508: p. 2 colonna C). Per le diverse accezioni di *ma'nä*, cfr. A.-M. GOICHON (1938, pp. 253-255).

<sup>56</sup> In Avicenna, opera in questo senso la distinzione poi recepita dagli Scolastici come distinzione tra *intentiones primae* e *intentiones secundae*: “Dicemus quod verbum significans intentionem generis prius apud eos secundum primam impositionem significabat aliud: et deinde per impositionem secundam translatum est ad significandum intentionem quae apud logicos vocatur genus” (AVICENNA, 1508: f. 6 col. A).

<sup>57</sup> Le *intentiones secundae* sono chiaramente intese come concetti ricavati per astrazione e però costituiscono anche l'unico oggetto della conoscenza intellettuale umana, la quale non coglie direttamente le *quidditates* o gli intelligibili: “Igitur de illis rebus non inquiritur in intellectibus humanis nisi intentiones quidditatum suarum, non ipsae; et est iudicium de eis sicut iudicium de aliis intellectis substantiis corporalibus, excepto uno, scilicet quod illae aliae egent abstractione quousque abstrahatur ab ei intentio quae possit intelligi, istae vero non egent aliquo nisi ut intelligantur esse ut sunt, et sigilletur anima per eas.” (*Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, III, 8: AVICENNA LATINUS, 1968..., vol. III, p. 161). Cfr. il commento di G. Verbeke a questo testo, che rileva i caratteri concettualistici del pensiero avicenniano (p. 30\*).

mezzo dell'atto intellettuale. Ma più difficile è comprendere cosa significhi *intentio* quando ci troviamo al livello puramente pre-intellettuale dell'estimativa animale. Avicenna non ne dà una definizione precisa e definisce la differenza tra *forma* e *intentio* solo in negativo: l'*intentio* è quanto l'animale non può avere appreso per mezzo dei sensi esterni<sup>58</sup>. Nonostante ciò, egli la tratta come un predicabile e considera perciò l'atto dell'estimativa come un vero e proprio giudizio: l'agnello giudica il lupo come suo nemico. L'esempio più frequente in Avicenna è quello delle relazioni *amicitia/inimicitia* e proprio questo è ciò che rende ambigua la sua trattazione. Da un lato, l'*amicitia* viene trattata come una proprietà dell'oggetto (il lupo è un nemico, per l'agnello), d'altra parte essa funziona anche come uno schema connessionale atto ad inserire l'esperienza singolare del lupo nel contesto vitale dell'agnello, preparandone cioè la reazione in termini di fuga. Gli Scolastici latini, perplessi di fronte a questa soluzione (e comprensibilmente riluttanti di fronte alla tesi che gli animali formulino veri e propri giudizi), tenderanno ad accentuare il carattere relazionale-funzionale delle *intentiones* dell'estimativa, ovvero la loro struttura di "rinvio a..": gli animali colgono la *convenientia* o *disconvenientia* tra l'oggetto appreso e le attività o bisogni loro propri, l'agnello coglie il lupo *ut inimicus* così come sua madre vede l'agnello stesso *in quantum lactabile*<sup>59</sup>.

In breve, gli Scolastici recepirono la tesi che è necessario postulare una sorta di capacità sintattica della psiche animale se si vuole suturare il gap tra le *formae* sensibili - sempre pensate come singole immagini interiori - e il coordinamento presente nella risposta dell'animale. Proprio perché si leggeva Aristotele alla luce di una concezione fortemente oggettualizzante dei suoi *phantasmata*, divenne indispensabile ipotizzare un *altro* atto psichico per rendere possibile la loro connessione e spiegare quei casi in

---

<sup>58</sup> Anzi Avicenna, introducendo il tema nel *Liber de Anima*, I, , parla di una "forza occulta" che porta l'agnello a vedere nel lupo l'inimicizia. Specificherà poi che tale forza occulta è l'estimativa "Id autem quod me lupo primo apprehendit sensus exterior et postea interior, vocatur hic proprie nomine formae; quod autem apprehendunt vires occultae absque sensu, vocatur in hoc loco proprie nomine intentionis" (AVICENNA LATINUS, 1968..., I, pp. 85-86)

<sup>59</sup> Tommaso recepisce l'estimativa di Avicenna perché gli appare più coerente con la teleologicità degli atti degli animali rispetto alla mera *phantasia* aristotelica: "...necessarium est animali ut quaerat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates sive nocumenta (...) Avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum..." (*Summa Theologica*, I.I. 78.4). Per contro, però, questa funzione vitale viene distinta con cura dai veri e propri giudizi perché non vi ricorrono concetti e il giudizio è un rapporto tra concetti (*Summa Theologica*, I.I. 81.3).

cui Aristotele discute della *phantasia* come di un modo in cui “ci appare” un oggetto o una situazione. Come scrive sintomaticamente Alberto Magno, la facoltà che coglie le *intentiones non sensatae* non può nè essere l’immaginazione nè esserne totalmente distinta<sup>60</sup>. E’ da questo punto di vista che si chiarisce il legame strettissimo che si dà tra la dottrina dell’estimativa e il problema dell’immaginazione compositiva: solo a partire dall’estimativa si poteva postulare che si dessero capacità sintetiche dell’immaginazione già a un livello pre-razionale. Per questa ragione, Avicenna, pur considerando l’immaginazione compositiva come una facoltà che precede l’estimativa, chiarisce che l’immaginazione compositiva, quando non sia mossa dall’intelletto, è mossa dall’estimativa. Questa tesi rientra nella più generale tendenza di Avicenna a stabilire dei meccanismi di *feed back* tra le diverse facoltà cerebrali da lui differenziate: dall’immaginazione compositiva verso la *formans* per spiegare l’origine dei simulacri e degli spettri che ritroviamo nei sogni, dall’estimativa verso l’immaginazione compositiva per spiegare speranze o desideri o altri stati semi-doxici di tipo progettuale, dall’intelletto all’immaginazione compositiva per generare l’ordine discorsivo dei pensieri, dall’intuizione intellettuale raggiunta dall’“intelletto santo” del profeta alla fantasia compositiva per spiegare il linguaggio profetico e (mediante il coinvolgimento della *formans*) i sogni e le visioni rivelatrici.

Che lo stesso Avicenna consideri l’estimativa come la facoltà che consente un’apprensione a suo modo coerente del mondo pratico-vitale da parte degli animali, risulta con chiarezza dall’ampio insieme di funzioni che egli attribuisce all’estimativa. Gli avicenniani occidentali ne distinsero tre fondamentali: (i) gli atti di natura istintuale, in cui l’animale mostra di temere o desiderare una cosa mai vista prima, come mostrerebbe l’innata paura di cadere dei neonati; (ii) il collegamento generalizzante tra date figure sensibili e i sentimenti di amicizia o ostilità: l’esempio classico è quello del cane che fugge alla semplice vista di un bastone quando lo si è picchiato, esempio poi ripreso da Leibniz nel paragrafo 26 della *Monadologia*; (iii) l’illazione basata su semplici analogie percettuali: giudicare dal colore che un dato frutto è buono da mangiare e così via<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> Vedi la citazione inserita a inizio capitolo e che è tratta dal commento al *De Anima*, III.1.2 secondo l’edizione ALBERTUS MAGNUS (1955...., VII/1, p. 167).

<sup>61</sup> Cfr. la *Summa de anima*, II, 26, del francescano Jean de la Rochelle, che fa da testo-modello per molti altri: “...aestimatio utilium et nocivarum fit tribus modis. Primus modus est ex cautela naturali, sicut accidit in puero, qui cum elevatur ad standum, existimans se cadere, statim adhaeret alicui (...) et sicut ovis timet lupum naturaliter; et leonem timent animalia; et aves accipitrem, quia existimant <nocivum>. Secundus modus est per experientiam, sicut accidit cum animal habuerit dolorem, vel delicias ab aliqua re, cuius forma descripta est in virtute formali, sive

Ma questa è già una notevole semplificazione rispetto allo schema avicenniano. Quest'ultimo introduceva quantomeno un'altra funzione dell'estimativa ed era il giudizio di coerenza tra l'esperienza presente e quella passata, cioè la coscienza dell'errore percettuale. Il fatto stupefacente che Avicenna consideri gli animali come dotati di simili prestazioni si deve presumibilmente al fatto che Aristotele attribuisce alla *koiné aisthesis* un potere di neutralizzazione delle apparenze illusorie. Avicenna riprende la tesi dandole un respiro temporale più ampio, e quindi - come già era avvenuto nel caso della "immaginazione formativa" - spostandone l'effettuazione a un *homunculus* interiore già capace di operare sintesi temporali e, in questo caso, capace di giudicare della coerenza di una successione di esperienze. Questo aspetto vagamente prekantiano della dottrina dell'estimativa viene accompagnato dall'osservazione di stampo morale-religioso che è proprio la potenza dell'estimativa a spingere gli uomini a negare ciò che supera l'immaginazione e dunque a chiudere la comunicazione con il trascendente<sup>62</sup>. L'estimativa viene dunque concepita come la potenza che struttura e ordina la continuità di una coscienza puramente biologico-vitale, una coscienza che è presente in noi esseri umani come in ogni altro ente capace di percezioni e desideri.

Occorre aggiungere poi le funzioni in cui l'estimativa opera in simbiosi con l'immaginazione compositiva: per Avicenna, speranze, desideri, timori, sono infatti opere dell'immaginazione compositiva, ma - in quanto sono anche giudizi sulla desiderabilità o meno dell'oggetto - sono al tempo stesso "giudizi dell'estimativa", altrimenti non avrebbero la possibilità di innescare una pulsione. L'estimativa è infatti il parallelo cerebrale dei processi che avvengono nella parte motiva dell'anima, cioè nel cuore. La sutura tra i due livelli avviene al livello medico della circolazione degli spiriti nel corpo e della trasformazione dello spirito vitale in spirito

---

imaginatione: et intentiones utilitatis vel nocumenti descriptae in memoria, statim ut apparverint extra, res illa erit in existimatione malitiae vel nocumenti. Hinc est quod canes terrentur a fustibus; vel lapidibus (...) Tertius modus est ad modum similitudinis per proprietatem coniunctam, ut cum res habet aliquam formam coniunctam cum intentione existimationis in aliquo sensibilium: sicut accidit in pomo, cum est coloris crocei, quod sit maturum et dulce; et ideo cum videmus pomum coccineum, aestimamus dulce." IOANNES DE RUPELLA/"GIOVANNI DELLA ROCHELLE" (1882: p. 268).

<sup>62</sup> Cfr. *Liber de Anima sive sextus de naturalibus*, IV.1: Non tamen apprehendit in praesenti; sed est iudicium quod iudicat quod fortassis est in eo <error> et ipsum etiam fit ex illa virtute. Aestimatio autem operatur in homine iudicia propria, ex quibus est illud cum anima pertinaciter negat esse res quae non imaginatur nec describuntur in ea et omnino non vult credere eas esse" (AVICENNA LATINUS, II, p. 8).

animale, ma ovviamente la distinzione netta cervello-cuore serve anche a smaterializzare parzialmente la parte cognitiva dell'anima<sup>63</sup>. Altre osservazioni ancora sono aggiunte in rapporto al circuito estimativa-memoria e al circuito memoria-estimativa-immaginazione, ma possiamo tralasciarle, per entrare nel merito della funzione di questa dottrina nell'economia del sistema avicenniano.

La dottrina avicenniana appare leggibile a partire da due prospettive contrastanti. Una prima prospettiva è quella del dualismo avicenniano. In genere, Avicenna afferma che l'immaginazione compositiva *o* opera in simbiosi con l'estimativa *oppure* opera sotto la direzione dell'intelletto e, in questo secondo caso, assume il nome di *mufakkira* (cogitativa/meditativa). Inoltre, per Avicenna, soltanto un'immaginazione purificata o particolarmente forte e pura per una naturale disposizione del suo possessore ("virtù santa") può arrivare a quelle forme eccezionalmente alte di conoscenza che sono il genio profetico e la speculazione intellettuale più elevata e priva di mediazioni concettuali<sup>64</sup>. Date queste premesse, non resterebbe che concluderne che l'estimativa designa semplicemente quella parte animale di noi stessi dalla quale occorre liberarsi, conclusione che appare del tutto confermata dalla lettera delle ultime opere del pensatore persiano<sup>65</sup>.

Tuttavia, data questa chiave di lettura, risulterebbe inspiegabile la dovizia di particolari con cui Avicenna analizza l'anima sensitiva e il suo tentativo di spiegarne le prestazioni partendo dall'agire isolato o combinato dei suoi *homunculi*. Una filosofia compiutamente ascetica non ha bisogno di sostenere una fatica così intensa per mostrare che gli animali sono più razionali di quanto non si immagini o che l'anima umana

---

<sup>63</sup> AVICENNA LATINUS, II, IV-4, p. 59. Le virtù motive "sequuntur" i giudizi dell'estimativa. Cfr. su questo punto il commento del curatore G. Verbeke, pp. 49\*-59\*.

<sup>64</sup> Cfr. *Liber de Anima*..., V, VI: la virtù santa è quella che nasce in un'anima "clara et cohaerens principiis intellectibilibus, ita (...) ut accendatur ingenio ad recipiendum omnes quaestiones ab intelligentia aperte..." e il suo sviluppo è la profezia nella sua forma più alta (AVICENNA LATINUS, 1968..., II, p. 153). Rinvio ancora al testo di Rahman per le dipendenze e le differenze tra la dottrina avicenniana dell'immaginazione profetica e quella al-farabiana (F. RAHMAN, 1958: pp. 38 sgg.), nonché ai chiarimenti sui rapporti tra conoscenza profetica e conoscenza intellettuale in H.A. DAVIDSON (1992, pp. 95-124), e - per il caso del sogno rivelatore - agli interventi di A. Bausani e M. Fattori in T. GREGORY (1985: pp. 25-36 e pp. 87-107).

<sup>65</sup> In particolare, quest'uso tutto in negativo della dottrina dell'estimativa viene svolto nel tardivo *Kitâb al-Isârât*, tradotto in francese da A.-M. Goichon: cfr. AVICENNA (1951, pp. 181-182). E' in questa chiave che leggeranno l'estimativa i suoi discepoli e che ce la presenta H. CORBIN (1990: tr.it. 1992, pp. 108-112). Sulle analogie tra Avicenna e Plotino, un classico resta L. GARDET, 1951, pp. 147 sgg.

svolge funzioni complesse anche quando è torpida rispetto all'illuminazione intellettuale. L'ipotesi che sembra più probabile a chi scrive è che nel discorso avicenniano si intreccino e si sovrappongano due moduli diversi, tra i quali il persiano cerca un equilibrio. Un primo modulo è senz'altro neoplatonizzante ed è quello usato per la giustificazione del primato della profezia non solo come forma particolarmente alta di sapere ma anche come fondamento della convivenza civile. Il libro X della *Prima philosophia* è la sistemazione più coerente di questa linea di idee avicenniane. Esso fonda la possibilità della convivenza civile, del rispetto ai patti, soltanto sul timore e sulle speranze che la rivelazione profetica suscita e indulge nel chiarire sia come possa essere organizzata la successione del profeta - per evitare crisi e guerre civili - sia quale tipo di norme il profeta debba dare, sia infine quali arti debba usare e quale linguaggio debba adoperare per parlare ai comuni mortali, senza negare una certa necessità di dissimulazione e di semplificazione delle verità intellettuali<sup>66</sup>.

L'altra linea di pensiero è quella che mi sembra emergere nella quinta parte del *Liber de Anima*. Ivi, infatti, il filosofo persiano enumera dettagliatamente tutte le qualità che distinguono l'uomo dall'animale: l'uso di un linguaggio articolato, le tecniche e le arti che non nascono nell'uomo dall'istinto ma dalla *meditatio*, nonché alcune passioni che sono specificamente umane: lo stupore (*admiratio*: la meraviglia aristotelica), il senso del ridicolo, l'ansia, il lutto per i morti, la capacità di progettare azioni e valutarle, il pudore (*verecundia*), il timore durevole e la speranza durevole<sup>67</sup>. Ma già, nel libro precedente, Avicenna aveva menzionato un'altra stupefacente caratteristica umana che gli animali non posseggono: il senso estetico “unde ex utilitatibus sonorum compositorum et colorum et odorum et saporum compositorum et spei et desiderii habet quaedam quae non habent cetera animalia”<sup>68</sup>.

Quale statuto hanno queste caratteristiche peculiarmente umane all'interno del discorso avicenniano? Sicuramente, come mostra il riferimento alla *meditatio*, si tratta di elementi di differenziazione uomo-animale che sono legati al pensiero e all'intelligenza. Ma si tratta al tempo stesso di aspetti ben diversi da quelli che caratterizzano il profeta o

---

<sup>66</sup> *Philosophia Prima seu Scientia Divina*, libro X (AVICENNA LATINUS, vol. IV, pp. 527 e sgg.).

<sup>67</sup> *Liber de Anima*, V, 1 (AVICENNA LATINUS, vol. II, pp. 70-75).

<sup>68</sup> *Liber de Anima*, IV.3 (AVICENNA LATINUS, vol. II, p. 36). Da questo punto di vista, mi sembra fecondo l'interesse per Avicenna e per la sua estimativa - e più in generale per tutto il tema delle discussioni rinascimentali e proto-moderne sull'intelligenza animale - che è presente all'interno del veloce viaggio intorno al concetto di immaginazione di M. FERRARIS, (1996).



anche il filosofo. Semmai, si tratta di quelle caratteristiche antropologiche basilari le quali *rendono possibile* al profeta il tradurre ai semplici le verità acquisite con la visione. Dunque, ci troviamo in uno stadio nel quale l'intelligenza è presente ma ancora in forma prevalentemente immaginativa: non a caso, Avicenna discute sì del linguaggio e delle tecniche, ma sembra soprattutto interessato alle *passioni* che differenziano l'uomo dagli animali. Dal momento che dobbiamo supporre assente ogni prospettiva di tipo storicizzante o evolutivo, l'unica soluzione pensabile è che l'emanazione degli intelligibili possa colpire l'immaginazione umana in forme che potremmo permetterci di chiamare di "sintonizzazione a bassa frequenza". Si pensi alla *admiratio*, alla meraviglia, prima passione propriamente umana in Avicenna, che è - dobbiamo pensare - una sconfitta della tendenza dell'estimativa a non valutare se non ciò che è praticamente utile. Eppure, questa sconfitta si traduce in forma emotiva, così come vi si traducono le biologicamente inutili armonie dei suoni e dei colori. Potremmo dire: l'emotività peculiarmente umana nasce allorchè la tendenza connettiva dell'estimativa animale viene forzata, aperta a qualcosa che non è immediatamente inseribile nella categorizzazione amico/nemico dell'animale, e la risonanza emotiva è appunto la percezione di un'altra possibile forma di *convenientia*, per usare il lessico abbastanza vago che fu adottato dagli Scolastici.

Al contrario di quanto avverrà in Averroé, Avicenna non mostra un forte interesse per la dottrina aristotelica della deliberazione e della prudenza. Si stenterebbe ad individuare nel suo sistema un equivalente della *phantasia bouleutiké*. Nell'economia del sistema avicenniano, un forte interesse per la prudenza e la deliberazione appare improbabile, dal momento che l'uomo vi si configura come un animale che *può* essere reso politico per mezzo della rivelazione e della profezia, e non come l'"animale politico" aristotelico. Per contro, la sua antropologia dedica una grandissima attenzione a quei fattori *pre-razionali* che permettono di divenire ricettivi dell'intelligibile a livello immaginativo o emotivo. Nel suo sistema, trova un ampio spazio l'analisi dei poteri dell'immaginazione sul corpo. Ma quest'analisi ha un'ambiguità che ricomparirà nelle discussioni rinascimentali sulla *vis imaginandi*. Da un lato, essa è autenticamente magica e pneumatologica e considera l'immaginazione come un medio di influenze astrali. D'altro lato, però, si tratta anche del resoconto di un medico sui mirabili effetti che stati psichici come la speranza o la disperazione hanno sul corpo e sulla sua salute, contribuendo a creare in

tal modo una letteratura sui poteri della *credulitas*<sup>69</sup>. E' perciò in una duplice veste che Avicenna appare nella vicenda che stiamo narrando. Da un lato, egli resta molto vicino alla concezione pneumatica dell'immaginazione che era emersa nell'età tardo-antica e contribuisce a rilanciarla nell'Occidente cristiano. D'altro lato, però, mettendo l'immaginazione in uno strettissimo rapporto con l'appetito sensitivo e con la facoltà che gli dà forma - l'estimativa -, egli contribuisce a spostare l'interesse delle filosofie psicologiche e mediche verso fenomeni più diffusi, che perfezionano o sconvolgono processi biologici, dalle passioni dell'anima ai turbamenti del cervello. Esaminiamo per grandi linee l'intrecciarsi di queste due vicende.

## 2.2 Intelligenza animale e passioni umane

Avicenna non restò a lungo la fonte principale delle dottrine latine sui "sensi interni". A partire dalla seconda metà del XIII secolo, la comparsa delle opere averroistiche investì anche la dottrina dei sensi interni. Averroé semplifica notevolmente la topografia delle funzioni cerebrali. Innanzitutto, egli situa con Aristotele il senso comune nel cuore e non nel cervello, rendendo più diretta la connessione tra la sensazione esterna e gli impulsi motivati. Il cervello e le tre facoltà che vi si trovano alloggiate - *imaginatio*, *cogitatio*, *memoria* - contribuiscono al moto animale soprattutto in virtù di un sistema di spostamenti termici: il cervello può "raffreddare" il calore presente nell'organismo o trovarsi surriscaldato da esso<sup>70</sup>. Quanto ai sensi interni, Averroé torna ad un'unica facoltà immaginativo-fantastica e, nel ventricolo centrale del cervello, pone una facoltà cogitativa (in arabo *fikr*) distinta dalla fantasia. Infine, pur ammettendo che gli animali debbano avere un qualche

---

<sup>69</sup> *Liber de Anima*, IV.4: "Attende dispositionem infirmi cum credit se convalescere, ut sani cum credit se aegrotare...." (AVICENNA LATINUS, vol. II, p. 64) ma poi, per contro, "Non est mirum si anima nobilissima et fortissima transcendat operationem suam in corpore proprio..." (p.65). Su questi aspetti propriamente magici del pensiero avicenniano cfr. J. MICHOT (1986: pp. 220-233) e, per la loro influenza enorme in Occidente, soprattutto il saggio del 1985 di Zambelli ora raccolto in P. ZAMBELLI (1991: pp. 53-75).

<sup>70</sup> Questo modello medico fu esposto soprattutto nel cosiddetto *Colliget*, della quale fu fatta nel Rinascimento una nuova traduzione a cura di J.Mantino, comparsa nel 1553 e poi ricompresa nell'edizione Giunta a cura di Marcantonio Zimara (AVERROIS CORDUBENSIS, 1562, vol. X). Nel XIII-XIV secolo estratti sostanziosi erano però già presenti in opere relativamente diffuse come lo *Speculum Divinorum et Quorundam Naturalium* di Henri Bate de Malines, dal quale vedi in particolare I.29 e I. 31 in HENRICUS BATE (1960..., I, pp. 192-206).

corrispondente cerebrale della cogitativa, egli nega la possibilità di conoscere più dettagliatamente la psicologia animale e sconsiglia l'uso del termine "estimativa" (*wahm*) perchè troppo antropomorfo<sup>71</sup>. Quanto all'immaginazione e alla cogitativa, torneremo più avanti sul modo in cui Averroé considera queste due facoltà che - è appena il caso di ricordarlo - sono da lui concepite alla luce di una noetica secondo la quale l'atto intellettuale attraverso le *formae imaginables* non è proprio dei singoli individui ma dell'intelletto materiale, unico per tutta la specie umana. Vedremo più avanti quale concezione della cogitativa e quale rilettura del tema aristotelico della *phantasia bouleutiké* sia resa possibile da questa noetica.

Le discussioni sui sensi interni, tra i Latini, furono a lungo dominate dall'alternativa tra le soluzioni avicenniana e averroistica, sebbene già nel corso del XIV secolo si registrino tentativi di elaborare posizioni nuove o più vicine a quelle dei Commentatori greci, quali Alessandro d'Afrodisia e Temistio. Nondimeno, fino al XVI-XVII secolo, la maggior parte dei manuali faceva ancora riferimento a queste due alternative. Per ciò che concerne l'estimativa, anche chi separava con nettezza psicologia umana e psicologia animale - i tomisti, per esempio - attribuivano però agli animali un qualche potere di estrarre dai fantasmi sensoriali le *intentiones insensatae*. Si può però escludere che un tale riconoscimento si debba a un'autentica sensibilità per il tema dell'intelligenza animale. A parte il caso di Alberto Magno, l'uso dell'estimativa come concetto esplicativo all'interno di studi sugli animali è decisamente sporadico. Lo stesso *Liber de Animalibus* di Avicenna, tradotto da Michele Scoto e da lui dedicato all'imperatore Federico II, non aiutava affatto in questo senso<sup>72</sup>. Varrebbe senz'altro la pena di andare a vedere se i bestiari medievali contengano usi più intensivi della dottrina, ma le opere dei filosofi - anche nel caso dei più minuziosi *Specula universalia* da Vincent de Beauvois in poi - si limitano in genere a esporre una versione standardizzata della dottrina avicenniana, senza aggiungervi nulla e togliendovi molto. Si cita il solito agnellino in fuga dal lupo (che

---

<sup>71</sup> Il passo più ostile nei confronti dell'estimativa si trova nel commento al *De Memoria et Reminiscentia*, del quale, come si è ricordato, circolarono versioni contrastanti, ora riportate in AVERROIS CORDUBENSIS (1949: pp. 52-53). Nel *Commentarium Magnum*, i comportamenti animali vengono spiegati solamente in base alla conservazione dei fantasmi sensoriali senza introdurre altre facoltà. Cfr. AVERROIS CORDUBENSIS (1953, pp. 376-377).

<sup>72</sup> *Liber de Animalibus Avicennae super librum de animalibus Aristotelis...*, in AVICENNA (1508, ff. 28 col. D e sgg.). Si tratta di un'indagine ampia e dettagliata sulla conformazione corporea e i processi fisiologici propri dei singoli animali, ma senza accenni di rilievo alle problematiche di psicologia animale del *Liber de Anima*.

probabilmente gli Arabi avevano tratto a loro volta da un esperimento attribuito a Galeno, il quale avrebbe separato un agnellino dalla madre per distinguerne i comportamenti innati da quelli appresi), il cane che fugge di fronte di fronte a ogni bastone dopo essere stato picchiato (il futuro cane di Leibniz), nei casi più fortunati si menziona anche l'illazione da segni naturali. Non compare tra gli esempi l'altro famoso cane degli antichi - quello di Crisippo, il quale fiuta accuratamente due delle tre strade che la preda può aver preso e poi imbecca la terza *senza* fiutare - ma ciò si deve al fatto che semmai lo si prendeva in esame nel capitolo sul "senso comune". Il che chiarisce, se ve ne fosse ulteriore bisogno, che l'estimativa non serviva a giustificare l'intelligenza animale in genere ma soltanto quei comportamenti che hanno l'apparenza di derivare da giudizi assiologici o da calcoli assiologici ("sillogismi pratici").

Perché la dottrina si conservò, sia pure in questo stato di glaciazione? Il *cliché* del conservatorismo scolastico non spiega tutto. Attacchi radicali alla dottrina dell'estimativa (già impliciti d'altronde nelle posizioni di Averroé) furono condotti già nel XIV secolo<sup>73</sup>. Credo che la risposta più credibile sia che la dottrina si conservò come pedina di strategie dottrinali che la trascendevano e che coinvolgevano questioni sentite come più impegnative. Il caso più rilevante è, ovviamente, quello di Tommaso d'Aquino. A Tommaso si deve sia la *neutralizzazione* delle possibili implicazioni naturalistiche della dottrina - cioè di un possibile approccio "etologico" *avant la lettre* ai costumi e alle passioni umane -, sia il *recupero* di essa all'interno della dottrina dell'analogia tra dimensione intellettuale e sensibile o, in chiave morale, tra il *bonum* vero e *bonum apparens*. Per anticipare ciò che cercheremo di dimostrare, la dottrina avicenniana fu conservata perché serviva come parametro differenziale rispetto al caso dei comportamenti irrazionali umani, i quali per Tommaso presuppongono sì delle *aestimationes* ma non una vera e propria facoltà estimativa.

Come mostra il riferimento di Tommaso al *bonum apparens* (cioè al *phainomenon agathón* aristotelico), la dottrina dell'estimativa poneva agli Scolastici il problema già aristotelico di come la *phantasia* possa essere anche un modo di leggere le situazioni e di elaborarle praticamente, non solo o non tanto un allontanamento verso l'interiorità.

---

<sup>73</sup> Cfr. A. M. REINA (1986) sulla polemica tra Adam Wodenham o Woodham e Gregorio da Rimini. La posizione di Wodenham, a quanto ne riferisce Reina, sembra essere un pionieristico tentativo di sbarazzarsi dell'estimativa. Gregorio da Rimini difende invece la posizione avicenniana, ma, mi sembra, più per salvaguardare la cogitativa umana - attaccata anch'essa dalla gnoseologia nominalistica e dalla sua divisione della conoscenza in intuitiva e astrattiva - che per un interesse per la psicologia animale. Cfr. GREGORIUS ARIMINENSIS (1522: ff. 36 col. A - 37 C).

Nel contesto della speculazione araba e scolastica, questa tesi prendeva però forme altamente problematiche. Il collegamento tra l'elaborazione interiore e l'oggetto da desiderare o fuggire era dato dalla *intentio*. Ma come poteva un senso interno fisiologico e "passivo" cogliere una *intentio*? In alcuni casi, si rispondeva a ciò postulando un'autentica presenza delle *intentiones* in natura, cioè si dava forma a un'ontologia che ammette la realtà del virtuale (come avviene in parte in Alberto Magno) o a una concezione magico-simpatetica delle relazioni tra le cose, concepite come generatrici di nuove *species* (come fa Roger Bacon). Ma questa strada apparve sempre più difficile man mano che vennero avanti le esigenze nominalistiche di economia ontologica, soprattutto nei riguardi delle relazioni. Altra possibilità era l'ammettere una certa "attività" presente già nella sensazione e nei processi fisiologici degli animali, ma non risultava chiaro di quale tipo di attività si trattasse e come potesse essere differenziata da quella propriamente sovra-materiale dell'anima razionale e questo è il problema emergente nell'ampia disputa trecentesca sul *sensus agens*<sup>74</sup>. Questi mi sembrano essere i due problemi filosofici di fondo che fecero sgretolare l'edificio della psicologia di origine araba. Ma la percezione di tale crisi non si generalizzò fino al XVI secolo, come dovremo vedere oltre.

Come si è detto, fu attraverso Averroé e la ripresa delle sue posizioni da parte di Tommaso, che venne meno il *topos* avicenniano dell'estimativa comune ad animali e uomini. I primi interpreti di Avicenna - i cosiddetti "agostiniani avicennizzanti", secondo la celebre espressione di E. Gilson - ne facevano invece uso in un senso chiaramente dualistico. L'estimativa era il marchio di quella "parte brutale" dalla quale la parte "nobile", la fantasia illuminata dagli intelligibili, deve distaccarsi. Tra l'una e l'altra parte non vi era comunanza ma solo concorrenza: "cum enim pars animalis sua gaudia, suas libertates, suas securitates suamque oppositam omnimodo miseriam habeat, pars illa nobilis habet similiter congruentem sibi miseriam et felicitatem...."<sup>75</sup>.

---

<sup>74</sup> Sulla dottrina albertiana dell'*incohatio formae*, bello ma decisamente virato in chiave idealistica resta il saggio di B. Nardi del 1936 (poi in B. NARDI, 1960, pp. 69-101), ma si veda anche il panorama che Mc Clintock fa delle discussioni dell'epoca di Jandun, in S. MC CLINTOCK (1956, pp. 12-50). Quanto alla controversia sul senso agente, i documenti più importanti sono ora tutti pubblicati in A. PATTIN (1988), insieme con una veloce storia della vicenda. Ma si veda anche l'analisi di G. FEDERICI VESCOVINI (1979: pp. 130-143), concernente l'influenza di questa disputa su Biagio Pelacani da Parma, un pioniere nel rifiuto delle dottrine arabe sui sensi interni.

<sup>75</sup> Cito dall'edizione del *De immortalitate animae* pubblicata da G. Bülow nel 1897: DOMINICUS GUNDISSALINUS (1897, p. 14).

Sulla stessa linea appaiono altri testi sul tema delle facoltà dell'anima, come quello del francescano Jean de la Rochelle. A metà del XIII secolo, però, questa declinazione delle tematiche avicenniane appare sfidata da altre letture più naturalistiche, le quali probabilmente tengono conto di altri autori arabi più vicini a al-Fârâbî. Senza scomodare l'ipotesi di De Vaux di un "avicennismo latino" eterodosso<sup>76</sup>, si possono incontrare cadenze marcatamente naturalistiche anche in autori ortodossi come Pietro Hispano, il grande logico nonchè, successivamente, papa con il nome di Giovanni XXI.

Nella *Scientia libri de Anima* - un testo senz'altro meno diffuso rispetto al commento al *De anima* dello stesso autore, ma più completo - molte pagine sono dedicate all'estimativa animale, interpretata come una "collatio deliberativa" delle specie sensibili<sup>77</sup>. Questa enfaticizzazione dell'analogia tra le funzioni dell'estimativa e quelle del pensiero umano deriva presumibilmente dal fatto che l'autore è colpito dalla somiglianza che sussiste tra alcuni atti che la dottrina dell'estimativa attribuisce agli animali e alcune pratiche della conoscenza empirica umana. Per esempio, nel descrivere la terza funzione dell'estimativa animale, l'illazione a partire da segni naturali, Pietro Hispano vi aggiunge esempi tratti dalla sua esperienza medica, come le caratteristiche esterne che permettono di riconoscere una gravidanza. Come già Isaac Israeli, Pietro si sofferma sui frequenti errori di valutazione commessi dagli animali irrazionali, ma è chiaro che la ragione serve all'uomo proprio per correggere questi errori e per rendergli possibile una *rationalis aestimativa*. Così, Pietro può porre in forte analogia gli abiti degli animali e quelli dell'uomo, la "nidorum edificatio" degli uccelli e la "mellis domiciliorumque ab apibus constitutio" e le umane "opera ex quibus boni atque perversi procedunt mores atque regimina diversa...", con una sorta di etologia *avant la lettre*<sup>78</sup>.

---

<sup>76</sup> Cfr. P. DE VAUX (1934). Per De Vaux, la dottrina dei sensi interni non rientra nel novero delle dottrine avicenniane pericolose o capaci di stimolare posizioni filosofiche eterodosse.

<sup>77</sup> *Scientia libri de Anima*, VII.4. Si tratta di una delle esposizioni più dettagliate e simpatetiche della dottrina dell'estimativa circolanti nel XIII secolo e sicuramente reca traccia di autori diversi da Avicenna, quantomeno Isaac Israeli: cfr. PETRUS HISPANUS (1941, pp. 319-323).

<sup>78</sup> *Scientia libri de Anima*, VIII.2 (PETRUS HISPANUS, 1941, pp. 336-337): "Reliqua vero virtus dispositiva est circa intentiones insensibiles considerationis ac deliberationis opera exercensis, que sensibili utens libertate estimatio dicitur absoluta, intellective imperio copulata rationalis estimativa vocatur (...) Ex huius virtutis officio multa in animalibus procedunt opera, ut nidorum edificatio, ab avibus et mellis domiciliorumque ab apibus constitutio (...) et multa opera ex quibus boni atque perversi procedunt mores atque regimina diversa..."

Anche in Roger Bacon, le analogie animale-uomo si rafforzano, sebbene soprattutto sul versante delle capacità tecnico-costruttive. Bacon ammette infatti l'estimativa comune a animali e uomini, ma ne dà una lettura ancora diversa, intendendola come una facoltà tutta passiva di ricezione emotiva delle *species* generate dalle relazioni simpatetiche tra le sostanze: “*ipsae naturae substantiales rerum sibi invicem convenientes vel contrariae faciunt fortes species, quae immutant animam sensitivam fortiter, ut moveantur affectionibus timoris, et horroris, et fugae, vel contrariis...*”. Questa declinazione simpatetico-magica del tema dell'estimativa lo porta a spostare ad altre facoltà interiori la genesi dei comportamenti raziomorfi degli animali. Pur sapendo che ad Avicenna si attribuisce la tesi che l'estimativa sta negli animali “in loco rationis”, Bacone considera questa soluzione come un errore, forse dovuto a una traduzione erronea delle opere del grande persiano. Come potrebbe il grande Avicenna negare che gli animali hanno una autentica facoltà *excogitativa* alla quale si devono quelle “opera brutorum, quae sunt similia artificio humano”? Bacon non è però molto chiaro sullo statuto di questa cogitativa o “logistica” animale, la quale si chiama “logistica, id est rationalis, non quia utatur ratione, sed quia est ultima perfectio brutorum, sicut ratio in homine..”<sup>79</sup>.

Fu dunque in un contesto di crescente attenzione per il pensiero tecnico-empirico, che all'avicennismo accadde di essere recepito come una dottrina “continuistica” sul piano dei rapporti tra psicologia animale e umana. Proprio su questo punto, però, intervennero, in modo diversamente dirimente, le dottrine albertiana e tomistica, convergenti nel differenziare nettamente la conoscenza empirica umana dagli eventuali processi psichici presenti negli animali. Alberto è fortemente combattuto sul tema dell'estimativa, come mostrano i rimaneggiamenti continui che egli fa della dottrina dei sensi interni<sup>80</sup>. Da un lato, infatti, egli ritiene indispensabile l'estimativa per la spiegazione dei comportamenti animali e la ingloba nell'apparato teorico del suo

---

<sup>79</sup> Traggio da *Opus Maius*, V. 4- V.5, in ROGER BACON (1733, p. 261-262).

<sup>80</sup> Le incongruenze tra le varie ripartizioni albertiane delle facoltà dell'anima sensitiva sono state segnalate già da A. SCHNEIDER (1903, vol. 1, p. 161-165), e sviscerate impietosamente da Wolfson nel già tante volte ricordato saggio sui sensi interni. A Michaud-Quantin spetta di avere spiegato in modo attendibile tali variazioni, sia riferendosi al mutare delle fonti e degli autori di riferimento per Alberto sia all'evoluzione dei suoi interessi teorici: P. MICHAUD-QUANTIN (1955); P. MICHAUD-QUANTIN (1966, pp. 70-75). Sul problema della cogitativa e della sua localizzazione cerebrale, cfr. anche N.H. STENECK, (1974), che però non dice nulla sugli altri aspetti della vicenda dei sensi interni.

commento agli scritti aristotelici sugli animali<sup>81</sup>. D'altro lato, essa lo infastidisce notevolmente nel caso degli esseri umani, perchè troppo affine all'intelletto pratico, unica guida legittima dei comportamenti umani. Di qui deriva il suo generale obiettivo di parzializzare le funzioni dell'estimativa animale rispetto alle due facoltà che egli ritiene meglio governabili da parte della ragione: l'*imaginatio* (che è la *formans* avicenniana, la facoltà delle intuizioni topologico-geometriche) nonché la *phantasia* compositiva e discorsiva. Nella *Summa de homine*, egli risolve rapidamente la questione attribuendo alla fantasia il ruolo di cogliere le *intentiones* e riducendo l'estimativa a una mera cinghia di trasmissione tra la fantasia e l'appetito sensitivo<sup>82</sup>. Nel *Liber de apprehensione* e nel *De Anima*, egli sposa invece il modello che Wolfson attribuisce ad al-Fârâbî e pone l'estimativa come facoltà intermedia tra *imaginatio* e *phantasia*, riattribuendole il ruolo di cogliere le *intentiones*. Questa ammissione viene però compensata attraverso il netto ripristino dell'aristotelica distinzione tra *phantasia* e *doxa*. L'estimativa coglie il particolare *in quanto* particolare, senza uscire dalla singolarità del caso: “..opinio de communi est prout in pluribus: aestimativa vero de hoc individuo secundum quod est hic...”<sup>83</sup>. Dunque, l'estimativa estrae sì l'*intentio*, cioè il tratto concettuale appropriato della cosa (l'esser-figlio dell'agnello, l'esser-nemico del lupo...), ma non lo ritiene nè lo utilizza aldilà del momento. Per contro, è la fantasia - situata strategicamente tra l'estimativa e la memoria - a richiamare le *intentiones*, a confrontarle tra loro e a confrontarle e commisurarle con le forme sensibili. Ma anch'essa può adempiere ordinatamente a questa funzione soltanto se illuminata dall'intelletto e usata perciò in modo controllato e razionale. Alberto specifica con chiarezza che ipotesi, illazioni, generalizzazioni, non appartengono all'estimativa ma piuttosto a quel genere di conoscenza umana che egli chiama (con termine che avrà fortuna) *cognitio experimentalis*<sup>84</sup>. La conoscenza sensibile non è dunque un'estimativa

<sup>81</sup> *Quaestiones supra De Animalibus*, VIII, in ALBERTUS MAGNUS (1955..., XII, pp. 188-192). La dottrina dell'estimativa vi viene qui esposta secondo una linea ortodossamente avicenniana.

<sup>82</sup> Cfr. *Summa de Homine (secunda pars Summae de Creaturis)*, quaestiones 35-37.

<sup>83</sup> *Liber de apprehensione*, III.11, in ALBERTUS MAGNUS (1890, III, p. 582); *De Anima libri tres*, III.1.1-2-3, testo per il quale rinvio al più recente ALBERTUS MAGNUS (1955..., VII/1, pp. 166 e sgg.).

<sup>84</sup> “Aestimatio autem secundum quod huiusmodi non recedit ab hoc individuo secundum quod est: et ideo in homine, adiuta ratione, non iuvatur nisi prout est circa hic vel illud; et tunc dicitur proprio nomine aestimatio. Si autem compositio alias opinio similis de pluribus particularibus secundum unam intentionem eis inventam accepta, iam hoc non est aestimationis sed cognitionis experimentalis quae rationis



razionalizzata, ma è conoscenza sperimentale condotta dalla fantasia sotto la guida dell'intelletto.

Quanto a Tommaso d'Aquino, la sua soluzione deriva da Averroé - citato senza infingimenti come l'autore più attendibile su questi temi<sup>85</sup> - ed è però anche un tassello all'interno della sua strategia anti-averroistica. Seguendo il Commentatore, il *Doctor Angelicus* trasforma la *virtus cogitativa* degli uomini in una facoltà *autonoma* rispetto all'immaginazione e *sostitutiva* rispetto all'estimativa animale. Questa trasformazione è resa possibile dalla chiara distinzione che Tommaso opera tra la congiunzione pre-categoriale dei percepiti (vedere l'agnellino come qualcosa che va allattato) e il giudizio categoriale singolare, il quale invece pone un singolo oggetto sotto un concetto ("questo è un albero"). L'estimativa animale arriva soltanto alla prima funzione, mentre l'ufficio proprio della cogitativa consiste nella seconda funzione<sup>86</sup>. Fin qui, Tommaso si sta muovendo nel solco del Commentatore, del quale egli segue sia l'interpretazione della cogitativa come *discriminatio individualis*, sia la dottrina del doppio riferimento degli atti della cogitativa, vale a dire: riferimento all'immagine oggettuale e riferimento all'*intentio* di cui l'immagine è portatrice<sup>87</sup>. In Tommaso, si

---

est, sed tamen ipsa ministrat sibi sensus et aestimatio." (*De Anima libri tres*, III.1.2: p. 166 dell'edizione già citata).

<sup>85</sup> Nei primi scritti, lo schema averroistico viene adottato senza commenti e con chiari omaggi al Commentatore, in particolare nel giovanile *De Veritate*, quaest. 15, art. 1, (THOMAS AQUINAS, 1964, p. 308). . Sui punti di affinità e di divergenza tra le dottrine dei sensi interni di Averroé e Tommaso, ne discute soprattutto G. KLUMBERTANZ (1952 a); ma cfr. anche il fugace ma acuto E.H. WEBER (1978, pp. 238-239); nonchè, nel contesto di una stimolante rivisitazione della noetica del Commentatore, A. ILLUMINATI, *Quasi una fantasia. Funzioni cognitive dell'immaginazione nei commentatori di Aristotele*, in corso di stampa per gli "Annali dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Urbino". Gli studi specifici sulla cogitativa tomistica non sono pochissimi, ma raramente escono dalla dimensione di pura esegesi all'interno del testo tomistico. Tra i tentativi più ampi, A. DA CASTRONOVO (1959, pp. 27-244).

<sup>86</sup> "Differenter tamen circa hoc se habent cogitativa et aestimativa. Nam *cogitativa* apprehendit individuum, ut existens sub natura communi; quod contingit ei, in quantum unitur intellectivae in eodem subjecto; unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum. Aestimativa autem non apprehendit aliquod individuum, secundum quod est sub natura communi, sed solum secundum quod est terminus aut principium alicujus actionis vel passionis; sicut agnus cognoscit hunc agnus, non in quantum est hic agnus, sed in quantum est ab ea lactabilis; et hanc erbam, in quantum est ejus cibus" (*In Aristotelem librum de Anima Commentarium*, III, 3, § 397).

<sup>87</sup> Rinvio soprattutto al *Commentum Magnum*, III.3: "Virtus enim cogitativa apud Aristotelem est virtus distinctiva individualis, scilicet quod non distinguit aliquid nisi

ha però un'apparente attivazione della cogitativa, facoltà alla quale viene attribuito il ruolo di "conferre et componere et dividere" le *intentiones individualium*, di esserne la sintesi (*collatio*), e al tempo stesso di preparare i *phantasmata* per la trasformazione in intelligibili operata dall'intelletto agente<sup>88</sup>. Tommaso mira dunque a fare della cogitativa una facoltà sintetico-discorsiva, ma anche a mantenerne l'esteriorità rispetto all'intelletto, per evitare che si possa farne averroisticamente il veicolo dell'appropriazione individuale di un già avvenuto atto intellettuale. Per contro, in rapporto alla conoscenza intellettuale già attivata e divenuta discorsiva nella forma di *ratio universalis*, la cogitativa ha una seconda importante funzione e cioè costituisce il medio dell'applicazione delle verità dell'intelletto pratico sul terreno malsicuro del caso singolo, rendendo possibile quell'identificazione sintetica tra il concetto (o la norma) e l'oggetto sensibile (o la situazione effettuale) che permette l'esecuzione del sillogismo pratico aristotelico<sup>89</sup>. E' ovvio che in questa seconda veste la cogitativa costituisce un analogo tomistico della *ratio scientiae* agostiniana, ma anche in questo caso vi è una simmetria con Averroé, il quale concepiva la cogitativa come ricerca del giusto oggetto o della giusta immagine per dare esito pratico alle acquisizioni cognitive della congiunzione con l'intelletto impersonale. Anzi, proprio in questo

---

individualiter, non universaliter. Declaratum est enim illic quod virtus cogitativa non est nisi virtus que distinguit intentionem rei sensibilis a suo idolo ymaginato; et ista virtus est illa cuius proportio ad has duas intentiones, scilicet ad idolum rei et ad intentionem sui idoli..." (AVERROIS CORDUBENSIS, 1953, pp. 315-316).

<sup>88</sup> *Summa contra Gentiles*, II, LXXIII, 1501 (b): "...cum virtus cogitativa habeat operationem solum circa particularia, quorum intentiones dividit et componit..."; II, LXXIII, 1503: "Virtus cogitativa non habet ordinem ad intellectum possibilem, quo intelligit homo, nisi per suum actum quo preparantur phantasmata ut per intellectum agentem fiunt intellegibilem actu et perficientia intellectum possibilem" (edizione usata: THOMAS AQUINAS, 1961, II, p.210). *Summa Theologica*, I-I, 78 4.4: "actus cogitativae, qui est conferre et componere et dividere (...) cogitativa, quae per collectionem quandam huiusmodi intentiones adinvenit..." (ed. usata: THOMAS AQUINAS, 1954, vol. 5, p. 299).

<sup>89</sup> L'analisi più dettagliata di queste funzioni della cogitativa si trova ovviamente nel commento al libro VI di *Ethica Nicomachea*. Si noti in particolare l'analisi di *Eth. Nic. VI. 7* 1142 a 25-30, dove l'analogia *phronesis/aisthesis* viene spiegata ricorrendo appunto al carattere sensoriale della cogitativa: "ad istum sensum, id est interiorem, magis pertinet prudentiam per quam perficitur ratio particularis ad recte aestimandum de singularibus intentionibus operabilium" (THOMAS AQUINAS, 1969..., XLVII/2, p. 359). Del tutto analoga è poi l'interpretazione di *Eth. Nic. VI, 9* 1143 a 35-36 (a pp. 365-366 del testo citato). I passi di *Ethica Nicomachea* per i quali Tommaso utilizza la cogitativa sono notoriamente tra i più complessi del libro VI e tra i meno sistematizzabili in una lettura razionalistica dell'etica aristotelica. Rinvio qui all'attenta e stimolante analisi svoltane da M. DE CAROLIS, 1993.

secondo ruolo, la cogitativa averroistica - decisamente più passiva di quella tomistica rispetto al processo cognitivo - sembra acquisire un carattere attivo e autonomo che manca invece alla sua timorosa consorella tomistica, la quale lavora sempre sotto l'alto controllo della *ratio universalis* e della *sinderesi*<sup>90</sup>. Torneremo più avanti su queste diverse interpretazioni della aristotelica *phantasia bouleutiké*.

Ciò che interessa ora chiedere è piuttosto come sia possibile che, nell'ambito del discorso di Tommaso, si dia una funzione sintetica pre-intellettuale e, al tempo stesso, del tutto diversa dalla conoscenza sensibile degli animali. Poiché anche la metafisica dell'analogia, con la sua insistenza sulla "affinità e prossimità" tra il sensibile e l'intellettuale, non dà una risposta convincente su questo punto, forse si potrà ipotizzare che lo schema che vede la cogitativa pratica come articolazione esterna della *ratio* e la cogitativa cognitiva come preparazione sensibile all'atto intellettuale vada considerato meno rigidamente. Anche le funzioni pre-intellettuali della cogitativa sono manifestazioni e concretizzazioni di un processo di astrazione già innescatosi al livello dell'immaginazione e dunque articolazioni (o manifestazioni parziali) di un processo teleologico e discorsivo innescato dall'intelletto agente (individuale e personale) del quale non si saprebbe trovare nome migliore di *ratio*. Come potrebbe la cogitativa portare a sintesi concettuale le *intentiones individualium* se queste non si costituissero già nel percorso dall'immaginazione alla cogitativa, da questa alla memoria e viceversa, come nodi e giunture di una discorsività? E' dunque l'idea latente di una *ratio* sostanzialmente autopropulsiva, anche se operante sempre a partire dal sensibile, che permette a Tommaso di eliminare ogni rilevanza per l'animalità dell'uomo quando parla di conoscenza sensibile.

Tommaso, si noti, esalta le capacità degli animali di compiere attività tecnicamente ammirevoli, ma lo fa proprio allo scopo di mostrare che i processi di illazione ipotizzati dagli avicenniani sono del tutto insufficienti e che occorre la ben più robusta base dell'*instinctus naturae*<sup>91</sup>. Per contro, nell'uomo, la cogitativa svolge le sue funzioni "naturali"

---

<sup>90</sup> Klumbertanz riassume così in due parole le differenze: "The Averroistic virtus cogitativa is the human deliberative imagination, while the Thomistic vis cogitativa is the human estimative under the control of reason." (G. KLUMBERTANZ, 1952 b, p. 144 nota). Non a caso, per ciò che concerne la *phantasia bouleutiké* aristotelica, la traduzione tomistica è *ratio deliberans*, mentre la *phantasia* è intesa come *apparitio*, manifestazione alla coscienza sensibile del processo deliberativo razionale (*In Aristotelis librum de Anima Commentarium*, III.1, XVI. 840-842). Cito secondo THOMAS AQUINAS (1959, pp. 197-198).

<sup>91</sup> Cfr. in particolare *Summa Theologica*, I-I, qu. 78, art. 4 (THOMAS AQUINAS, 1954....., vol. 5, pp. 299-303).

quando è subordinata alla *ratio*. Questo è il senso della posizione di Tommaso e della sua presa di distanza dalla tradizione avicenniana. A questo punto, però, la domanda diviene: qual è il fattore eziologico delle valutazioni irrazionali o incoerenti con l'intelletto pratico? Qui deve necessariamente entrare in campo un'immaginazione che non è sregolata *in quanto* diretta da istinti animali, ma proprio perchè è *carente* anche di questi ed è affidata alla variabilità della concupiscenza: “Natus est enim moveri appetitus sensitivus, non solum ab aestimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio; sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur irascibilem et concupiscibilem rationi repugnare...”<sup>92</sup>. Anche qui vi è un robusto recupero di tesi agostiniane, ma con un problema in più rispetto ad Agostino: come spiegare il fatto che processi fisiologici ed inintenzionali come sono, nella fisica aristotelica, l'immaginazione e la sensazione possano ingenerare passioni, le quali - beninteso - sono invece intenzionali e possono essere peccaminose. E qui il rapporto di Tommaso con Avicenna e con la categoria di *aestimatio* da lui introdotta diviene più ambivalente.

Come si è già accennato altrove, la psicologia di Tommaso non sarebbe comprensibile senza il retroterra costituito dal grande dibattito sui “primi moti dell'appetito sensitivo” emerso nel corso del XIII secolo. Potremmo dire che questo dibattito fu contestuale alla riscoperta del concetto aristotelico di *passio* (*pathos*), il quale costituiva per gli Scolastici un problema teorico di non facile risolvibilità. All'inizio del XIII secolo, il *De virtutibus* di Guglielmo di Alvernia o Guglielmo di Parigi discute delle *passiones* come di un concetto non perspicuo, in certo modo estraneo all'antropologia teologica cristiana. Che intende Aristotele quando parla delle “passioni”? Non può intendere tutte le emozioni, perchè le emozioni possono essere anche buone, mentre Aristotele sembra condannare le passioni. Guglielmo risolve il problema affermando che le passioni sono disposizioni emotive instabili e perciò irrazionali: “Passiones enim apud ipsum sunt dispositiones non permanentes, sed statim transeuntes”. Ma questa definizione costringe a differenziarle dalla malizia, dall'intenzione perversa deliberata. Come potranno mai renderci colpevoli? Guglielmo risponde con una tipica associazione analogica tra facoltà interiori dell'anima e gerarchie socio-politiche che sembra avere ancora risonanze fino al Rinascimento. Nell'anima, la volontà è il re, l'intelletto è il suo consigliere, *ratio* (la *ratio scientiae* agostiniana) è il suo giudice, i sensi esterni sono le sue sentinelle, i sensi interni (senso comune, immaginazione, memoria) sono

---

<sup>92</sup> *Summa Theol.*, I-I. qu. 81, art. 3 ad 2.

come gli scrivani e gli scabini regi. Se il re, in dispregio delle gerarchie, obbedisce ai servi e non al consigliere e al giudice si ha nell'anima il disordine delle passioni<sup>93</sup>.

Si tratta di un modello metaforico di natura socio-morfa destinato a una lunga fortuna e che sostituisce o integra la descrizione agostiniana del peccato attraverso la seduzione a catena serpente-Eva-Adamo. Le passioni sono innanzitutto inversioni di ruolo, salti nella sequenza dei comandi e dei controlli, disordini. Ma, nella lettura di Guglielmo, il re-volontà è posto all'inizio di tutto il percorso, secondo un modello che rende intenzionali le passioni fin dall'inizio, senza tener conto che la fantasia aristotelica non si limita a suggerire ma è direttamente portatrice di moti impulsuali. Bisognava dunque distinguere con più accuratezza la *sensualitas* peccaminosa dalla *sensibilitas* naturale<sup>94</sup>. Le distinzioni interne all'anima sensitiva stabilite da Avicenna, e soprattutto la sua dottrina dell'estimativa, potevano offrire un ausilio, indicando un luogo specifico in cui l'anima sensitiva trasforma l'esperienza in desiderio. Ma, come abbiamo visto, anche il *topos* dell'estimativa poteva essere usato in modi contrapposti: leggendolo in senso dualistico, si otteneva che soltanto il distacco dal corpo per mezzo della fantasia "alta" può evitare il peccato; leggendolo in senso naturalistico, si arriva invece a una prevalente bontà e logicità delle passioni naturali stesse, come in effetti sembra fare ancora una volta Pietro Ispano<sup>95</sup>.

Tommaso parte dalla individuazione del tramite del controllo interiore. E', come abbiamo già visto, la cogitativa, la quale sostituisce nell'uomo l'estimativa animale. Ma perchè la cogitativa possa svolgere un

---

<sup>93</sup> GUILLELMUS ALVERNIAE/GUILLELMUS PARISIENSIS (1674, vol 1, p. 122).

<sup>94</sup> Lo spiega con chiarezza un'interessante testo anonimo pubblicato dal Lottin, che lo data alla metà del XIII secolo: "...De potentia sensibili que in nobis est, est loqui dupliciter. Vel secundum natura, et quantum est communis nobis et brutis, vel secundum respectum secundum quem est ordinata ad rationem. Et primo modo non potest in ea esse peccatum ratione predicta, sed secundo modo et proprie loquendo. Primo modo dicitur sensibilitas, sed secundo sensualitas (...)" (O. LOTTIN, 1948-1960, tomo II, p. 548-549).

<sup>95</sup> Nella *Scientia libri de Anima* di Pietro Ispano, le passioni vengono distinte con nettezza in passioni dell'anima sensitiva e passioni dell'anima intellettiva. Le prime però non sono necessariamente malvagie e sono lette come conseguenze emotive dei giudizi dell'estimativa animale sull'utile e sul conveniente: anche l'amicizia è trattata tra le passioni dell'anima sensitiva. Le passioni dell'anima intellettiva sono perciò considerate soprattutto come passioni più calme oltre che più razionali, *placidae inclinationes* (*Scientia libri de Anima*, VIII.3 - IX, 9; PETRUS HISPANUS, 1941, pp. 340-520). La soluzione dualistica è invece fortemente presente in Jean de la Rochelle, ma è latente anche in Alberto Magno, come mostra ancora O. LOTTIN (1948-1960, tomo II, pp. 542-545).

ruolo di governo degli “appetiti sensitivi” - o, si potrebbe dir meglio, delle emozioni<sup>96</sup>-, rendendo meno necessaria l'azione coattiva della volontà libera sugli impulsi già in atto, occorre pensare che questi abbiano un qualche strato cognitivo o simil-cognitivo rispetto al quale la cogitativa possa operare discorsivamente, altrimenti la soluzione di Tommaso apparirebbe illogica. Ed è su questo punto che il *Doctor Angelicus* recupera stilemi avicenniani, interpretando emozioni e desideri in modo senz'altro meno cognitivistico di quanto non avesse fatto il filosofo persiano, ma sicuramente come movimenti della parte appetitiva collegati a *aestimationes* o a modi di cogliere il bene apparente<sup>97</sup>. Qui è evidente il ruolo anfibio giocato dall'immaginazione, perchè essa - pur concepita come veicolo fisiologico di *phantasmata* - è poi considerata da Tommaso, proprio per la sua prossimità con la cogitativa, come una facoltà in certo modo attiva, capace di generare percezioni di *convenientia/disconvenientia*, secondo una sintassi dell'impropriamente logico (o potremmo dire dell'estensione analogica del logico) che è tipica di tutti gli autori di questo periodo<sup>98</sup>.

Il *Doctor Angelicus* costituisce la sua dottrina degli affetti a partire da un affetto geneticamente primario, l'amore, tensione verso il bene le cui potenzialità dinamiche vengono rispecchiate negli altri affetti fondamentali, cioè la gioia (bene presente), la tristezza (male presente), la

---

<sup>96</sup> Per l'indicazione della cogitativa come forza che dirige naturalmente l'appetito sensitivo, cfr. *Summa Theol.*, I-I. 81.3. A quanto io ne sappia, il saggio più attento su questi aspetti della psicologia tomistica, il quale mostra come in simili contesti l'"appetito sensitivo" di Tommaso vada inteso più come "emozione" che come "impulso", è M. STOCK (1958).

<sup>97</sup> E' in questo modo che Tommaso risolve il problema aristotelico dell'*akrateia*, dell'incontinenza/intemperanza, che diviene, nella sua dottrina, un caso in cui la cogitativa è pervertita da una *aestimatio falsa*. Cfr. per questa soluzione e le sue ambiguità, il recente R. SAARINEN (1994: pp. 120-123 in particolare).

<sup>98</sup> Sul carattere attivo dell'immaginazione, cfr. *Summa Theol.* I-II, 78, art. 3: "aliquae virtus sensitivae partes, etsi sint communes nobis et brutis, tamen in nobis habent aliquam excellentiam ex hoc quod rationi iunguntur..". Quanto al rapporto tra dimensione cognitiva e passioni, Tommaso lo analizza in particolare in riferimento all'amore, la passione geneticamente primaria, la quale presuppone una conoscenza dell'oggetto d'amore ma non una conoscenza perfetta (*Summa Theol.* I-II, 27, art. 2). L'amore presuppone la consapevolezza della *convenientia* tra se e l'oggetto d'amore, ma questa tesi viene ulteriormente specificata attraverso l'importante osservazione, derivata dalla teoria aristotelica dell'amicizia, che l'amore nasce dalla *similitudo* ma da una *similitudo* potenziale, non necessariamente attuale (*Summa Theol.* I-II, 27, art. 3).

speranza (bene futuro), il timore (male futuro)<sup>99</sup>. Questo schema è già antropologicamente diverso da quello avicenniano e presuppone una pulsionalità umana orientata verso un bene assoluto - e che perciò può aprirsi alle sregolatezze dell'immaginazione - e non la circolarità biologico-animale dell'estimativa avicenniana. Nondimeno, le dipendenze dirette dal persiano non mancano, per esempio nel contesto della riabilitazione della distinzione platonica tra anima concupiscibile e anima irascibile, in entrambi gli autori condotta secondo una logica di passaggio dal semplice al complesso. In Avicenna, la parte concupiscibile vuole il piacevole o l'utile, mentre la parte irascibile è quella che "vult vincere", cioè superare una già esperita dissonanza o una discordanza tra desideri e realtà. Tommaso pone la differenza "sub ratione ardui", rilevando che la parte irascibile ha di sua pertinenza quelle passioni che nascono dall'esperienza di una "aliqua difficultas", pur differenziando poi le dinamiche delle due parti con più nettezza<sup>100</sup>. Vedremo come, ancora nel Rinascimento, la genealogia delle passioni sarà un tema avvincente e sul quale si scontreranno o interagiranno modelli impulsualistici e modelli cognitivistici di analisi della sfera emotiva.

Così, la dottrina avicenniana dell'estimativa potè essere inglobata e trascesa in una psicologia delle passioni umane che equilibrava elementi impulsualistici e cognitivistici. Per dir così, le nuove configurazioni che la vecchia problematica aristotelica della *phantasia* aveva assunto all'interno della speculazione filosofica dell'area culturale araba - all'interno cioè di una prospettiva filosofica che doveva suturare una fortissima tensione tra dimensione pratico-vitale e dimensione speculativa - furono selettivamente recuperate all'interno di una filosofia che tendeva invece a considerare la *ratio* umana come un movimento sì teleologicamente tendente verso il divino ma già con forti caratteri di autopropulsività interna. Allorchè l'immagine fiduciosa della *ratio* elaborata dai dottori scolastici entrerà in crisi, riemergerà l'idea che all'umanità sia molto più propria l'"immaginazione" che la "ragione" e che sia la *vis imaginandi* più che la *ratio* a guidare i comportamenti concreti degli uomini, ma nel frattempo l'immaginazione non indicherà più nè qualcosa che ci connette alla dimensione puramente biologica

---

<sup>99</sup> Cfr. *Summa Theol.* I-II, 25, artt. 3-4; I-II, 26 art. 1 ("...amor dicitur esse timor, gaudium, cupiditas et tristitia, non quidem essentialiter sed causaliter"); I-II, 27, art. 4: "...nulla alia passio animae est quae non praesupponat aliquid amorem."

<sup>100</sup> Per Avicenna, cfr. *Liber de Anima*, IV.4 (AVICENNA LATINUS, 1968...II, p. 58). Per Tommaso, *Summa Theol.*, I-II, 23, art. 1-2. Ma poi cfr. anche per le distanze tra le due parti: *Summa Theol.*, I-I, 81, art. 2: "Haec autem duae inclinationes non reducuntur in unum principium (...) Nam concupiscentia accensa minuit iram, et ira accensa minuit concupiscentiam".

degli animali nè qualcosa che ci permette di risalire neoplatonicamente agli intelligibili, ma sarà invece il sinonimo della separazione dell'umano da entrambe queste sfere, l'emblema e quasi la configurazione mitica dello statuto di animale "manchevole" o bisognoso o erratico che è proprio dell'uomo stesso.

Tommaso comunque non chiude le discussioni iniziate con la trasmissione del pensiero arabo in Occidente. L'alternativa averroistica resterà a lungo in vita e dovremo meglio vederne l'opera di traslazione fino al Rinascimento di idee e stimoli teorici che il sistema tomistico aveva escluso. Inoltre, *topoi* specificamente avicenniani ricompaiono tra i medici, tra i seguaci di Alberto Magno, in Lullo, negli scotisti. Ma spesso la persistenza di questi *topoi* assume significati del tutto eterogenei rispetto alle origini. Si potrebbero scegliere molti casi, ma il più aderente al nostro contesto è forse quello di due *quodlibeta* di Enrico di Gand sul dolore<sup>101</sup>.

Il *Doctor Solemnis* scrive in un momento di ampia diffusione della medicina averroistica, da lui usata come modello. Per contro, pur essendo - come dovremo meglio vedere - ricettivo di molti *topoi* avicenniani, egli non cita mai in modo diretto il *Liber de Anima* e contraddice anzi con violenza alcune tesi generali della psicologia avicenniana<sup>102</sup>. Il secondo tra i due *quodlibeta* (XI,9) parte proprio con un attacco nei confronti della dottrina cognitivistica delle emozioni di Avicenna. La *delectatio* non è una *apprehensio convenientis* - come vorrebbe Avicenna - ma è semmai un effetto di tale *apprehensio* o, più esattamente, un moto fisico del cuore che ha come sua premessa una *apprehensio convenientis*. Il modello medico usato da Enrico per spiegare questa trasmissione - variazioni di caldo e freddo - è chiaramente ispirato ad Averroé e l'intera discussione è volta alla dimostrazione che gli appetiti non vanno intesi innanzitutto come processi psicologici ma come processi fisiologici che hanno, tra le altre cose, una premessa psicologica. Anticipando un modello di metaforizzazione para-meccanica delle passioni che sarà diffuso in tutta l'età moderna e che si contrapporrà in più occasioni all'interpretazione delle passioni come stati psichici analoghi a giudizi, Enrico rileva che gli affetti possono tra loro "urtarsi", impedirsi, eccitarsi l'un l'altro, tutte proprietà degli oggetti fisici e non delle proposizioni: "...passiones mutuo

---

<sup>101</sup> Mi riferisco ai *Quodlibeta* XI.8 e XI.9 delle edizioni classiche, tra le quali faccio personalmente uso di HENRICUS <GOETHALS (sic)> A GANDAVO (1613, vol. II, ff. 205 e sgg.).

<sup>102</sup> J. JANSSENS (1996) rileva questo paradosso e lo risolve ipotizzando una competitività con Avicenna da parte di Enrico e un suo desiderio di rifondazione su basi più solide della psicologia.



concurrunt et secundum suos motus sese excitant, vel impediunt”<sup>103</sup>. Nondimeno, Enrico continua a dire che il primo movente dell’appetito sensitivo è il “conueniens vel disconueniens apprehensione sensus perceptum” (f. 210, col.A). Andando all’altro *Quodlibet*, il XI.8, ne diviene chiaro il perchè. Pur spiegando che le percezioni di piacere e dolore non sono *intentiones non sensatae* e perciò possono a buon diritto essere attribuite al senso comune - ancora secondo una linea averroistica -, il *Doctor Solemnis* riconosce che si dà una facoltà estimativa ed anzi la divide in due, quella degli animali e quella degli esseri dotati di intelletto, i quali ne fanno uso - ad esempio - quando, vedendo di notte un viaggiatore, subito hanno paura che si tratti di un ladro (f. 206, col. C). Ora, non soltanto l’estimativa può causare emozioni in base alle sue illazioni sull’utile e sul nocivo o sul bene e sul male, ma può causare anche emozioni sulla base di valutazioni sul suo proprio funzionamento: “ipsamet virtus percipit intentionem inconuenientis circa seipsam”. Ciò avviene in particolare in due casi. Il primo è quando si danno lesioni di questa facoltà, la quale - si ricordi - occupa una parte del cervello: questo è il caso, ad esempio, dell’affaticamento intellettuale. Il secondo caso, più psicologico, si ha quando la facoltà estimativa si accorge di non poter eseguire il suo compito proprio e genera per così dire un dolore autoreferenziale che non ha nulla a che vedere con oggetti specifici di desiderio o di fuga. Il che accade, ad esempio, quando vi è un’eccessiva continuità in una data attività - per questo il piacere non può durare a lungo - o più semplicemente quando godiamo perchè l’estimativa ha trovato un’armonia o soffriamo perchè non l’ha trovata. Questo è il caso del godimento estetico che Enrico, andando ben oltre Avicenna, estende agli animali stessi: “...etiam bruta animalia delectantur ex sonorum et cantuum melodia, et tristantur ex eorum discordia, quia concordia melodiae concordat temperamento virtutis, et sui organi naturaliter et discordia discordat.” (f. 207, col. A). In simili casi, il dolore nasce quando l’estimativa percepisce la “intentio inconuenientis” attraverso la “ipsius operationis defectio”, cioè in relazione al proprio fallimento (f. 207 col. D).

Così, nel cuore stesso di una polemica contro l’intellettualismo etico avicenniano, ritroviamo l’estimativa, usata ora come modello esplicativo specifico per le emozioni più sofisticate e legate alla consapevolezza di sé, quelle che l’impulsualismo non appare in grado di spiegare. Enrico di Gand sarà autore amato da Giovanni Pico della Mirandola e da altri filosofi rinascimentali e c’è da chiedersi se questo suo *quodlibet* non abbia lasciato tracce su di loro, così come le ha lasciate - secondo

---

<sup>103</sup> *Quodlibet*, XI.9: in HENRICUS....A GANDAVO (1613, vol II, f. 210 colonna C).

Klibansky-Panofsky-Saxl - il suo *quodlibet* II.9, in cui il termine *melancholia* viene già usato per indicare uno stato d'animo e non una malattia<sup>104</sup>. Mi sembra, tra l'altro, che tra i due *quodlibeta* vi sia una somiglianza di ispirazione: in entrambi, si parla di stati d'animo generati dalla consapevolezza di un limite o dell'impossibilità di adempiere a una funzione. Il *melancholicus* del *quodlibet* II.9 è colui che, essendo incapace di credere (per esempio nell'esistenza degli angeli), non è in realtà capace neppure di comprendere il reale perchè non riesce a trascendere gli "imaginabilia" matematici. Non ci viene detto quale facoltà lo renda emotivamente consapevole di questi suoi limiti, ma nell'avicennismo la *melancholia* era una affezione dell'estimativa. Dovremmo allora pensare che, anche in questo caso, Enrico stia facendo un uso quasi invertito di *topoi* avicenniani. Se, in Avicenna, l'estimativa è la facoltà che tende a renderci sordi rispetto al sovra-sensibile, essa diviene qui la facoltà che genera malesseri emotivi quando si è sordi rispetto al sovra-sensibile. E' un bel progresso per una facoltà nata per spiegare i comportamenti animali. Ma proprio questo interessante spostamento di significato, questa tendenza del concetto a indicare non più ciò che si rivela nelle situazioni esterne date (come la pericolosità del lupo), ma ciò che si rivela a noi stessi attraverso un'emozione, comporta anche una minore demarcazione concettuale rispetto ad "immaginazione", grande gorgo onnivoro nel quale l'estimativa finirà con l'inabissarsi nuovamente. Così, nell'età moderna, si continuerà a spiegare la genesi di determinate emozioni raccontando che l'immaginazione vuole la varietà e fugge l'uniformità, pretende l'armonia e si rattrista quando non la trova e così via, senza che sia molto chiaro come tutte queste tendenze caratteriali abbiano a che fare con una facoltà che, teoricamente, dovrebbe conservare tracce sensibili e presentare agli occhi della mente oggetti assenti.

### 2.3 Il passionale e il patologico

Ma la strada che portava dalla brutalità dell'appetito alla raffinatezza psicologica dell'emozione non era l'unica che poteva essere

---

<sup>104</sup> *Quodlibet*, II.9 : "Unde tales melancholici sunt, et optimi fiunt mathematici, sed pessimi metaphysici, quia non possunt intelligentiam suam extendere ultra situm, et magnitudinem (...) et fiunt naturales inepti, quia sub finito non possunt intelligentiam suam excludere" (HENRICUS...A GANDAVO, 1613, vol. I, f. 60 col. B). Rinvio di nuovo a KLIBANSKY-PANOFSKY-SAXL (1964, tr.it. 1983) i quali segnalano la fortuna di questo passo (citato da Pico della Mirandola), ma non ne spiegano la genesi.

percorsa, nè che venne percorsa. L'avicennismo, come l'averroismo, erano anche dottrine mediche e dottrine delle patologie psichiche. E la dottrina avicenniana dell'estimativa comune ad animali umani e non umani ha la sua funzione specificamente medica. A dire il vero, a livello ufficiale, si sosteneva che il medico - al contrario del filosofo - non ha bisogno di raffinatezze come i cinque o sette sensi interni cerebro-locali di Avicenna e che, ad usi diagnostici, gli bastano i tre sensi interni galenici, *imaginatio - ratio - memoria*. Ma, in effetti, la definizione che Avicenna dà di determinate “malattie della testa” è chiaramente determinata dalla sua dottrina dell'estimativa. Il *Canon Medicinae* avicenniano definisce la malinconia come “mutatio aestimationis et cogitationis a cursu naturali ad corruptionem et ad timorem et ad maliciam propter complexionem melancholicam facientem silvestrem spiritum cerebri interius et facientem ipsum timidum propter tenebras ipsius...”<sup>105</sup>. Dunque, in questo caso, la diagnosi parte dal corpo e arriva per mezzo degli spiriti alla cellula centrale del cervello: l'umore malinconico (nero) annerisce lo spirito che transita per il cervello e lo rende timido. Questa diagnosi basata sugli effetti perniciosi del colore nero sarà giustamente ridicolizzata da Averroé nel *Colliget*. Ma la sua importanza sta nel fatto che la *aestimatio mala et timor sine causa*, cioè la propensione a “vedere nero” ogni cosa e a temere senza motivo, diviene il marchio caratteristico della malinconia.

Caso ancor più sintomatico è la “malattia d'amore” (la *ylisci*, lo *amor heroicus* dei Latini), anch'essa collegata con l'estimativa in quanto generata dalle “incitationes cogitationis suae super pulchritudines quarundam formarum et figurarum quae insunt ei”<sup>106</sup>. La connessione stretta tra l'amore patologico e l'estimativa venne mantenuta e rafforzata dai medici di impronta avicenniana da Arnaldo da Villanova a Dexter di Gordon. In Arnaldo da Villanova, si spiega che l'*amor heroicus* è una “vehemens concupiscentia ab erroneo iudicio...aestimativae virtutis” e spiega che non è tanto la figura dell'oggetto d'amore, ma piuttosto la “intentio convenientiae seu boni” a mettere in moto il processo di

<sup>105</sup> Uso qui l'edizione giuntina del 1523 del *Canon Medicinae*, la più ricca di commenti e integrazioni dei medici avicenniani: AVICENNA (ma nel titolo: “Alboal Albinsene”), 1523, III, I tract. IV “De aegritudinis capitis et plurimo nocumento ipsarum in aegritudinibus sensus”, cap. 18 (III, ff. 126 verso-127 recto). Per la messa in ridicolo da parte di Averroé della tesi dello *spiritus nigrus*, cfr. *Colliget*, III, 40 in AVERROIS CORDUBENSIS (1562, X, f. 29 col.A).

<sup>106</sup> *Canon Medicinae*, III, I. IV 22 (AVICENNA, 1523, III, f. 138 verso). Nella stessa pagina, è riportato il commento di Gentile da Foligno che rileva l'affinità stabilita da Avicenna tra i due casi: “Considerandum quod Avicenna dicit quod haec passio est similis melancholiae...” , per poi distanziarsi dalle tesi del maestro.

innamoramento, tesi coerente con il cognitivismo avicenniano ma che si rovescia subito in una diagnosi di natura fisiologica: non venendo dall'esterno, dato che l'amore patologico è per definizione la donazione di un *surplus* di valore o di significato rispetto a ciò che sarebbe normale dare, la *intentio convenientiae* deve nascere appunto dal turbamento dell'estimativa da parte degli spiriti sovra-eccitati<sup>107</sup>.

Entrambi questi modelli diagnostici nascono, presumibilmente, in funzione della giustificazione di terapie già consolidate di modificazione delle condizioni ambientali del sofferente (musica, viaggi, visioni di cose belle o brutte...), cioè di terapie che si poteva vedere come tentativi di riparare le lesioni dell'"estimativa". Nel caso della "malattia d'amore", avvenne sorprendentemente che questo modulo diagnostico fornì il lessico per mezzo del quale i poeti duecenteschi raccontarono l'esperienza dell'innamoramento, trasformando l'eziologia di una patologia nel codice di descrizione di una passione e, ancor più, di un'esperienza singolare e preziosa. Questa trasformazione retroagì a sua volta sui medici e li costrinse a misurarsi a loro volta con le descrizioni offerte dai poeti come avviene, esemplarmente, nella glossa del medico Dino del Garbo o Dino Fiorentino, sulla poesia "Donna me prega" di Guido Cavalcanti, pubblicata da G. Favati. Si tratta di una vicenda che è già stata ampiamente analizzata da altri studiosi e sulla quale perciò non mi soffermerò dettagliatamente <sup>108</sup>. Mi limiterò dunque a due considerazioni essenziali per lo sviluppo ulteriore del nostro discorso e che riguardano l'"estimativa" avicenniana e il suo destino.

In realtà, l'importanza storica che questa dottrina ha avuto nell'Occidente cristiano sta proprio nel fatto che essa rende estremamente facile una sovrapposizione topologica tra due figure di per se antipodiche: quella dei visionari e dei profeti che si distaccano dall'animalità grazie all'uso trascendente dell'immaginazione e quella dei malati di "malattie della testa" in cui si generano modi di vedere le cose

---

<sup>107</sup> *De amore heroico* (cito dall'edizione ARNALDUS VILLANOVANUS, 1585: p. 253). Per un'analisi del *topos* della malattia d'amore nei medici arabi pre-avicenniani, in Avicenna e nei trattati di Arnaldo da Villanova e di Dexter da Gordon, rinvio a M. CIAVOLELLA (1976: pp. 51-84. Sugli stessi autori, ma in funzione dell'uso dei loro *topoi* da parte dei poeti duecenteschi, rinvio soprattutto all'analisi di G. AGAMBEN (1977: pp. 120-145).

<sup>108</sup> Oltre ai lavori di Ciavolella e di Agamben, converrà ricordare il pionieristico B. NARDI (1958) e poi alcuni fondamentali studi di Maria Corti, in particolare a quello che commenta il testo di Cavalcanti usato da Dino del Garbo (M. CORTI, 1983: pp. 3-37), ma anche quello a più vasto raggio tra filosofia, medicina e poesia nel XIII secolo (pp. 72-155 nello stesso libro) e a quello sulla fantasia in Dante: M. CORTI (1984: pp. 3-25). Per l'immaginazione amorosa in Dante, cfr. anche I. Baldelli in T. GREGORY (1985: pp. 1-10).

anomali o singolari. La facilità di questa sovrapposizione può essere bene illustrata con un esempio. Il *De immortalitate animae* di Domenico Gundissalvi, alla fine del XII secolo, dopo aver chiarito come basti distaccarsi dalle cose dei sensi per recuperare le capacità visionarie e profetiche, aggiunge: “hoc evidenter apparet in melancholicis aegris, qui licet prohibiti sunt ratiocinari de sensibilibus istis, tamen de sublimibus multa vident interdum et futura praedicunt quasi divinantes. In hoc ergo apparet ablatum eis librum rationis inscriptum a sensibilibus, librum vero superiorem nobilem interdum eis esse expositum et apertum”<sup>109</sup>. Difficile dire se Gundissalvi conoscesse già il *Problema XXX.1* pseudo-aristotelico. Ciò che è chiaro, è che l’aurorale contatto istituito da Gundissalvi tra la malinconia e la percezione del sublime nasce dalla sovrapposizione (anti-avicenniana, ma operata nella logica del discorso avicenniano) tra l’incapacità di formulare il giudizio sensibile e il distacco dal sensibile. Beninteso, non è da stupirsi se la linea di Gundissalvi non fu proseguita e anzi si interruppe. I dottori scolastici ricordavano bene gli ammonimenti agostiniani sulla possibilità di inganni diabolici mediante visioni e profezie e tendevano semmai ad un uso estensivo di queste cautele agostiniane nei confronti degli autoproclamati profeti loro contemporanei. La possibilità della visione profetica non era, in questo periodo, il viatico giusto per la riabilitazione del malinconico.

L’inversione topologica riuscì invece pienamente nel caso della *ylishi*, della malattia d’amore. Si sancì che esistono esperienze singolari, preziose, rivelative, che sembrano sospendere e invertire il normale decorso delle valutazioni funzionali alla vita. Contestualmente, la passione iniziò a differenziarsi sia dagli impulsi animaleschi sia dalle emozioni conformi a un comando della ragione. Questa scoperta contribuì però anche a disarticolare la psicologia dei sensi interni sulla quale si era fondata e che era nata proprio dal desiderio di mantenere una certa distanza l’uso “alto” e l’uso “basso” dell’immaginazione e, correlativamente, tra lo “spirituale” inteso nel senso della pneumatologia neoplatonica e gli “spiriti” nel senso medico del termine, mentre ora queste due dimensioni venivano a sovrapporsi senza soluzioni di continuità. Si può cogliere bene la difficoltà a partire dalla glossa di Dino del Garbo o Dino Fiorentino (+1327), alla “cantilena” di Cavalcanti.

Cavalcanti usa insieme stilemi averroistici e avicenniani. La “veduta forma che s’intende” prende nel “possibile intelletto come in subietto loco

---

<sup>109</sup> DOMINICUS GUNDISSALINUS (1897: p. 21). Questo sorprendente passo, sfuggito a Klibansky-Panofsky-Saxl, sembra confermare quanto afferma M. Fattori sulla presenza di connotazioni positive della malinconia già nella medicina araba. Cfr. M. Fattori in T. GREGORY (1985: pp. 87-110).

e dimoranza”, secondo la noetica averroistica. Al contempo, però, la sua iscrizione nel corpo come portatrice di morte avviene per mezzo dell'estimativa, descritta con esattezza come “vertute...non razionale, ma che sente/ dico; for di salute - giudicar mantene/che la ‘ntenzione - per ragione vale”. L'amore viene così descritto come esperienza estatica di visione e, al tempo stesso, come squilibrio degli appetiti e delle *cogitationes*. Il commentatore medico rimuove immediatamente tutti gli elementi connessi con la noetica averroistica, insistendo sulla concezione abbastanza scontata che l'amore prende posto nell'appetito sensitivo e che vi prende posto come passione sregolata indottavi da un *bonum apparens* a cui non corrisponde una realtà: “licet videatur illi qui amat esse placibile et propter hoc amandum, tamen secundum rei veritatem et secundum iudicium regulatum a ratione, non est ita...”. Al tempo stesso, però, è costretto ammettere che ciò che si verifica non è tanto un errore di valutazione dell'utile, del conveniente, del proporzionato, ma è l'instaurazione di una sproporzione insuturabile o di un desiderio “infinito”: “in amore est tantum desiderium in appetitu ad hoc ut coniungatur rei amate, quod est ultra mensuram, id est terminum naturalem; nam istud desiderium in amore adeo est magnum, quod quasi videtur esse infinitum...”<sup>110</sup>. L'amore - qui già considerato come passione che rende malati, non come malattia - tende ad assumere una dinamica non comprensibile in termini di valutazioni erranee o di giudizi concernenti il bene o il male, così come non è spiegabile per mezzo della fisiologia.

L'altro punto significativo sta nella inversione di ruolo subita dal decorso naturale del percorso dei “sensi interni”. Il fantasma, l'oggetto di visione, l'*idolum* (per usare una terminologia averroistica) si rivela indissolubile e la cogitativa non fa che ruotare intorno ad esso, senza riuscire a determinarne esattamente la *intentio*: “amor est sollicitudo melanconica, similis melanconie, in qua homo iam sibi inducit incitationem cogitationis super pulcritudinem quandam formarum et figurarum que insunt ei...”. Le spiegazioni date sono quelle classiche che risalgono alla medicina araba (Avicenna, ma anche Haly Abbas): gli spiriti che riportano costantemente l'immagine della figura amata. Ma quel che interessa è la contraddizione che quasi si instaura tra l'*immaginazione* e l'*immagine*, la prima che si muove per sua natura e la seconda che torna sempre: “homo qui habet experientiam talis passionis non potest aliquid firmiter ymaginare quod sit aliud ab ymagine rei que amatur”. Dal punto di vista della concezione dei sensi interni, ciò significa che l'immaginazione “ritentiva”, quella delle figure e delle immagini,

---

<sup>110</sup> Cito sempre da G. FAVATI, 1952, p. 97.

manifesta una “forza” e una capacità di plasmare il corpo, mettendo in agitazione gli spiriti, e insignorendosi dell’immaginazione “compositiva” che era emersa come la più prossima al pensiero ed anzi come lo strumento privilegiato di esso.

Se guardiamo a un medico avicenniano di poco successivo a Dino del Garbo, cioè a Gentile da Foligno (+1348), ci accorgiamo della notevole problematicità che questa accezione dell’amore comporta rispetto alla dottrina ortodossa dei sensi interni. Nel suo dettagliato commento ad Avicenna, Gentile da Foligno contesta chiaramente al maestro la sua eziologia dell’amore. Non è vero che l’innamoramento nasca sempre da uno squilibrio degli umori - diagnosi che invece Gentile mantiene integralmente per la malinconia - ma esso ha due eziologie ben diverse. Esso può nascere dagli umori, come è manifesto quando si prova attrazione per oggetti d’amore in se ben poco desiderabili, ma può nascere anche dalla “sola vehementia aestimationis respectu hujus individui aestimabili”. Anche in questo caso, si ha una lesione dell’estimativa, in quanto “continua sua actio est aestimatio de pulchritudine et placibilitate illius et quando omnia alia aestimabilia quasi omittit” ma è ormai evidente che ciò deriva dalla forza stessa dell’oggetto immaginato il quale sembra imporre un proprio ritmo al movimento degli spiriti e dunque delle *cogitationes*.

Ma come può avvenire che l’immaginazione - l’immaginazione “ritentiva” in primo luogo - sia in grado di suscitare effetti così sconvolgenti? Gentile da Foligno non dà risposta a questo problema, ma è probabile che esso orienti l’interesse crescente dei medici avicenniani a proposito della cosiddetta *vis imaginationis* e dei poteri che questa esercita sul corpo di colui che fantastica, il quale diviene quasi posseduto dalle sue fantasie. In questo modo, però, l’esperienza della passione finiva con il modellarsi non più sull’esempio della visione trascendente, ma piuttosto su quella dei fenomeni di “fascinazione”.

Dunque, i confini tra patologico e passionale divengono più mobili, meno definiti. Ma ciò ha evidentemente due facce. Da un lato, la passione si nobilita. Lo stesso Dino del Garbo dà una chiara impronta sociologica al quadro proposto da Cavalcanti, spiegando che l’innamoramento è accessibile soprattutto a quanti sono in grado di coltivare la loro ricettività, senza essere obbligati a seguire il ciclo degli affari e del lavoro. D’altro lato, però, il tema dell’immaginazione come causa di patologie psichiche finisce con il collegarsi con quello dell’immaginazione come forza magica, che magari provoca volutamente in altre persone l’innamoramento o la malattia, che impone la propria volontà per semplice “comando” o per mezzo di mezzi fisici ipotetici, come spiriti e vapori. Il percorso che portò a combinare la problematica delle

patologie-passioni con quello delle capacità magiche dell'immaginazione - altro grande tema della speculazione filosofica dell'area culturale araba, come si è già accennato - è ancora abbastanza inesplorato. Certamente, esso si connette all'interesse crescente dei medici per la magia, da Pietro d'Abano in poi. E' però noto che all'altezza del XV secolo, il nome di Avicenna è fortemente collegato con quello delle discussioni sulla magia e sui misteriosi effetti della *vis imaginandi*<sup>111</sup>. Ed è altresì noto che, in Ficino, grande conoscitore dei dibattiti filosofici ma anche medici del XV secolo, tutti questi filoni giungono a una sorta di sintesi, nella quale l'immaginazione appassionata e quella magica, l'immaginazione che trascrive sul proprio corpo le emozioni o le illusioni e quella che genera portenti, divengono semplici esempi di una *vis phantasiae* che domina i processi corporei per mezzo degli affetti: "quotiens seu mens, sive phantasia vehementius sese confert ad aliquid, aut noxium valde, aut utile multum iucundumque existimat, tunc enim corpus aliquid patitur"<sup>112</sup>. A questo punto, per la facoltà estimativa avicenniana, non vi sarà più spazio alcuno e riemergerà invece, ma in modi profondamente modificati, lo *spiritus phantasticus*.

#### 2.4 L'intellectus circa singularia

Dopo aver esaminato così a lungo le vicende dell'estimativa - cioè della *phantasia aisthetiké* di Aristotele -, torniamo all'altro polo della questione e cioè alla *phantasia bouleutiké*. Come abbiamo visto, diversamente da Avicenna e dalla sua lettura neoplatonizzante della *phantasia logistiké* come forza che traspone la conoscenza intellettuale in immagini, simboli o figure che ne permettono la riattivazione, Averroé riscoprì lo specifico problema aristotelico e al-fârâbiano della *phantasia*

---

<sup>111</sup> Si sa molto poco sul modo in cui andò evolvendosi la psicologia dei medici nel corso del XIV-XV secolo. A Ugo Benzi da Siena (1370-1439?) si attribuisce un trattato sulle passioni dell'anima, che non ho potuto al momento vedere, e che è menzionato da E. GARIN, (1978 (3), I, p. 440) e in P. ZAMBELLI (1991: p. 69). Per quanto riguarda invece la diffusione dell'avicennismo come dottrina della magia tra i medici del '400, cfr. E. GARIN (1982<sup>2</sup>: pp. 109-110), P. ZAMBELLI (1991: pp. 70-72); ancora E. Garin in FATTORI-BIANCHI (1988: pp. 14-15). La tradizione dell'avicennismo medico italiano è stata studiata con grande cura, ma senza riferimenti specifici alle questioni qui affrontate, da M.-T. D'Alverny in studi ora raccolti in M.-T. D'ALVERNY (1993).

<sup>112</sup> *Theologia Platonica*, XIII, 1, in Marsilius FICINUS (1576: I, p. 285-286, con punteggiatura da me modificata). La soppressione dell'estimativa da parte di Ficino è stata rilevata anche da uno studioso che ha sottolineato in modi - direi eccessivi - le dipendenze di Ficino da Avicenna, come M. HEITZMANN (1935: pp. 310-314).



che accompagna i processi deliberativi e lo trasmise a Tommaso. Ma, in entrambi gli autori, dal momento che la *phantasia bouleutiké* veniva ora letta come una facoltà a se stante - cioè come “facoltà cogitativa” - le si dovette attribuire un ruolo cognitivo trasformandola in una facoltà che rende possibile la genesi di decisioni pratiche sui casi concreti, con una vera e propria sovrapposizione tra la *phantasia bouleutiké* del *De Anima* e la “prudenza del caso particolare” del libro VI di *Ethica Nicomachea*. Solo così si spiega la definizione che Tommaso dà della cogitativa: *intellectus qui est circa singularia*<sup>113</sup>. Ma è realmente possibile un’intelligenza del singolare? E in quali termini?

Tommaso restò fedele all’aristotelismo di matrice araba nel sostenere che l’intelletto vero e proprio non ha una conoscenza del singolare, ma che tale conoscenza si ha soltanto per il tramite della cogitativa, che coglie l’oggetto a partire dal concetto ed elabora però la *intentio* dell’oggetto stesso rendendola conoscibile all’intelletto. Questa soluzione apparve ben presto incoerente. Se la cogitativa non fa che presentare all’intelletto la *intentio* nel senso di natura comune o concetto, allora il singolare resta inconoscibile in se e allora non vi è bisogno di alcun senso “interno” che colga il singolare: per identificarlo basteranno i cinque sensi esterni, mentre il classificarlo sotto un concetto sarà un atto convenzionale e arbitrario della nostra ragione. Se invece la cogitativa riesce a presentare all’intelletto qualcosa di più rispetto alla natura comune - vale a dire, qualcosa che manifesti il singolare in quanto singolare - allora cessa di essere una facoltà sensibile e diviene un organo dell’intelletto o una forma “intuitiva” del conoscere intellettuale, come già Tommaso sembra talora concedere<sup>114</sup>. Dopo Tommaso furono in molti a scegliere il secondo polo

---

<sup>113</sup> “...oportet quod homo horum singularium quae dicimus esse principia et extrema, habeat sensum non solum exteriorem, sed etiam interiorem, cuius supra dixit esse prudentiam, scilicet vis cogitativam sive aestimativam, quae dicitur ratio particularis; unde hic sensus vocatur intellectus qui est circa singularia...” (*Sententia libri Ethicorum*, super VI,9, 1143 a 35-36: THOMAS AQUINAS, 1969, vol. II, p. 367). La stessa tesi è in *Summa Theol.*, II-II, 47, 3: “prudentia non consistit in sensu exteriori, quo cognoscimus sensibilia propria, sed in sensu interiori, qui perficitur per memoriam, et per experimentum ad prompte judicandum de particularibus expertis”. Bizzarramente, gli interpreti della *Summa* tendono a identificare qui il “senso interno” menzionato con il senso comune (anche Wolfson: cfr. H.A. WOLFSON, ed. 1972, I, p. 303). In realtà, questa era stata l’interpretazione che della *aisthesis* come base della prudenza aveva dato Alberto Magno nel suo commento (*Ethicorum libri decem*, VI, tract. 2, 26). Credo invece che l’Aquinata stia ancora parlando della cogitativa.

<sup>114</sup> “Intellectus multa cognoscit, quae sensus percipere non potest. Et similiter aestimativa, licet inferiori modo” (*Summa Theol.*, I-I. 78. 4: THOMAS AQUINAS, 1954...., vol. 5, p. 303).

dell'alternativa e a sopprimere la cogitativa in nome della *cognitio intuitiva*, ovvero della possibilità che l'intelletto colga l'individuale nella sua *haecceitas*, per dirla con Duns Scoto<sup>115</sup>. Finchè il privilegio della *cognitio intuitiva* non divenne tale da svalutare, con Ockham, la veracità della *cognitio abstractiva*, così da fare girare progressivamente la boa nella direzione opposta e cioè della conoscibilità del particolare solo attraverso i cinque sensi esterni.

Queste soluzioni, che rendevano in ogni caso inutile la cogitativa, nascevano però dall'oblio del contesto specifico in cui il problema dell'*intellectus circa singularia* era nato. Il problema non riguarda infatti, nella sua essenza, il rapporto tra il "concetto" e l'"oggetto" o tra l'intelletto e i dati di esperienza - come se si trattasse di uno schematismo kantiano *ante litteram* - ma, più fundamentalmente, il rapporto tra intelletto (e necessità) da un lato e prassi (e contingenza) d'altro lato, cioè quel problema che aveva assunto la sua forma tipica nella dottrina aristotelica del sillogismo pratico. Pur essendo tipicamente esemplificata da proposizioni che hanno la forma di giudizi singolari ("questa è acqua", "questa è una carne pesante" e così via), la seconda premessa del sillogismo pratico esplicita la comprensione di una *situazione*, non la concettualizzazione di un oggetto isolato. Era questo ciò che veniva chiesto alla cogitativa. Averroé, nei suoi difficili passi sulla prudenza, chiarisce con grande nettezza questo punto. La prudenza, scrive Averroé, è sì una "apprensione delle cose sensibili", ma "non di quegli stessi sensibili appresi per mezzo dei sensi". Ed egli continua: "intendo con ciò parlare di quella facoltà che sente con maggiore semplicità ciò che è nelle immagini: una figura di tre angoli, cioè una figura immaginaria, la quale faccia vedere una possibilità di azione, è più vicina al sentire rispetto a una figura immaginaria funzionale alla conoscenza"<sup>116</sup>.

Dunque, la prudenza - ovvero la virtù cogitativa nel suo uso più specifico e proprio - coglie il possibile pratico per mezzo dell'immaginazione. Per questo motivo, essa è sì cognitiva, ma secondo un modulo non ulteriormente intellettualizzabile. Facendo un esempio abbastanza scontato ma di cui vedremo più avanti la *longue durée*,

---

<sup>115</sup> Rinvio alla dettagliata analisi del dibattito da Tommaso a Ockham sulla conoscenza degli individuali fornita in C. BÉRUBÉ, 1964.

<sup>116</sup> Cfr. la *Averrois Cordubensis in Moralia Nicomachea Expositione*: "Prudentia vero apprehensio quidem est rerum sensibilium, et ego non intendo per sensibilia hoc, quod apprehendunt sensus: immo volo equidem per illud potentiam illam, quae sentit simplicius illum, quod est in figuris, est figura trium angulorum et est phantastica, attamen phantastica quae videre facit operabile, propinquior est sensui quam phantastica, quae est in doctrina". Cito da AVERROIS CORDUBENSIS (1562, III, p. 88 col. A).

Averroé ricorda che, nella pratica medica, vale più l'esperienza che la dottrina e che chi di esperienza ne ha molta, opera meglio di chi ha più scienza<sup>117</sup>. Questo truismo non avrebbe molto senso dal punto di vista di Tommaso, per il quale il contingente non è *necessariamente* coglibile solo per mezzo della cogitativa, ma può essere anche colto attraverso *rationes universales*, anche se tale possibilità si applica in effetti più a Dio che all'uomo<sup>118</sup>. Dal punto di vista di Tommaso, la maggiore bravura di questo o quel medico può ben costituire un caso di applicazione in incognito della *ratio universalis*, ovvero di regole che un domani potranno essere conosciute intellettualmente e considerate come generalmente valide. Ma in Averroé, questo esempio ricorre non tanto per sancire dei limiti già dati e invalicabili della conoscenza teorica, ma per differenziare due livelli di uso delle "immagini" ovvero dei *phantasmata* o *idola* cognitivi: se vi è una verità *sul* fattibile che può essere colta solo per mezzo di immagini espressive degli intelligibili, vi è però anche una verità dell'*immagine stessa* che consiste nella sua potenza di generare azioni nelle situazioni determinate e la prudenza è appunto la capacità di cogliere questo livello di verità.

In breve, nella declinazione averroistica del problema, la *ratio particularis* non ha funzioni di vera e propria "mediazione" tra l'universale e il particolare - ovvero di annessione virtuale del particolare alla catena deduttiva della *ratio universalis* - ma è piuttosto l'elaborazione singolare e pratica di una conoscenza impersonale che, di per se, non ha rapporti con l'agibile. In quale misura questa concezione della cogitativa - ovvero dell'aristotelica *phantasia bouleutiké* - fu recepita dai discepoli del Commentatore? In realtà, dopo Sigieri di Brabante, i seguaci del Commentatore - un insieme oggi ritenuto ben più variegato di quanto non apparisse un tempo - sembrano maturare un interesse quasi esclusivo per la cogitativa intesa come supporto della conoscenza intellettuale. A partire dall'ultimo Sigieri, la cogitativa diviene il sostrato materiale dell'anima intellettuale, soggetto sì evenemenziale in

---

<sup>117</sup> "Verbi gratia in arte Medicinae operantis melius quibusdam scientibus de universalibus et sunt illi, quorum multiplicata est experientia plus quam eorum scientia sed apud quae est scientia universalis absque particulari, huic non est posse operari quicquam per eam" (*Ibidem*, p. 86 col. C).

<sup>118</sup> "Contingentia dupliciter cognosci possunt: uno modo secundum rationes universales, alio modo secundum quod sunt in particulari. Universalis quidem igitur rationes contingentium immutabiles sunt, et secundum hoc de his demonstrationes dantur et ad scientiam demonstrativas pertinet eorum cognitio (...) alio modo possunt accipi contingentia secundum quod sunt in particulari et sic variabilia sunt nec cadit supra ea intellectus nisi mediantibus potentiis sensitivis" (*Sententia libri Ethicorum*, super VI, I, 1139 a 10-15). Cito da THOMAS AQUINAS (1969, II, p. 334).

quanto generato dal congiungimento delle immagini con l'intelletto unico, ma capace di fungere da autentico soggetto dell'atto intellettuale e da forma sostanziale del corpo<sup>119</sup>. Anche gli averroisti più "radicali" usano la cogitativa in chiave essenzialmente difensiva, cioè come strumento esplicativo nei confronti di quei dati psicologici che venivano solitamente agitati in chiave anti-averroistica: per esempio l'autocoscienza, discussa in un piccolo trattato di Matteo di Gubbio databile tra gli anni '30 e '40 del XIV secolo<sup>120</sup>. Un'eccezione è però costituita da uno dei testi più noti dell'averroismo latino e cioè dalle *Quaestiones super libros de Anima* di Jean de Jandun. Il celebre maestro parigino è, senz'altro, un esponente della linea sigieriana e tutta la sua dottrina della cogitativa è volta a mostrare l'attività e la "nobiltà" di questa facoltà corporea, che Jandun ritiene capace di innescare autonomamente l'atto dell'intelletto unico per mezzo delle forme immaginabili da lei elaborate<sup>121</sup>. Purtuttavia, nella strategia di attivazione della cogitativa perseguita da Jandun, anche le caratteristiche pratico-deliberative della cogitativa ricevono grande attenzione.

Jandun raduna tutte le definizioni del Commentatore e analizza dettagliatamente i suoi esempi. Il caso del medico pratico viene esaminato con attenzione. Come farà egli a prevedere l'esito della singola malattia? Jandun spiega che la cogitativa raccoglie tutti i singoli indizi proprio nella loro particolarità e differenzialità rispetto ad altri casi: essa coglie "hanc aegritudinem huius hominis, et eius causam et complexionem et aetatem et locum et huiusmodi particularia", cioè ciò

---

<sup>119</sup> Per l'evoluzione di Sigieri di Brabante, rinvio ai classici P. MANDONNET (1908-1911); F. VAN STEENBERGHEN (1931-1942). Sulle dottrine averroistiche della cogitativa dopo Sigieri, resta bello e utilissimo, nonostante la discutibilità delle varie tesi B. NARDI (1945), ma le informazioni più dettagliate sulla noetica degli averroisti nel XIV secolo e sulla differenziazione tra "moderati" e "radicali" sono in Z. KUKSEWICZ (1968) e negli studi posteriori dello stesso (tra i quali particolarmente chiaro sui dilemmi sulla cogitativa: Z. KUKSEWICZ, 1981).

<sup>120</sup> Matheus de Eugubio, *Utrum cogitativa sit reflexiva supra suam essentiam vel supra suum actum*, in Z. KUKSEWICZ (1965, pp. 242-245). È un testo interessantissimo perché tenta di attribuire alla cogitativa corporea una capacità auto-riflessiva, partendo dal dato incontrovertibile "experior me cogitari memetipsum" (p. 242).

<sup>121</sup> *Quaestiones super libros de Anima*, librum III, quaestio XV: "Sed quid dicam de actu virtutis cogitativae? Dico salvo meliori iudicio quod ille actus quem puto nobilissimum inter omnes actus virtutis sensitivae, agit vel est principium agendi immediate in intellectu, non quidem actum intelligendi tamquam principium effectivum ipsius ut probabitur post, sed agit aliquam formam abstractam, quae est immediata praeparatio vel dispositio intellectus ad intelligere actualiter....". Cito dall'edizione IOANNIS DE IANDUNO (1552, f. 74 recto).

che noi chiameremmo oggi il quadro diagnostico. A partire di qui, l'immaginazione - attivata dalla cogitativa - formerà un'immagine del processo futuro e darà luogo alla prognosi. Analogamente, il metereologo, grazie alla memoria, sa che il forte caldo estivo è stato talora seguito da grandini, la cogitativa riattiva questo ricordo in relazione ad un forte calore presente e l'immaginazione presenta al metereologo la grandinata "ac si videret eam actu cadentem". Jandun prosegue ricordando velocemente il fatto che, secondo il Commentatore, la cogitativa è il *consiliativum* o *deliberativum* discusso nel libro VI di *Ethica Nicomachea*, ma non vi si sofferma<sup>122</sup>. Il materiale è tutto averroistico, ma vi è uno spostamento significativo di interessi. Più che come immaginazione deliberativa, la cogitativa viene qui intesa specificamente come facoltà della decifrazione degli indizi, delle intuizioni subitanee ma rese possibili da processi a circuito tra le facoltà dell'anima sensitiva, la facoltà insomma che è dominante in coloro che hanno abilità e talento per i saperi diagnostici.

Questa declinazione tutta epistemica del tema della cogitativa tiene probabilmente conto anche di idee non averroistiche, probabilmente di Alberto Magno, la cui *phantasia* viene spesso sovrapposta da Jandun alla cogitativa averroistica. Nondimeno, la cogitativa di Jandun resta, nonostante la sua nobiltà, una facoltà tutta corporea. Dovremo allora pensare che esistono saperi legati al corpo? L'interpretazione del pensiero di Jandun è stata differentissima nel corso del tempo. Se gli studiosi attuali tendono a considerarlo come un averroista moderato, capace di venature spiritualistiche, i pensatori successivi a lui si divisero nettamente sulla sua opera. Paolo Veneto gli attribuisce la tesi di avere inventato un "duplex homo" che con la fantasia e l'intelletto "intelligit solum universalialia" e invece con la cogitativa e con il corpo "intelligit solum particularia"<sup>123</sup>. Non è l'unica tra le descrizioni "in nero" di Jandun,

<sup>122</sup> *Quaestiones super librum de Anima*, lib. II, qu. XXXVII: "An Phantasia sit idem cum sensu". Cito secondo IOANNIS DE IANDUNO (1552: ff. 52-53). Di questi aspetti della cogitativa di Jandun non vi è praticamente menzione nei testi di S. MC CLINTOCK (1956) e L. SCHMUGGE (1966). L'allusione alla *prudentialia* ripropone la *vexata quaestio* se si dia una dottrina etico-politica peculiare dell'averroismo latino. Gli studi di Mario Grignaschi depongono decisamente contro quest'ipotesi, rivelando in particolare uno Jandun eclettico e abbastanza codino. Cfr. tra i più recenti M. GRIGNASCHI (1979). Tuttavia, l'enfasi sulla cogitativa come base del sapere pratico può anche servire a una valorizzazione di quest'ultimo e della sua essenzialità per la felicità umana, secondo una linea che, aldilà di Averroé, risalirebbe allo stesso al-Fârâbî, almeno secondo S. PINES (1978).

<sup>123</sup> *In Libros De Anima Explanatio cum Textu incluso singulis locis...*: "...datur duplex homo: unus qui componitur ex corpore et anima cogitativa; et alius qui componitur ex intellectu et toto residuo; quibus proportionaliter respondit duplex

che pure fino alla fine del '400 continuò ad essere identificato con l'averroismo in quanto tale.<sup>124</sup>

Non interessa però qui discutere della posizione di Jandun, quanto piuttosto di cogliere le linee della possibile diffusione di un *topos*, quello del medico pratico e delle sue abilità diagnostiche. Perché in effetti l'esempio averroistico e janduniano riemergerà ancora nel corso del Rinascimento, per esempio nel celebre libro sull'ingegno di Juan Huarte: "Non va mai il medico a conoscere e curar qualche infermità, che tacitamente, dentro di se non faccia un sillogismo in Darii, benchè egli sia pratico, et la prova della prima premessa appartiene all'intelletto e la seconda all'imaginativa, pericchè i gran theorici errano ordinariamente nella minore, et i gran pratici nella maggiore (...)"<sup>125</sup>. In Huarte, autore rinascimentale, la cogitativa non c'è più e le sue funzioni sono ora redistribute tra la *ratio* e l'*imaginatio*, a tutto vantaggio, nel caso di Huarte, della *imaginatio*. Perché è infatti l'immaginazione, legata al corpo e ai temperamenti che spiega la capacità decifratrice del medico pratico, ora concepita come impossibile da raggiungere a chi non abbia (oltre all'esperienza) anche una data disposizione temperamentale. La continuità degli esempi concernenti l'intuito diagnostico - in omaggio a Proust potremmo chiamarle le "prefigurazioni del dottor Cottin" -

---

intelligere, scilicet universale et particolare; homo sumptus primo modo solum particularia intelligit; et sumptus secundo modo intelligit solum universalia" (PAULUS VENETUS, ed. 1504, fo. 134 col. A). Nardi, discutendo questo passo, rileva che si tratta di un fraintendimento del pensiero di Jandun, ma fu un fraintendimento diffuso e forse autorizzato proprio dalla molteplicità di valenze che Jandun dà alla cogitativa averroistica (B. NARDI, 1945, p. 123). Il problema di che cosa volesse esattamente dire Jandun andrebbe ripreso alla luce della documentazione sulla questione del senso agente che si deve a A. Pattin, dove emerge con chiarezza quanto la cogitativa e la spiegazione delle sue molteplici potenzialità sia un punto focale costante del pensiero di Jandun (cfr. A. PATTIN, 1988, p. 194 in particolare).

<sup>124</sup> Interessanti sono per esempio le annotazioni - parossistiche nel loro livore contro il corporeismo attribuitovi a Jandun - di un Nicoletto Vernia già platonizzante. Le riporta E.P. MAHONEY, 1991, pp. 573-593. A Mahoney si debbono anche diversi saggi su Agostino Nifo come critico di Jandun, nei quali si rileva come all'epoca in cui il giovane Nifo è ancora averroista (fine '400), Jandun fosse identificato con l'averroismo in quanto tale (E. P. MAHONEY, 1971; E. P. MAHONEY, 1986).

<sup>125</sup> Non ho resistito alla tentazione di citare dalla gradevole edizione italiana di Camillo Camilli (1582), fedele d'altronde alla più eterodossa edizione del 1575 dell'*Examen de ingenios para la ciencias* di Huarte (J. HUARTE DE SAN JUAN, 1582, p. 197). Segnalo però al lettore la presenza di un'edizione più recente e disponibile, quella curata da R. Riccio per la CLUEB di Bologna nel 1993, che traduce l'edizione del 1594.

suggerisce la transizione di *topoi* averroistici sulla *phantasia bouleutiké* all'interno della letteratura rinascimentale sull'acutezza dell'ingegno. Ma ciò avviene alla luce di una prospettiva del tutto diversa rispetto a quella del Commentatore e anche dei suoi allievi. Il riferimento alla *praxis* nel senso aristotelico, che dava alla "corporeità" della cogitativa un significato prevalente di inerenza a un dato contesto pratico-vitale, è completamente svanito. Ciò che resta è invece una problematica concernente le misteriose capacità - da Huarte collegate con i temperamenti corporei - che rendono alcuni individui (evidentemente una minoranza) capaci di visione simultanea, di rapida rilevazione delle differenze specifiche, di cumolazione di segni incerti - in breve, "acuti", perspicaci. All'immaginazione deliberativa che era dedita alla ricerca del termine medio dei sillogismi pratici, si sostituisce un'immaginazione ingegnosa la quale ricerca il termine medio di ogni sillogismo possibile o, semplicemente, i collegamenti tra le cose. Quest'immaginazione viene distinta dalla ragione in virtù dei suoi procedimenti o, diciamo più chiaramente, in virtù dell'inidentificabilità dei suoi procedimenti.

Quello di Huarte non è l'unico caso nel quale la "cogitativa" medievale lascia tracce consistenti nella letteratura rinascimentale. Klein ha individuato in Bruno, più esattamente nel giovane Bruno dell'*Ars memoriae*, la presenza di una cogitativa che svolge funzioni di *scrutinium* più o meno analoghe a quelle della cogitativa tradizionale. Un semplice retaggio della tradizione dei "sensi interni", alla quale un giovane Bruno attinge ancora a piene mani, o un analogo bruniano del "giudizio riflettente" kantiano - della *Urteilkraft* - come giudicò Klein<sup>126</sup>? Forse, la questione va reimpostata su un piano più generale. Tra Medioevo e Rinascimento, un dato problema sorto all'interno dei commenti di Aristotele - cioè quello della possibilità di cogliere con procedimenti non pienamente discorsivi la natura di cose o situazioni - abbandona il terreno sul quale era stato originariamente formulato, quello della dottrina della prudenza, per riemergere in altri ambiti. Esso si trasforma cioè in un problema che ha a che vedere con la dimensione dell'*ingenium*, della coltivazione del proprio talento, non più con la distinzione tra il dominio dello speculativo-necessario e quello del pratico-contingente. E, in questo nuovo contesto, esso viene declinato secondo ipotesi teoriche nuove e alternative, di cui dovremo dare qualche cenno più avanti.

---

<sup>126</sup> R. KLEIN (1975: pp. 64-65). Il riferimento è alla *Ars Memoriae* del *De Umbris Idearum* (I. BRUNUS NOLANUS, 1879-1891, II/1, pp. 84-90). Sul contesto specifico nel quale nascono le idee di Bruno sull'ingegno, lo *scrutinium* etc. cfr. anche il recente E. CANONE (1998).

## Capitolo III

### LA CRISI DELL'ANIMA ORGANICA E LA *VIS IMAGINANDI*

#### 3.1 La semplificazione dei sensi interni

Preso alla lettera, il compito di discutere dell'immaginazione nel Rinascimento farebbe letteralmente tremare le vene dei polsi e condurrebbe a una sorta di enciclopedia settoriale del pensiero tra '400 e '500. Delimitiamo dunque con precisione quali saranno i filoni tematici dei quali sarà possibile discutere<sup>127</sup>. Il primo sarà quello della crisi della dottrina dei sensi interni della tradizione araba e scolastica - e in particolare delle dottrine dell'"estimativa" e della "cogitativa", nodo dei rapporti tra parte cognitiva e desiderativa - dal momento che le critiche a questa tradizione costituiscono un'utile cartina di tornasole per individuare l'emergere di nuove strategie teoriche sull'immaginazione e sui suoi rapporti con il corpo e con gli "appetiti". All'interno di quest'analisi, non potremo esimerci dal trattare di un tema, quello della *vis imaginandi* e dei suoi misteriosi poteri sui corpi, che attraversa la medicina, la filosofia naturale e la magia, la filosofia della religione e la demonologia rinascimentali. Beninteso, di questo dibattito potremo narrare soltanto ciò che sembra avere un rapporto di diretta interazione con l'altra faccia della nostra storia e, dunque, ne discuteremo esclusivamente per quanto di esso investe direttamente il quadro dei rapporti tra l'immaginazione e le passioni.

Il percorso delle discussioni sui sensi interni tra '300 e '400 può essere ricostruito soltanto per segmenti<sup>128</sup>. Vi è la lunga discussione sul *sensus*

---

<sup>127</sup><sup>127</sup>127 Tra i tentativi di una panoramica complessiva, è abbastanza deludente quello di H. VÉDRINE, 1990, pp. 43-62, mentre è stimolante, anche se talora discutibile, il rapidissimo *excursus* che apre il saggio su Bacone di J.M. COCKING (1984).

<sup>128</sup> Nella bibliografia di D.L. SEPPER (1996: p. 304) si fa menzione della tesi di dottorato di N.H. Steneck (qui citato per un altro articolo) dal titolo "The Problem of Internal Senses in the Fourteenth Century" (1970) della quale non mi è stato finora possibile prendere visione, nè della quale l'articolo successivo lascia comprendere gli autoti.



*agens*, che pur riguardando in modo privilegiato lo statuto dei sensibili offerti dal senso esterno, coinvolge anche i sensi interni e le loro funzioni. Questo è, tutto sommato, uno dei settori più noti della vicenda. Meno perspicuo è il modo in cui le decisioni sull'attività o passività dei sensi si combinarono con mutamenti di prospettiva rispetto alle loro operazioni o prestazioni. In Giovanni Buridano ad esempio, vi è una moderata attivazione dei sensi interni. Due sono attivi e cognitivi - il senso comune e la cogitativa - mentre la fantasia e la memoria hanno esclusivamente il ruolo ricettivo di ritenere i risultati delle operazioni precedenti. Buridano giustifica questa differenza di fasi sulla base di presupposti medici: le virtù ritentive sono in un organo "magis solido et quieto", mentre quelle attive e coordinatrici sono in un organo "magis pleno spiritibus mobilibus"<sup>129</sup>. Ciò che cambia è però la funzione dei sensi interni. Essi non debbono più "estrarre" o "strappare" (*elicere*) le *intentiones* dai fantasmi dei sensibili, ma dare una pre-conessione dei sensibili che renda possibile il confrontarli. Il senso comune ha una funzione sintetica rispetto alle sensazioni immediate (ivi compresa la sensazione di stare sentendo), mentre la cogitativa presenta le sensazioni di tempi diversi ("cogitativa cogniscit res sensibiles cum differentia temporis"). E' una soluzione congruente con un'epistemologia che pone le relazioni a base dei processi astrattivi ma le considera, al contempo, come entità di natura intra-psichica e sorte per mezzo della "comparazione" della pluralità dei sensibili<sup>130</sup>. Nelle fasi successive, vi sarà chi riprenderà questo schema dando al senso interno già funzioni sostanzialmente comparative e relazionali e chi invece insisterà sulla fisiologicità dei processi del senso interno, per assegnargli un carattere di mero supporto materiale alle attività dell'intelletto.

Infine, vi è la questione del numero dei sensi interni. Sul finire del XIV secolo, già Biagio Pelacani riduce i sensi interni a uno solo, il senso comune, ma la sua posizione è legata a una risposta alla questione del

---

<sup>129</sup> Cfr. le quaestiones 26 e 27 delle *Quaestiones et decisiones physicales in tres libros Aristotelis de anima*, che furono edite nel 1516 a cura di George Lockert, ripubblicate ora in edizione critica da B. Patat insieme con le *Quaestiones in Aristotelis de anima de prima lectura*, che trattano anch'esse del problema alla *quaestio* 22: B. PATAT (1991: pp. 394-398, 646-654). Per la posizione di Buridano sul *sensus agens*, cfr. A. PATTIN (1988: pp. 241-290) ove si riportano le sue *Quaestiones longae* sul tema.

<sup>130</sup> E' a Buridano che si fa risalire la dottrina delle relazioni come effetti di un'attività comparativa tra i percepiti e dunque come *entia debilia* ma gnoseologicamente importantissimi, dottrina che avrà una lunghissima storia e che è ancora decisiva per la filosofia di Leibniz. Cfr. R. SCHÖRNBERGER (1994) per il posto di Buridano nella storia del problema e per le discussioni medievali; M. MUGNAI (1992) per Leibniz e i suoi precedenti.

*sensus agens* già sostanzialmente non aristotelica, all'interno della quale ogni fase della sensazione è considerata come "attiva" e dotata di funzioni costruttive rispetto all'esperienza<sup>131</sup>. Si può comunque presumere che il principio occamistico di economia spingesse in direzione di dottrine più semplici dei sensi interni e tale esigenza fu rafforzata dalla crescente autorità dei commentatori greci di Aristotele, Alessandro d'Afrodisia e Temistio in primo luogo, i quali ovviamente ignoravano i sensi interni della tradizione arabo-scolastica. All'inizio del '500, Gianfrancesco Pico documenta che in questo periodo si attribuisce loro la dottrina secondo la quale "sit unica tantum sensualis animae potestas quae modo sensus communis, modo imaginariae facultatis, modo memoriae nomen pro functionum diversitate obtineat"<sup>132</sup>. Il Pico minore è forse ricettivo di orientamenti già maturati all'interno delle discussioni dei dottori parigini del XV secolo, discussioni che K. Park vede come il terreno di maturazione della dottrina di un unico senso interno poli-operativo, dottrina ormai prevalente tra i parigini all'inizio del XVI secolo<sup>133</sup>. Tra gli aristotelici italiani, l'influenza dei commentatori greci o più semplicemente della filologia aristotelica, opera in direzione analoga anche se resta aperto il problema della differenza senso comune/fantasia<sup>134</sup>.

Fino alla metà del XVI secolo, in ogni caso, le soluzioni tradizionali restano abbastanza autorevoli e le si ritrova anche in autori nei quali non ce le si attenderebbe<sup>135</sup>. Ancora nel *De anima et vita* del 1538, l'umanista

---

<sup>131</sup> Cfr. L'edizione delle *Quaestiones de anima* a cura di Federici Vescovini in Biagio PELACANI DA PARMA (1974) e il commento su tutta la dottrina della sensazione esterna e interna di Biagio in G. FEDERICI VESCOVINI (1979: pp. 125-153)

<sup>132</sup> *De imaginationis liber*, in Ioannes Franciscus PICUS (1572, p.94). Per Temistio, ciò che può spiegare il fatto che gli si attribuisca una dottrina del senso interno unico è forse la sua dottrina del *nous koinos* o dell'intelletto passivo. Cfr. ancora A. ILLUMINATI, *Quasi una fantasia...*, in corso di edizione negli "Annali dell'Istituto di Filosofia" dell'Università di Urbino.

<sup>133</sup> K. PARK (1988: pp. 465-484). Park considera come testo più autorevole di questa tendenza il *Totius philosophiae naturalis paraphrases cum annotationibus*, (1502) di Lefévre d'Étaples e Clichtove (pp. 480-481).

<sup>134</sup> Riduzionisti sono ovviamente i seguaci di Alessandro d'Afrodisia come Pomponazzi e i suoi seguaci. Anche studiosi dalla posizione non chiarissima come Agostino Nifo (1473-1545), contribuiscono a smantellare la dottrina della cogitativa. Si veda in particolare il maturo commento al *De Anima*, dove - sul tema della *imaginatio deliberatrix* di *De Anima*, III, 11 - si prendono le distanze dall'interpretazione in termini di facoltà cogitativa. Mi rifaccio qui all'edizione Augustinus NIPHUS (1552: f. 216 recto-verso). Su Nifo come commentatore di Aristotele rinvio a B. NARDI (1945) e (1958), a E. GARIN (1978<sup>2</sup>, II, pp. 535-540), nonché agli studi già citati di E.P. MAHONEY (1971) e (1986).

<sup>135</sup> Un'inattesa fedeltà all'estimativa avicenniana e albertiana, comune a uomini e animali, si ritrova ad esempio nel *Compendium Philosophiae Aristotelis* di Ermolao

Vives, fa uso della topografia dei sensi interni di Alberto Magno, ma questo è un episodio sul quale dovremo diffonderci maggiormente nel prossimo capitolo. Altri autori celebri, come Melantone, abbandonano sì la ripartizione scolastica, ma per riavvicinarsi a Galeno<sup>136</sup>. Il clima muta radicalmente sul crinale del secolo XVI-XVII, allorchè l'abbandono della topografia tradizionale e la tendenza alla semplificazione si generalizzano, diventando dominanti anche tra gli Scolastici, con i Coimbricensi, Ruvius, Suarez<sup>137</sup>. Il problema è comprendere perchè.

La risposta più ovvia potrebbe essere che, nel frattempo, erano cambiate anche le conoscenze a proposito del sistema nervoso e del cervello, organo nel quale le ipotetiche facoltà del senso interno sarebbero collocate. Il caso più dirompente è quello di Andrea Vesalio, il quale dimostra che il cervello umano è perfettamente simile a quello degli altri vertebrati, soltanto di maggiore mole, e rileva l'impossibilità che i ventricoli cerebrali (che sono quattro, non tre come voleva Galeno) abbiano funzioni differenziate o anche una qualche funzione riconoscibile e conclude prendendo in giro con gustosa ironia la descrizione scolastica dei fantasmi vaganti attraverso l'ipotetico canale di collegamento da un ventricolo ad un altro (il cosiddetto *vermis*), poi rinchiusi come in un carcere nella memoria ("in memoriae carcere colligatos")<sup>138</sup>. Vesalio - anche se le citazioni esplicite

---

Barbaro, del quale uso l'edizione Hermolaus BARBARUS (1545: ff. 38 recto e verso): "virtus dicitur aestimandi, medio capitis collocata, quae ex iis, quae sentiuntur ea dicit quae sentiri nequeunt, qualia sunt odium, amor, voluptas et similia (..)”. La differenza uomo-animale sta nel fatto che noi "soli possumus earum rerum recordari, quarum effigies memoriae lapsae absolverunt".

<sup>136</sup> Di Melantone, vedi *Liber de Anima*, 1553: CR, vol. 13, pp. 120 e sgg. Melantone dichiara insistentemente di seguire i "medici", ma aggiunge poi alle tre facoltà cerebrali galeniche un intelletto incorporeo, collegato con gli spiriti corporei grazie all'azione e volontà di Dio. Per la connessione tra questa psicologia medico-pneumatica e la dottrina dello Spirito Santo del Riformatore, cfr. l'intervento di D.P. Walker in FATTORI-BIANCHI (1984: pp. 226-230).

<sup>137</sup> I Coimbricensi mantengono la distinzione senso comune/fantasia, sulla scia di Fonseca (COLLEGIUM CONIMBRICENSE, 1612: p. 274). Per contro, la soluzione più radicale del senso comune unico sarà propugnata da Ruvius in un commento al *De Anima* la cui prima edizione è del 1610 ma di cui ho potuto vedere A. RUVIUS (1620: pp. 624 e sgg.), nonché soprattutto da Suarez nel commento al terzo libro sull'anima la cui stesura è del 1621, ma di cui uso F. SUAREZ (1635: pp. 171-173). Per la grande influenza avuta da Suarez sui filosofi moderni, da Gassendi a Leibniz, rinvio a E. PASINI (1996: pp. 142-145 in particolare). Sulle lunghe e sottili persistenze della vecchia tradizione rinvio però al saggio di Eugenio Canone in FATTORI-BIANCHI (1988: pp. 221-257).

<sup>138</sup> I passi decisivi sono nel settimo libro del *De Humani Corporis Fabrica* (1542), in particolare nel cap. 1, 6 e soprattutto nel 10. Cito da Andrea VESALIUS (1725: I, pp.

non sono frequenti - influenza già Melantone, è sicuramente conosciuto da Huarte (che continua a usare le tre facoltà galeniche *imaginatio*, *ratio* e *memoria*, ma non ne dà più una precisa dislocazione cerebrale), e deve essere stato indubbiamente noto anche agli Scolastici<sup>139</sup>.

Tuttavia, anche supponendo una forte influenza della nuova medicina, è anche indubbio che tale influenza faccia da catalizzatore per la resa dei conti con difficoltà che erano emerse già da molto tempo. Uno dei *foci* di queste difficoltà è la fisiologia aristotelica della sensazione. Presumibilmente, la fine dell'autonomia del "senso comune" segnala una conquista di posizioni da parte delle spiegazioni corpuscolaristiche della sensazione. Questo è ovviamente il *focus* più significativo dal punto di vista epistemologico e infatti l'autonomia del senso comune fu la frontiera più a lungo presidiata dagli aristotelici<sup>140</sup>. Un altro *focus* fu quello delle discussioni a proposito dell'estimativa e della cogitativa, indebolite dalla scoperta della loro totale assenza in Aristotele. Praticamente, esse furono le vittime predestinate di ogni rimaneggiamento della dottrina dei sensi interni<sup>141</sup>. Tuttavia, la loro eliminazione non fu nè priva di significato nè priva di prezzi. Vi torneremo nel terzo paragrafo.

Il termine che prevalse per indicare il senso interno unico (o, quando si faceva grazia al senso comune, tutte le restanti funzioni post-sensoriali) fu *imaginatio* o *phantasia*. Questa scelta potrebbe sembrare un mero

---

536-550). L'importanza storica di questa critica delle basi fisiologiche della dottrina dei sensi interni è colta da R. E. HARVEY (1975: p. 29).

<sup>139</sup> Per la probabilità che Melantone avesse letto Vesalio, cfr. il saggio di D.P. Walker in FATTORI-BIANCHI (1984: p. 227). Huarte mostra di sapere che i ventricoli del cervello sono quattro e non corrispondono alle descrizioni galeniche nel capitolo terzo dell'*Examen* (Juan HUARTE DE SAN JUAN, 1575: tr.it. 1582, p. 58).

<sup>140</sup> L'autonomia del senso comune è difesa da Zabarella nel *De facultatibus animae* edito nel *De rebus naturalibus libri XXX* del 1589. Uso qui la decima edizione, Jacobus ZABARELLA (1604: p. 369). La difende anche - in particolare contro il medico Jacopo da Forlì - il *De sensibus internis* di Francesco Piccolomini, in Franciscus PICCOLOMINEUS (1600: p. 47). Ma Dio solo sa con quanta convinzione, dato il suo platonismo di fondo.

<sup>141</sup> Lo rileva cursoriamente anche K. PARK (1988: p. 480). Se eccettuiamo De Vio/Gaetano, che continua a menzionare la cogitativa ma non le dà praticamente funzione alcuna nel suo commento al *De Anima* del 1509 (uso l'edizione Thoma DE VIO, 1617: p. 214 in particolare), gli altri commentatori scolastici del *De Anima* - Toledo, Fonseca, i Coimbricenses, etc. - eliminano tutti cogitativa ed estimativa. Data la fortuna dei commentatori greci tra gli aristotelici non scolastici, sembra che nel XVI secolo l'unico o uno dei pochissimi a cercare di salvare la cogitativa sia stato l'averroista Marcantonio Genova o Genua, attaccato su questo punto dall'ex-allievo Piccolomini: cfr. Franciscus PICCOLOMINEUS (1600: pp. 47-48). Per una panoramica generale delle trasformazioni dell'aristotelismo tra '400 e '500, cfr. E. KESSLER (1988).

omaggio alla filologia aristotelica, ma veicolava invece differenti e contrastanti idee sul modo di intendere l'immaginazione stessa. Alla fine del XVI secolo, un Francesco Piccolomini può intendere la riduzione dei sensi interni (ancora eccettuato il senso comune) come un modo di mostrare la pregnanza e il valore dell'immaginazione, facoltà mediatrice tra i sensi e l'intelletto, concludendo la sua articolata esposizione delle 12 funzioni da lui attribuitele con un omaggio a Giamblico e alle sue tesi sull'onnipervasività dell'immaginazione, rimessa in circolazione da Ficino<sup>142</sup>. Scolastici come Ruvius o Suarez sembrano invece andare in una direzione ben diversa e, se accettano le tesi dei *recentiores* sull'unità del senso interno, lo fanno anche allo scopo di rilevarne la natura tutta fisiologica, negandogli dunque attributi propri della ragione come la coscienza di se stesso e la capacità di identificare la posizione temporale del proprio oggetto<sup>143</sup>. L'"immaginazione" usciva dunque dal processo di semplificazione dei sensi interni con uno statuto enormemente ambiguo, anche se con una presenza ancora accresciuta. Vediamo per quali ragioni si tenda a discuterne tanto, ripartendo dalle innovazioni introdotte su questo tema dal platonismo quattrocentesco.

### 3.2 Il tema della *vis imaginandi*

La concezione dell'immaginazione come spirito mediatore non si era certamente estinta. Lullo, all'inizio del XIV secolo, ne aveva rappresentato il tramite di continuità. Nei suoi scritti, l'*imaginatio* è sì dipinta attraverso le proprietà della recente tradizione arabo-scolastica (le si riconosce una funzione *apprehensiva*, una funzione *existimativa*, una funzione *appetitiva*), ma la si vede come una sola *substantia*, dunque come uno spirito che ricomprende in se sia la parte percettiva che quella appetitiva dell'anima. Anzi, Lullo talora specifica che essa "non est divisibilis in isto animali tali", cioè non può essere scissa nelle diverse potenze del senso interno, ma è divisibile nel senso che si pluralizza nei diversi animali pur essendo "quodam modo una...in omnibus animalibus", il che sembra un'eredità della dottrina neoplatonica dell'anima del mondo<sup>144</sup>.

E' però con Ficino che questa tradizione riassume una capacità egemonica nel determinare le accezioni di "immaginazione". Vengono tradotti testi

---

<sup>142</sup> Cfr. ancora Franciscus PICCOLOMINEUS (1600: pp. 51-52). L'importanza di questo testo è segnalata anche da E. Canone in FATTORI-BIANCHI (1988: p. 241).

<sup>143</sup> Cfr. in particolare le quaestiones 4 e 5 del trattato sui sensi interni di A.RUVIUS (1620: pp. 600-624).

<sup>144</sup> Cito dai testi delle polemiche anti-averroistiche del 1310-1311 (Raimundus Lullus, *Opera Latina*, VII: CCCM, XXXII, in particolare p. 35). Ma Lullo si ripete e le citazioni analoghe si potrebbero moltiplicare.

fondamentali sulla *dynamis phantastiké*, da Giamblico a Sinesio a Proclo, mentre, d'altro lato, vengono riprese nelle opere ficiniane le dottrine concernenti gli *spiritus ignei* come tramite tra la mente incorporea e il corpo, rilanciando una commistione tra metafisica pneumatologica e dottrina degli "spiriti medici" che avrà non pochi continuatori nel '500<sup>145</sup>. Delle pagine ficiniane sull'immaginazione si è già autorevolmente discusso, indicandone sia la rilevanza per tutto il Rinascimento sia anche i limiti di coerenza<sup>146</sup>. Vale però la pena di insistere su qualche spunto che aiuti a collocare l'evento della ricomparsa dei *topoi* neoplatonici, magico-teurgici, ermetici, all'interno della nostra vicenda.

Occorre innanzitutto partire dall'anti-averroismo di Ficino, il quale non è soltanto funzionale a tutelare la visione tradizionalmente platonica e cristiana dell'anima e della sua immortalità personale, ma è portatore anche di una precisa cifra epistemica. Non a caso - subito dopo il libro XV, interamente dedicato alla critica dell'averroismo e della sconnessione averroistica tra cogitativa corporea e intelletto unico, tra conoscenza del particolare e conoscenza dell'universale<sup>147</sup> - il primo capitolo del libro XVI proclama che le anime sono state legate ai corpi "ut cognoscant singula". Ficino si dilunga qui sull'intreccio tra il processo astrattivo (che conduce dal senso ai *simulachra* della fantasia) e quello discorsivo che nasce dalla mente stessa, "non a phantasia", soffermandosi sui vari processi di inferenza e di illazione che la mente costruisce a proposito dei particolari<sup>148</sup>. Vi è dunque una concezione forte della razionalità discorsiva, intesa come processo dialettico di composizione e divisione, all'interno del discorso ficiniano e non stupisce allora che, laddove il filosofo discute delle invenzioni, delle arti e delle capacità deliberativo-progettuali - di tutte quelle attività nelle quali la *mens* mostra

---

<sup>145</sup> L'esempio più importante di questa prosecuzione è senz'altro Fernel, per il quale rinvio a D.P. WALKER (1958 b) D.P. WALKER (1986: pp. 59-70). Ma anche il classico testo sulla magia spirituale e la magia demoniaca, cioè D.P. WALKER (1958 a), è pieno di indicazioni sulle diramazioni prese dalla nozione di spirito.

<sup>146</sup> Cfr. il saggio di Eugenio Garin in FATTORI-BIANCHI (1988: pp. 8-14) per entrambi gli aspetti. Garin tiene conto anche delle osservazioni di P. O. KRISTELLER (1953, pp. 250 e sgg.) e degli studi di Walker e Klein qui già più volte ricordati.

<sup>147</sup> Interessante è a questo proposito soprattutto *Theologia Platonica*, XV, 8, che analizza il famoso caso del sillogismo pratico, ponendo la libertà e capacità direttiva della *mens* sul corpo come condizione necessaria per una prassi conforme all'intelletto. Il che, tra l'altro, gli offre anche il destro per una puntualizzazione a proposito della *phantasia*, della quale si riconosce sì la funzione essenziale nell'azione, ma sostenendo che essa è a sua volta diretta dagli "ignei spiritus per mentis praesentiam illustrati", secondo la linea della pneumatologia di Ugo da San Vittore e di Alchero (Marsilius FICINUS, 1576: I, p. 144).

<sup>148</sup> Marsilius FICINUS (1576: I, pp. 371-372).

la sua parentela con il Dio-artefice - l'immaginazione compaia molto poco nel discorso ficiniano. O, per meglio dire, essa vi compare in una veste plotiniana di fantasia superiore ben distinta dall'inferiore, di *phantasia discreta* contrapposta a *phantasia confusa*, di fantasia che coglie le *compassiones sensuum*, cioè le armonie e i rapporti più generali tra i sensibili, contrapposta alla fantasia meramente sensuale<sup>149</sup>. Ficino sta commentando Plotino, ma questa stessa distinzione torna anche a proposito del caso, apparentemente più torbido, dell'interpretazione dei sogni, discusso in *Theologia Platonica*. Qui il nostro traduttore di Sinesio insiste sul fatto che il pericolo maggiore per l'interprete dei sogni è l'abbandonarsi a una fantasia che “currit lubrica per similes et consequentes imagines”, mentre il grande privilegio della complessione malinconica deriverebbe proprio dal fatto che nei malinconici “phantasia incedit maturius”, il che non è un male perchè “si phantasia ad motum sit tardior, plana manet et perspicua notio”. E' quasi un'inversione di prospettiva rispetto a ciò che Aristotele diceva dei malinconici nel *De insomniis*, ma Ficino sta evidentemente pensando al “suo” malinconico, nel quale la bile nera è solo moderatamente preponderante e che è perciò ingegnoso ma anche non proclive agli eccessi<sup>150</sup>. In breve, perfino nei casi nei quali vengono effettivamente ripercorsi i sentieri lungo i quali era nato lo *spiritus phantasticus*, l'approccio di Ficino è cauto e sottolinea il privilegio della *ratio* sulla *phantasia*, da buon neoplatonico cristiano.

Le cose cambiano però quando dell'immaginazione si discute come forza produttiva di passioni. Nel già ricordato commento a Plotino, Ficino spiega che vi è una *terza* accezione, metaforica, di immaginazione oltre a quelle di immaginazione distinta e confusa. Questa terza accezione intende l'immaginazione non come discorsività che si fa forma (“discursio per formam”), non come apprensione passiva di una forma (“intuitus formae”), ma come “formae intus vigenti expressio in seipsa” o come “impressio in materiam”<sup>151</sup>. Ora è proprio in questi termini che Ficino

<sup>149</sup> Marsilius FICINUS (1576: II, p. 1708). Garin sottolinea giustamente la centralità di questo passo in FATTORI-BIANCHI (1988: p. 9). La *phantasia discreta* e *similis rationi* è presumibilmente soprattutto legata alla composizione artistica, della quale Ficino ha una concezione fortemente ispirata alla regolarità e alla proporzionalità di tipo matematico, come mostrano le molte citazioni riportate nell'ancor utile A. CHASTEL (1954: pp. 65-67, 87, 99-106 in particolare).

<sup>150</sup> Su divinazione e sogni, *Theologia Platonica*, XIII, 2: *Septem vacationis genera*, in Marsilius FICINUS (1576: I, p. 293). Sulla complessione “moderata” necessaria perchè il melanconico sia ingegnoso e non depresso o maniaco, cfr. *De triplici vita*, I, 5-6 (stessa edizione, I, pp. 497-499).

<sup>151</sup> Marsilius FICINUS (1576: II, p. 1718): “Ponit quandoque Plotinus per translationem quandam imaginationem in partem iam vegetari, quae neque sit discursio per formam sicut prima, neque intuitus formae ut secunda sed formae intus

concepisce l'immaginazione appassionata e veemente, che pure - dal punto di vista epistemico - andrebbe considerata soltanto come immaginazione confusa. Il mistero di questa trasformazione risiede nel collegamento con gli affetti: “La fantasia è seguita da quattro affetti, il desiderio, il piacere, la paura e il dolore. Ognuno di essi, quando è veementissimo, modifica subito il corpo, il proprio, ma talora anche quello altrui”<sup>152</sup>. Il punto di partenza è la tesi usualissima che desideri ed emozioni siano determinati dall'immaginazione. Ma Ficino ne modifica profondamente il senso. Per lui, gli affetti sono il medio attraverso il quale la fantasia esprime se stessa e trasforma il corpo: quello del fantasticante, senza dubbio, ma “nonnumquam” anche quello di coloro sui quali si fantastica. Per ciò che concerne il primo di questi due casi, Ficino ci dà un'ampia casistica. La fantasia della donna gravida trascrive sul corpo del feto l'immagine dei cibi che desidera, la semplice vista di cose moleste causa spesso ingiustificati turbamenti allo stomaco, i bambini sentono l'amaro in bocca alla sola vista di una medicina, una forte paura sconvolge il corpo fino a farlo ammalare, in altri casi una forte paura invece ha provocato inattese guarigioni, le passioni si trascrivono infallibilmente sui volti di chi le prova - come mostra la scienza della fisiognomica. La dipendenza del corpo dall'anima è tale che guarire l'anima è anche guarire il corpo, come mostrano molti esempi di terapie basate su mezzi che placano l'anima. Ancora, basta immaginare qualcosa di piacevole e il corpo subito ne risente e si eccita, mostrando con ciò quanto esso segua passivamente i pensieri e i giudizi dell'anima. Dopo questo elenco - che ho ridotto - Ficino torna, di lì a poco, agli effetti della fantasia su corpi estranei, con un'altra serie di osservazioni che resteranno paradigmatiche: le “fascinationes” e i “maleficia” nascono per mezzo di spiriti e vapori emessi dal corpo del fantasticante, potenza che una fantasia particolarmente intensa ha sicuramente, visto che notoriamente stimola anche altre emissioni (“Imaginatio febris spiritus febriles vibrat, id est, cholericos, sicut imaginatio coitus seminales spiritus ad genitalia membra”). E' dai vapori emessi dagli occhi che nascono perciò malefici e seduzioni<sup>153</sup>.

---

vigenti expressio in seipsa perque hanc impressio in materiam, ubi naturalis actio est tandem imaginatio quaedam substantialis...”

<sup>152</sup> “Phantasiam quatuor sequuntur affectus, appetitus, voluptas, metus ac dolor. Hi omnes quando vehementissimi sunt, subito corpus proprium omnino, nonnumquam etiam alienum afficiunt” (*Theologia Platonica*, XIII, 1) in Marsilius FICINUS (1576: I, p. 284). Anche i passi che seguono sono tratti da questo capitolo (pp. 284-286).

<sup>153</sup> “Tanta est imaginationis potentia, praesertim quando affectibus animi vapores oculorum subserviunt” (*Theologia Platonica*, XIII, 4) in: Marsilius FICINUS (1576: I, p. 300).



Probabilmente nulla di questo sorprendente elenco - che è la fonte di una lunga catena di elenchi di effetti della *vis imaginationis* - è solo farina del sacco di Ficino. Come si è già accennato, esisteva una dottrina delle capacità portentose dell'immaginazione nella tradizione naturalistica araba e i medici avevano appreso ad usarla tanto per i casi di guarigioni o malattia di natura "psico-somatica", sia per i casi di fascinazione e malocchio, sia infine per la descrizione in termini patologici dell'innamoramento, come abbiamo visto<sup>154</sup>. Ficino però trasforma l'eccezione nella norma. Egli non descrive soltanto casi eccezionali ma anche comportamenti normali (arrossire, impallidire), trattandoli a pari titolo come prova che l'immaginazione veemente è il modo in cui lo spirituale prende corpo, si fa corpo. E' per mezzo dell'immaginazione che la *similitudo* diviene un potere causale: mi ammalo per risonanza rispetto a chi è malato, prendo la febbre perchè si è desiderato che la prendessi. Certo, sarebbe facile vedere questa tesi come la pura e semplice restaurazione di un modo di pensare "magico" o "primitivo" con le sue causazioni per somiglianza e per semplice contatto. Ma ciò sarebbe riduttivo, non soltanto perchè Ficino fonda le sue tesi su premesse metafisiche che sarebbe semplicistico ridurre a proiezioni di modi di pensare primitivi - l'immagine simbiotica dell'universo degli spiriti e dei corpi, in primo luogo -, ma perchè siamo all'interno di una vicenda nel corso della quale si verificano scelte precise e consapevoli sulla definizione dell'uomo e delle sue facoltà. Ciò che scompare nella descrizione di Ficino è l'appetito sensitivo scolastico, nella sua normalità naturale. Tutte le passioni provano la forza dell'immaginazione ed esse sono intese soprattutto come prova dell'energicità (*vehementia*) raggiunta dall'immaginazione stessa. Certo, si può obiettare, se l'immaginazione può essere descritta in questo modo, è perchè si sottintende una sua relazione privilegiata con la sessualità, come mostra l'esempio delle emissioni<sup>155</sup>. Ma

---

<sup>154</sup> Per l'ampia serie di medici medievali citata da Ficino nelle sue opere, vedi le indicazioni con le frequenze in P.O. KRISTELLER (1956: pp. 35-55). Per le dottrine magiche circolanti nel '400, ne discutono sia E. Garin nel già citato FATTORI-BIANCHI (1988: pp. 14) sia P.ZAMBELLI (1991: p. 70), entrambi citando il caso di Galeotto Marzio di Narni (1427- forse 1497) e del suo *De doctrina promiscua*.

<sup>155</sup> Questa connessione diviene manifesta e ossessiva in Paracelso, per il quale la *Einbildungskraft*, stimolata dal desiderio ("imaginationem ipsam per sese imaginari nihil posse"), diviene efficace solo quando produce un "semen", ovvero uno "spiritus" espressivo delle forze vitali del corpo, risalendo con ciò al cielo o invece - guarda caso, nelle donne - costruendosi un proprio corpo con il "menstruum" e andando in giro a provocare epidemie. Cito dalla traduzione latina del frammento sulla *Einbildungskraft* in P. Theophrastus PARACELSUS (1658: II, p. 470 e sgg.). Cfr. la

ciò che Ficino cerca di mettere in rilievo è la poliedricità dei modi in cui la *vehementia* della fantasia si manifesta o si realizza. Da questo punto di vista, il testo ficiniano è sì una giustificazione di credenze magiche, ma è anche l'atto con cui un insieme di problemi fino ad allora di esclusiva competenza dei medici (i misteri dell'autosuggestione, le piccole e grandi patologie dell'anima, le idiosincrasie e così via) divengono problemi generali dell'antropologia filosofica. La *Anatomy of Melancholy* di Robert Burton non sarebbe pensabile senza questo precedente<sup>156</sup>.

La concezione ficiniana dell'immaginazione appassionata e della sua natura mimetica, assimilativa, trasformativa, non è indirizzata a favorire un uso volontario di questa potenza. Non è un caso che Ficino se ne serva, alla fin fine, soprattutto per spiegare l'origine delle pene infernali, da lui intese come conseguenze del *phantasticus habitus* che ci siamo costituiti nel corso della vita<sup>157</sup>. Mentre, per contro, la magia ficiniana non si costituisce come una tecnica di uso visionario della fantasia, ma ha piuttosto una dimensione *terapeutica*. Non è un caso che il *De vita coelitus comparanda* concluda un'opera dal sapore fondamentalmente medico e il cui problema principale è la tutela e la protezione della continuità della vita a fronte del fatto rischioso che siamo (spontaneamente) ricettivi sia con il corpo sia con l'anima. I talismani e gli strumenti magici hanno in primo luogo la funzione di stabilire una relazione armoniosa con il tutto, con le forze celesti alle quali siamo in ogni caso collegati<sup>158</sup>. E' vero che in Ficino esiste, e non potrebbe

---

spiegazione della teoria del "seme" in W. PAGEL (1958, tr.it. 1989 dall'edizione 1982: pp. 101-102).

<sup>156</sup> E infatti Burton dedica alla "Force of Imagination" un ampio capitolo della *Anatomy* (nella barocca architettura di Burton: part I, sect. 2, memb. 3, subsect. 2) che è costituito da una selva di citazioni dei più vari autori dell'epoca (traggo da Robert BURTON, 1621: ed. 1881, vol. I, pp. 165 e sgg.).

<sup>157</sup> Cfr. *Theologia Platonica*, XVIII, 10 in Marsilius FICINUS (1576; I, p. 411). Dopo aver mostrato come le pene dei dannati nascono dalla "phantasia furens" conclude: "Tanta vis phantasiae est, tantus impetus, quando vel ipsa imperat sola, vel solus phantasticus quidem habitus et affectus ex diuturno ipsius commercio in ratione contractus." Cfr. ancora le pagine di R. KLEIN (1970, ed. it. 1975: pp. 75-112) che restano fondamentali su questo aspetto del pensiero di Ficino.

<sup>158</sup> Rinvio ancora all'analisi che D.P. WALKER (1958a: pp. 76-78) fa del *De vita coelitus comparanda*, mostrando come la magia naturale ficiniana si componga di tre forze, la *vis imaginum*, la *vis verborum*, la *vis musices*, ognuna delle quali ha anche un uso non magico (arti visuali, oratoria e poetica, musica) oltre che un uso specificamente magico (talismani, incantesimi, musica "simpatetica"). Sulla distinzione tra magia naturale e "teurgica" e magia magia nera, necromantica, "goetica" nel Rinascimento, oltre ai testi già molte volte citati di Walker, Zambelli etc., una recente puntualizzazione è in P. LOMBARDI (1997: cfr. soprattutto pp. 85-103, 121-128)

mancarvi, una dottrina della “ascesa” dello spirito al mondo astrale, dalla profezia al sogno rivelatore. Ma la profezia viene da lui considerata come un grado particolarmente alto dell’intuitività e inventività propria di quell’uomo *ingeniosus* che è il malinconico, del quale abbiamo già visto la capacità di fare uso della fantasia senza lasciarsene trascinare<sup>159</sup>. Se, insomma, Ficino riprende il tema classico della conoscenza per visione - e del *furor* platonico - egli è anche attento a non connotati che farebbero pensare alla possessione. Come in tutti i teorici dell’immaginazione come “potenza”, l’immaginazione non è pensata soltanto come rappresentazione dell’assente, ma anche come modo in cui si fa “presente” una trama occulta di rapporti che il senso non coglie. Ma, nello schema ficiniano, questa trama occulta di rapporti è concepita come già talmente presente e operante in ogni cosa che il problema centrale diviene il controllo equilibrato della ricettività più che l’esaltazione parossistica di essa. E’ in Paracelso semmai che il tema della *vis imaginandi* viene sviluppato in direzione di una “uscita dal corpo” resa possibile dall’intensificazione del desiderio, ma ciò implica una rottura con Ficino e con la sua idea di magia “naturale”<sup>160</sup>.

Direi dunque che l’importanza specifica di Ficino nella fondazione di un nuovo discorso sull’immaginazione e le passioni sta non tanto nel concetto di immaginazione che egli avanza - che è già ampiamente diffuso nella cultura della sua epoca - ma piuttosto nell’uso generalizzato che ne viene fatto, funzionale ad abolire la normalità dell’appetito sensitivo e a sostituirvi una concezione tutta energetica dell’affettività. Questo è il senso dell’abolizione dell’estimativa - che Ficino menziona una sola volta, citandola per di più come un concetto tipico dell’arci-nemico Averroé<sup>161</sup>-

---

<sup>159</sup> Sulla profezia, cfr. *De triplici vita*, I, VI, in Marsilius FICINUS (1576: I, p. 498).

<sup>160</sup> Nondimeno, Paracelso, pur insistendo sul fatto che l’immaginazione deve essere intensa e veemente, inserisce tra i casi di *trance* visionaria generata per mezzo dell’immaginazione anche l’invenzione di nuovi metodi artigianali: “Ex spiritu hoc nascuntur solertes et industrii homines, de quibus dictitari passim solet: Iste vel iste phantasia sua multa invenit, et excogitat intensiore speculatione, cui totus ac assiduus vacat. Hinc fit, ut homo intellectu corporeo exuto, spiritualemente induat, quidem, sed tamen corporalis maneat in sua solertia, arte, subtilitateque: huius classis sunt Mechanici excellentes et alii, qui ex hoc spiritu nascuntur.” (cito ancora secondo la traduzione latina presente in P. Theophrastus PARACELSUS, 1658: II, p. 472). Ciò non indica però che la magia fosse per lui confinata alla produzione di strumenti. Per le fonti della concezione dell’immaginazione, in particolare Cornelio Agrippa, rinvio di nuovo a W. PAGEL (1958, tr. it. 1989 dall’edizione del 1982: pp. 97-99, ma anche 232-233) nonché a E.W. KÄMMERER, 1971 per la dottrina paracelsiana del *Geist/spiritus*.

<sup>161</sup> L’unico accenno è infatti, con attribuzione erronea ad Averroé, in *Theologia Platonica*, XV, 1 in Marsilius FICINUS (1576: I, p. 529). Il che però esclude per

facoltà che della logica specifica e degli specifici confini degli appetiti sensitivi era, per dir così, il garante.

L'enorme discussione post-ficiniana sulla *vis imaginandi* ha già obiettivi diversi, dal momento che - grazie a Pomponazzi in primo luogo - essa diviene innanzitutto una discussione sui confini tra natura e prodigio e sulla possibilità di spiegazioni non demoniache della stregoneria. Non è però possibile non accennarvi, se non altro perchè è in seno a tale discussione che si definisce un'alternativa teorica che - ad avviso di chi scrive - condiziona anche i trattati di psicologia cognitiva e di psicologia morale del XVI secolo.

La tesi che l'immaginazione possa avere non soltanto effetti sul corpo di chi immagina (effetti "psicosomatici"), ma anche modificare corpi circostanti aveva non solo una lunga vicenda prima di Ficino, ma fu condivisa per un periodo lunghissimo anche dopo il XV-XVI secolo. Anche dopo i fulmini scagliati dal teologo calvinista Thomas Erastus su Paracelso e sulla dottrina della *vis imaginationis* in genere<sup>162</sup>, si continuò a difendere la tesi della fascinazione dovuta ai vapori, nonchè l'altro esempio paradigmatico - in quanto mediatore tra il corpo proprio e quello altrui - che era quello del supposto potere della gestante di imprimere la figura di oggetti desiderati o semplicemente osservati troppo a lungo sul corpo del feto. Questi esempi furono difesi in un mediocre ma cauto libretto di grande successo, il *De viribus imaginationis* (1608) di Thomas Feyens (Fienus), il quale - proprio perchè teneva conto delle critiche di Erasto e sembrava più cauto di altri - contribuì a renderli ben accetti fino al XVIII secolo<sup>163</sup>. Ciò che invece fu un evento caratteristico del periodo

---

converso che Ficino abbia studiato molto a fondo il *Liber de Anima* di Avicenna, contrariamente a quanto sembra credere M. HEITZMANN (1935) il quale vede tra le due psicologie una continuità che può tranquillamente essere spiegata dalla comune fonte plotiniana.

<sup>162</sup> Sulla svolta costituita dall'intervento di Erastus (Thomas Liebler, 1523-1583) contro Paracelso, cfr. L. THORNDIKE (1923, V: pp. 652-667); D. P. WALKER (1958a: pp. 158-165; W. PAGEL (1982<sup>2</sup>, tr. it 1989: pp. 240-259).

<sup>163</sup> Su Thomas Feyens o Fyens (1537-1631) e il suo *De viribus imaginationis* (1608), cfr. oltre a Thorndike, anche J..J. RATHER (1967) e M. ANGELINI (1994: pp. 62-63), che lo considera soprattutto per la trasmissione della tesi dell'immaginazione delle gestanti agli autori seicenteschi. Fienus aveva evidentemente letto Erasto, del quale però non discute, e il suo intento si comprende chiaramente quando egli, dopo aver preso debitamente le distanze dall'immaginazionalismo eccessivo di Avicenna, Ficino, Andrea Cattani, Caelius Rhodoginus/Ludovico Ricchieri, Giacomo da Forlì, Pomponazzi, Paracelso e altri minori, vi contrappone un immaginazionalismo moderato fatto di autori classici (Ippocrate, Empedocle, Agostino) e, tra i moderni, Cardano. Cito dall'edizione TH. FIENUS (1658: p. 78). Sulla posizione di Cardano come su quella di un altro autore molto citato, cioè Lemnius (Livin Lemmens,

rinascimentale fu l'alto grado di generalizzazione filosofica che assunse la dottrina della *vis imaginativa*. In Ficino, lo abbiamo visto, essa serviva al completamento di una concezione dell'uomo in termini di spiritualità e spontaneità. Ma una generalizzazione ancora più elevata - con ben diversi obiettivi - fu quella operata da Pomponazzi.

Per Pomponazzi, non è soltanto possibile, ma è addirittura *necessario* che la “species spiritualis” *produca realmente* la cosa di cui è l'immagine (“rem cuius est species”), purchè l'agente sia sufficientemente potente e il paziente bene disposto<sup>164</sup>. Una così forte declinazione del tema della forza dell'immaginazione, questa concezione auto-attuativa dell'immagine, serviva evidentemente a dare una spiegazione sia della stregoneria sia dei miracoli - esempio celebre, le stimmate di Francesco d'Assisi, intese come manifestazione di un'immaginazione concentrata su un solo oggetto, la figura di Cristo -, senza fare entrare in scena nè miracoli nè spiriti personali. Si spiega così la maggiore dipendenza che Pomponazzi, confrontato con Ficino, ha rispetto alla speculazione araba e avicenniana in particolare, dipendenza rilevata da più di un interprete<sup>165</sup>. Soltanto dalla tradizione araba, Pomponazzi poteva ricavare un modello di pneumatologia (di teoria dello “spirituale”) senza soggetti pneumatici, cioè senza spiriti personali, ma soltanto con la potenza degli astri e quella dell'immaginazione.

---

1505-1568), rinvio alla veloce disamina che ne fa G. ZANIER (1975: pp. 51-52, 105-110), che punta soprattutto a differenziarne le posizioni da quella di Pomponazzi.

<sup>164</sup> Il *De Naturalium effectuum causis sive de Incantationibus* (1520) fu stampato per la prima volta nell'edizione di Basilea, 1567, dell'opera omnia. Uso qui la ristampa separata Petrus POMPONATIUS (1970: cap. 1, p. 28): “..nihil tamen prohibet, imo est necessarium, quod ipsa species spiritualis realiter producat rem cuius est species, si agens fuerit potens et passum bene dispositum.” Si noti che Pomponazzi pretende di ricavare questa tesi dai passi del *De motu animalium* di Aristotele sul rapporto *phantasia-orexis* di cui abbiamo discusso nel capitolo 1.

<sup>165</sup> A dire il vero Pomponazzi non assimila del tutto la sua posizione a quella di Avicenna: “Ut enim Avicennae ascribitur, Anima sola cognitione et imperio tales producit effectus non sensibiliter nec insensibiliter alterando, sed solum ex oboedientia materialium quae sunt nata parere nutui eius animae. Secundum vero nos anima talia non operatur nisi alterando, et per vapores transmissos ab ea qui sunt affecta tali virtute vel malicia.” in Petrus POMPONATIUS (1970: cap. 4, p. 53). La *alteratio* pomponazziana è però un processo di influenza e dominio di un individuo su un altro senza bisogno di mediazioni oggettuali, con una posizione che appare ben più vicina al modello avicenniano che a quello di Ficino. Su questa dipendenza e sulla probabile mediazione costituita dal medico avicenniano Andrea Cattani da Imola e dal suo *Opus de intellectu et de causis mirabilium effectuum* (forse 1505), rinvio ancora a E. Garin in FATTORI-BIANCHI (1988: pp. 14-15) e a P. ZAMBELLI (1991: pp. 69-72) che riporta passi significativi del testo di Cattani.

Beninteso, anche questa pneumatologia senza spiriti personali contiene chiari sottintesi antropologici, soprattutto per l'importanza data al carattere transitivo dell'*alteratio*: una personalità di forte immaginazione condiziona necessariamente lo stato fisico e psichico di personalità più deboli, per non parlare poi di quello delle credule ed eccitabili masse<sup>166</sup>. Anche Cornelio Agrippa, dopo Pomponazzi, ritorna sul tema della *credulitas*, dando ad essa un sapore più positivo e più coerente con la tradizione medica avicenniana che la considerava soprattutto come un viatico per la guarigione, ma finisce poi anch'egli con il dire che "firma et pertinax credulitas mirabilia operatur etiam nonnumquam in operibus falsis"<sup>167</sup>. Si tratta di tesi che potranno transitare con una certa facilità dalla filosofia della magia all'antropologia filosofica - si pensi a Montaigne e alla sua gustosa descrizione dei riti da lui inventati per risolleverare un suo conoscente dall'ansioso timore dell'impotenza<sup>168</sup> - e che finiranno per confluire nella dottrina della religione di Spinoza e degli altri autori anti-religiosi del XVII secolo. In effetti, si potrebbe dire che tutte le dottrine dell'immaginazione come "potenza" vengano continuamente a rinviare al modello paradigmatico della mozione degli affetti operata dal poeta o dal retore, al costituirsi per mezzo di essa di una "presenza" efficace di ciò che non era prima visibile, e costituiscano quasi l'estensione di questo modello a altre sfere, cosmico-naturali o sociali.

Ora, nella misura in cui la polemica contro i "maghi" come Paracelso divenne anche una polemica contro le tesi di Pomponazzi, ciò costrinse a prendere in esame specificamente i presupposti di una posizione che affermava la realtà delle *species spirituales* e l'attribuzione ad esse di un potere produttivo nei confronti della materia<sup>169</sup>. A questo punto, quello

---

<sup>166</sup> "...effectus ut plurimum sunt in plebeis et hominibus rudibus, qui maxime sunt creduli, maximamque fidem praestant huiusmodi generis hominibus" in Petrus POMPONATIUS (1970: cap. 4, p. 54).

<sup>167</sup> *De occulta philosophia libri tres*, I. 66. Cito dall'edizione critica curata da V. Perrone Compagni: Cornelius AGRIPPA (1992, p. 228). Sulle dipendenze del testo di Agrippa del 1533 dal precedente pomponazziano, cfr. P. ZAMBELLI (1968).

<sup>168</sup> *Essais*, I, XXI "De la force de l'imagination". Rinvio alla classica traduzione italiana di F. Garavini (Michel de MONTAIGNE, 1970<sup>2</sup>: I, pp. 124-138) ma segnalo che la preparazione di una nuova traduzione commentata di questo e di altri saggi concernenti l'immaginazione a cura di Nicoletta Panichi.

<sup>169</sup> Già Gianfrancesco Pico, che pure scrive prima di Pomponazzi, individua in Avicenna il punto di origine di tutte le pericolose dottrine sulla forza dell'immaginazione. Cfr. il *De rerum praenotione*, VII: *Adversus magiam*, in Ioannis Franciscus PICUS (1572, pp. 414-444). Anche il *De imaginatione* ha uno specifico attacco ad Avicenna e alla sua tesi che l'immaginazione abbia "potestatem et efficaciam inter naturae vires" (p. 93 dell'ed.citata). Su Gianfrancesco Pico e la sua critica della magia, cfr. P. ZAMBELLI, 1991 (pp. 177-210).

che avrebbe potuto configurarsi come un ulteriore momento del conflitto tra la pneumatologia neoplatonico-pagana e la pneumatologia agostiniana, prese un nuovo aspetto. Contro le eresie di origine araba, si ricercò un aristotelismo ortodosso, privo di contaminazioni con la magia<sup>170</sup>. Contro le tesi sulla potenza dell'immaginazione, si fece ricorso sì - ovviamente - alla psicologia agostiniana, ma anche agli strumenti offerti dalla critica nominalistica della realtà dei *phantasmata*. Questo è il caso di Erasto, che - come ha sottolineato Lenoble - influenzò Mersenne e gli suggerì la tesi che la fede nel miracolo non avesse aiutante migliore che la rigorosa delimitazione e perimetrazione dell'"ordine naturale" scientificamente conoscibile<sup>171</sup>. Ed è probabilmente il caso di Suarez, come dovremo meglio vedere.

Il che però non deve fare dimenticare che tali posizioni, proprio perchè producevano una netta cesura tra l'ordine naturale e il miracolo, legittimavano anche la convinzione che i portentosi fossero opera del diavolo e che le streghe andassero messe al rogo. Si spiega così il sostanziale isolamento che, almeno sul continente europeo, ebbe Johannes Wier, allievo di Cornelio Agrippa, il quale avrebbe voluto salvare le streghe dai roghi attribuendo loro un'immaginazione semplicemente malata e non un'immaginazione capace di compiere prodigi. Questa posizione sembrò del tutto inadatta a spiegare i prodigi, che si continuava a ritenere reali<sup>172</sup>.

---

<sup>170</sup> Che il dialogo III dell'anti-Paracelso di Erasto, quello dedicato alla "forza dell'immaginazione" sia contestualmente anche un anti-Pomponazzi si riconosce fin dalle prime battute "Constat autem Paracelsus, quae plerique philosophorum scitissime de Phantasia disputarunt, despexisse, atque Avicennam, Algazelum, Alchindum, Arabes denique Pomponatius, impurosque Magos sequi maluisse" (Thoma ERASTUS, 1572: III, p. 54). Il dialogo prosegue con una lunga critica delle idee di origine araba sull'immaginazione. Sulla centralità di Pomponazzi nel terzo dialogo erastiano, cfr. G. ZANIER (1975: pp. 59-61).

<sup>171</sup> R. LENOBLE (1971<sup>2</sup>: pp. 103, 148, 211-217).

<sup>172</sup> Su Johannes Weyer o Wier (1515-1588) e la ricezione della sua opera, rinvio, oltre al solito D. P. WALKER (1958a: pp. 151-153), a R. MANDROU (1968, tr. it. 1979<sup>2</sup>: pp. 140-154) che esamina soprattutto la furente reazione di Jean Bodin nel *De la demonomanie des sorciers* (1580), mentre per l'accoglienza in Inghilterra, dove la sua battaglia viene proseguita da Reginald Scot in *The Discoverie of Witchcraft* (1584), e recepita in funzione anti-puritana da settori importanti dell'anglicanesimo, cfr. D.P. WALKER (1981: tr.it. 1984). Mi limito ad aggiungere che Wier usa per costruire la sua teoria della natura fantastica (in senso debole) della stregoneria un collage di tesi di Giamblico e di Agostino, facendo della fantasia lo strumento privilegiato della comunicazione con il demoniaco ma negando al contempo ogni possibile influsso fisico della fantasia sulla realtà materiale e riconsegnando l'immaginazione ad una natura illusoria ed allucinatoria. Si potrebbe dire che è un modello teorico opposto rispetto a quello di Pomponazzi, ma che ha una ancor più evidente funzione di diminuzione del panico nei confronti della stregoneria e di

Soltanto un uso molto particolare della dottrina della “forza” dell’immaginazione, un uso che ammettesse cioè l’effetto psicosomatico sul proprio corpo ma considerasse improbabile quello sui corpi altrui, che attribuisse sì molti portenti alla *credulitas* degli individui e delle masse ma desse già a questa tesi il senso scettico che ci è ormai familiare, avrebbe potuto condurre a considerare sensata la tesi di Wier. All’altezza del XVI secolo, ciò succederà nei casi di Montaigne e di Charron, che dovremo esaminare nel prossimo capitolo.

### 3. Modelli di dissoluzione dell’estimativa

Torniamo a questo punto alle discussioni sulle facoltà dell’anima sensitiva e cerchiamo di individuare i lineamenti della loro evoluzione dopo Ficino, in particolare tra le correnti avverse al nuovo platonismo. Il primo autore da menzionare in questo contesto è Girolamo Fracastoro.

La psicologia di Fracastoro ha diverse ragioni di interesse. Innanzitutto, Fracastoro è uno dei pochi autori di questo periodo che prenda abbastanza sul serio l’estimativa da dedicarle una critica organica nel suo *Turrius, sive de intellectione*. Ma ancor più del fatto, conta il contesto in cui questa liquidazione si svolge. Fracastoro difende nella sua opera una concezione corporea, fisiologica, “passiva” della fantasia, mutuata dall’aristotelismo padovano. Nondimeno, alla fantasia Fracastoro attribuisce notevolissimi poteri sia cognitivi (fino alla profezia), sia direttamente produttivi. Nel *De sympathia et antipathia rerum*, egli ammette la *fascinatio*, letta secondo la dottrina dei vapori, e anche - bisogna dire con cautela - il potere plastico dell’immaginazione materna rispetto al corpo del nascituro; nel *Turrius, sive de intellectione*, come vedremo va ancora oltre<sup>173</sup>. L’obiettivo è dunque fare della *phantasia* una parte della natura fisica, ricollegandola con il corpo, ma ammetterne al contempo una forte rilevanza causale e, come vedremo, cognitiva.

Partiamo dal caso dell’estimativa. Fracastoro ha due buone ragioni per attaccarla. La prima sta nel fatto che egli non soltanto condivide l’approccio tipico dell’aristotelismo padovano alla *phantasia* in termini di facoltà “passiva” ma intende costruire su questa base una dottrina della conoscenza sensibile di derivazione nominalistica, emancipata dalle

---

opposizione ai roghi. Cfr. il *De praestigiis daemonorum, incantationibus et veneficiis* (1563 ma ampliato fino al 1583), III, 8-9 (Ioannes WIERUS, 1660: I, pp. 183-189).

<sup>173</sup> *De Sympathia et Antipathia Rerum*, cap. 23. Citerò dalla ristampa dell’edizione Giunti del 1555 e cioè da Hieronimus FRACASTORIUS (1574: f. 75 recto-verso).



dottrine arabo-scolastiche sull'astrazione. La tesi che il senso interno possa "estrarre" *intentiones* gli appare ridicola o puramente metaforica come quella che l'intelletto possa "denudare" i fantasmi<sup>174</sup>. La seconda ragione è che Fracastoro considera la percezione del "conveniente" come già inscritta nella sensibilità propria della materia vivente in quanto tale, illustrando questa sua tesi alla luce del dato di fatto che vi sono processi attivi e reattivi, attrattivi e repulsivi, già nei corpi più elementari o nelle singole parti dei corpi complessi. Come spiegare altrimenti la reattività delle spugne? Occorre dunque che i moti impulsuali delle varie parti del corpo, che sono la costrizione e la dilatazione, siano già "informata speciebus boni et mali" e ciò spiega, viceversa, perchè l'anima non possa trovare in se alcuna "species" che non sia accompagnata da una valutazione "ut bona et conveniens, vel ut mala et disconveniens"<sup>175</sup>. Alla *phantasia*, che ha un rapporto simpatetico con l'intero corpo e con i movimenti del cuore in particolare, Fracastoro riserva il ruolo di trasformare in "arte", in moto finalizzato, il complesso degli stimoli recepiti.

Si può ovviamente rilevare che, con ciò, Fracastoro non fa che retrocedere l'atto dell'estimativa (il cogliere *ut conveniens*) alle singole parti del corpo, dando così un'interpretazione "animistica" alla sua corretta rilevazione del carattere automatico della risposta agli stimoli. L'idea che le simpatie e le antipatie delle cose diano luogo a *species* registrate dai sensori materiali richiama alla memoria Roger Bacon e dunque semplicemente un'altra tradizione del pensiero magico. Fracastoro non aveva, però, molte alternative, dal momento che egli scarta, insieme con l'estimativa, anche il concetto di *instinctus*, che gli appare (non a torto) del tutto oscuro nonchè solidale con un provvidenzialismo che fa muovere la natura da parte di una mano esterna, ciò che è l'avversario dichiarato del naturalismo fracastoriano. D'altronde, senza le *species*, Fracastoro non ci potrebbe raccontare la sua

---

<sup>174</sup> *Turrius sive de Intellectione*, pars I. Fracastoro prende in giro la teoria arabo-scolastica dell'astrazione chiedendosi come sia fatto un "phantasma denudatum" e aggiunge: "si dicant...irradiare intellectum super phantasma, et denudare ipsum a conditionibus singularium, metaphorica quidem et poetica istae videntur...": Hieronimus FRACASTORIUS (1574: f. 126 verso).

<sup>175</sup> *Turrius sive de Intellectione*, pars II, in Hieronimus FRACASTORIUS (1574: ff. 135 recto - 136 verso). Per il contesto teorico generale di queste posizioni di Fracastoro, che sembra manifestare una certa avversione per l'avicennismo, così ripreso e rivalutato in quegli stessi anni, rinvio agli studi di E. PERUZZI (1980) e (1995) che ne sottolinea, sia pure in un campo del tutto diverso qual'è la cosmologia, la distanza da Avicenna. Sull'importanza della fisiologia della percezione di Fracastoro, cfr. anche C. LEJENHORST (1996).

versione della storia della *vis imaginandi*, che non è così lontana da quella di Pomponazzi: il malinconico come il santo hanno una “fixa imaginatio”, ricettiva di quella “incredibilis specierum vis in movendo animam, animae vero in movendo corpus per ipsas species”, ragion per cui un uomo con una tale immaginazione può camminare sull’acqua se vuole (allusione blasfema?).

Ciò che conta è però soprattutto il fatto che, laddove Ficino aveva fatto del corpo un docile ed inanimato strumento dello *spiritus*, Fracastoro parte da un corpo dotato di stimoli e impulsi propri e all’interno del quale la “fantasia” costituisce solamente un momento emergente di composizione dei vari impulsi e di rispecchiamento-elaborazione della rete di simpatie ed antipatie cosmiche che il corpo registra. Di qui derivano una dottrina delle passioni e una dottrina della conoscenza sensibile volutamente antitetiche rispetto ai nuovi platonici. La prima si trova negli ultimi capitoli del *De sympathia et antipathia rerum*. Fracastoro è qui visibilmente erede di una tradizione impulsualistica che ha in Averroé il suo punto di riferimento. Non soltanto egli specifica nuovamente che si danno moti impulsuali che precedono le operazioni cerebrali della fantasia e che la fantasia entra in scena nel passaggio da impulsi semplici a impulsi composti, ma ripete che il cuore, non il cervello, è l’organo che presiede al moto complessivo del corpo fino a dare ad esso una sorta di primato cognitivo: “possumus cum antiquioribus dicere cognitionem inesse cordi non solum sensu maiorem, sed et phantasia..”<sup>176</sup>. Anche questa tesi, apparentemente mera conservazione delle idee degli “antichi”, ha un senso specifico nel contesto del discorso di Fracastoro: le passioni non possono essere comprese a partire soltanto dall’interno, cioè al livello della loro genesi fantastica. Esse debbono essere osservate dall’esterno perchè i moti che le compongono permettono di ricostruirne con una certa esattezza l’eziologia, derivando le passioni più complesse a quelle più elementari. Così, Fracastoro deduce le caratteristiche generali dell’ilarità dal fatto che il ridere è un moto prima di sospensione delle funzioni e poi di espansione e dunque compone la passione della sorpresa (sospensiva) con quella della gioia (espansiva)<sup>177</sup>. E’ un modello di analisi delle passioni che ritornerà nel corso del ‘500 e del ‘600, con Vives e perfino con Cartesio. Nel primo di questi due casi, come vedremo, vi sarà una sorta di integrazione tra questo modello “impulsualistico” e quello spiritualistico.

---

<sup>176</sup> *De sympathia et antipathia rerum*, cap. 16 in FRACASTORIUS Hieronimus (1574: f. 70 verso).

<sup>177</sup> *De sympathia et antipathia rerum*, cap. 20 da Hieronimus FRACASTORIUS (1574: f. 74 recto).

In Fracastoro, emerge dunque l'esigenza di rispondere a Ficino e ridare al corpo una sua presenza e centralità. Ma ciò implicava una medicina che descrivesse il corpo come un sistema coerente di interrelazioni interne e di interazioni con l'esterno, distinguendolo dallo psichico, e questo è un passo che Fracastoro - nonostante l'uso di termini che avranno fortuna, come "stimolo" (*stimulus*) o impulso - non compie, nè intende compiere. Paradossalmente, saranno semmai dei seguaci della pneumatologia neo-platonica ed ermetica, come Jean Fernel, a compiere un passo avanti in questa direzione. Nella sua sistemazione della dottrina degli spiriti medici, si mantiene lo schema delle facoltà psichiche dislocate nel cervello, ma si cerca di dare spiegazioni più dettagliate del modo in cui i processi psichici sono coordinati con i processi di trasformazione degli spiriti. Per tornare alla nostra cartina di tornasole, l'estimativa, Fernel la riconduce a una *phantasia* di cui si mette in luce l'agitazione costante, tanto da sostituirla in genere il nome tradizionale con quello di *fictrix*. Quest'agitazione è spiegata con i processi di circolazione e trasformazione degli spiriti (spirito naturale, spirito vitale, e - a partire dal cervello che lo genera - spirito animale), così che Fernel racconta il solito episodio dell'agnellino che fugge il lupo, ma cerca di convincere il lettore che ciò derivi dall'agitazione continua della fantasia che "non numquam...ex spectris quiddam et formidolus comminiscens, inimicitia eligit", insistendo che ciò avviene senza alcuna "apta compositio" o "rationis complexio"<sup>178</sup>. Resta ovviamente oscuro come un processo descritto in termini così fortemente cognitivizzanti possa avvenire in modo sostanzialmente automatico. Ma Fernel addita una strada che sarà seguita da molti, vale a dire il mantenere il vecchio concetto di *phantasia*, ma cercare di darle una accezione quanto più è possibile puramente fisiologica. Ancora il giovane Cartesio distingue una *phantasia* che è una *vera pars corporis* dall'immaginazione come atto intenzionale della mente<sup>179</sup>.

Nelle discussioni padovane di fine '500, si delineano perciò alternative già più radicali rispetto a quelle che Fracastoro aveva preso in considerazione. Francesco Piccolomini fa uso di uno dei concetti-chiave della psicologia fracastoriana (senza menzionarne l'origine) e cioè le *subnotiones*, delle quali dovremo parlare di qui a poco. Questa dottrina gli serve per sbarazzarsi velocemente dell'estimativa degli animali,

---

<sup>178</sup> Traggio da *Universa Medicina*, VI, 11 in FERNELIUS AMBIANUS Ioannes (1556: p. 153). Sull'ambivalenza di Fernel tra l'apparente uso puramente "scientifico" della dottrina degli spiriti nella medicina e le dottrine magiche del *De abditis rerum causis*, rinvio alla discussione di D.P. WALKER (1958b) e (1986).

<sup>179</sup> *Regulae ad directionem ingenii*, XII, in DESCARTES René (AT, X: p. 415)

sostenendo che le apprensioni immaginative contengono già relazioni, o più specificamente una “*relatio ad nos*”, così che l’estimativa avicenniana può esser risolta nell’immaginazione propria di una psiche dotata di autoreferenzialità. Questa soluzione è inscritta in una dottrina che tende alla conciliazione con il platonismo, che cita favorevolmente Giamblico, e che vede la fantasia che condividiamo con gli animali come un gradino inferiore della spiritualità<sup>180</sup>. Per contro, Zabarella, che, come Fracastoro, vuole restare fedele alla tradizione medica averroistica e al suo cardio-centrismo, conduce una lotta ben più radicale contro l’illusoria dottrina dell’estimativa. L’errore della dottrina avicenniana sta nel considerare le percezioni di *iucunditas* o di *molestia* come se fossero dei giudizi. Ma, rileva Zabarella, ciò non è vero perchè non si tratta di qualità dell’oggetto, ma di sensazioni che nascono in noi quando lo percepiamo. Queste “*passiones*” non presuppongono alcuna conoscenza, perchè l’appetito non presuppone una “*formalis cognitio*”, ma soltanto una “*propensio ad prosequendum obiectum quod prius cognovit*”, propensione della quale si può assumere l’origine puramente istintuale.<sup>181</sup> Zabarella non è un cartesiano *ante litteram*. Per lui l’animale può in effetti avere una percezione simultanea dell’oggetto e della propria reazione interna all’oggetto e indica il senso comune (nel cuore) come il luogo di questa percezione simultanea. Ma ciò non dà forma ad alcuna conoscenza, perchè due percezioni simultanee non sono un giudizio. Il che, proprio perchè Zabarella non è un cartesiano, sottende la tesi che anche le valutazioni effettivamente fatte dagli uomini sulla base delle esperienze sensibili rientrano nella classe delle *denominationes extrinsecae* e vadano intese come traslazione immaginaria della nostra reazione ad un oggetto nella qualità immaginaria dell’oggetto stesso. Si tratta di un modello di critica nominalistica dei giudizi assiologici che avrà un forte successo nell’antropologia del ‘600, in particolare in Hobbes e Spinoza.

Dunque, se non si voleva dare agli animali forme di cognitività quasi “spirituale”, l’alternativa era puntare sul corpo e considerare gli atti psichici che accompagnano gli impulsi e gli appetiti come delle mere registrazioni delle scelte che il corpo ha già fatto in proprio. Si comprende che gli Scolastici si trovarono a disagio di fronte a quest’alternativa e che i loro manuali si attestarono per un certo periodo su una posizione intermedia: abolirono l’estimativa e la cogitativa, riconducendole alla

---

<sup>180</sup> "...subnotio quaedam (ut dixi) eiusdem formae: nam res iudicari potest, et pro suo esse absoluto, et cum quadam relatione ad nos" (Franciscus PICCOLOMINEUS, 1600, p. 47). Piccolomini non cita Fracastoro ma è evidente che la *subnotio* è presa dal *Turrius, sive de intellectione*.

<sup>181</sup> Iacobus ZABARELLA (1604: pp. 70-71).

*phantasia*, ma continuarono ad attribuire a questa facoltà la capacità di estrarre le *species non sensatae*. Questa, che potrebbe sembrare una commovente difesa delle caratteristiche simil-razionali attribuite agli animali a partire da Avicenna, era invece la difesa di un tassello importante del sistema tomistico, vale a dire - come spiega esplicitamente Ruvius - la tesi dell'analogia tra appetito sensitivo e appetito razionale, la possibilità di descrivere entrambi come moto finalizzati determinati *sub ratione boni*. Certamente le scelte che si facevano in questo settore incidono anche sull'immagine che si aveva degli animali. Vedremo nel prossimo capitolo come anche il tema del rapporto animale-uomo ricomparirà nelle discussioni cinquecentesche, con Montaigne soprattutto dato che Rorario resta inedito fino al secolo successivo. Ma il problema teorico centrale era non tanto la conoscenza animale, ma piuttosto il *moto animale* e cioè l'appetito sensitivo e le forze che lo dirigono. E qui gli Scolastici si trovano di fronte alla difficoltà che, per mantenere in vita l'analogia tra appetito e scelta razionale, essi debbono dare alla fantasia - intendendo qui per fantasia la fantasia fisiologica, pre-razionale, non "guidata" dalla ragione - una cognitività a se stante. Ruvius, attraverso un tormentato tentativo di dedurre le funzioni tradizionali dell'estimativa dalle attività dell'immaginazione, deve in ogni caso concludere che l'immaginazione riesce a usare le specie sensibili come "indicia", cioè funziona come un decrittatore di segni naturali<sup>182</sup>. Anche questo tentativo, comunque, fu superato. Con Suarez, si prese ufficialmente congedo dal modello tomistico e, ammettendo con cautela che tutti i processi del senso interno possono essere spiegati ricorrendo a *corpuscula* (cioè agli "spiriti" ma nel puro senso di spiriti medici), negò la probabilità delle *species non sensatae*. Il problema è comprendere perchè si fece questo passo.

A leggere Suarez, ci si accorge che il suo obiettivo di fondo consiste nel distruggere la concezione delle *species* del senso interno come entità al tempo stesso spirituali e materiali. Egli fa un lungo elenco di errori averroistici legati a questa concezione degli oggetti del senso interno: vi è stato chi ha pensato che le *species* fossero individuali ed eterne (Paolo Veneto), vi è stato chi ha pensato che esse fossero prodotte da un'intelligenza cosmica esterna che mette in moto il senso (la dottrina del *sensus agens*, in una delle sue versioni). Tutte queste tesi sono erranee

---

<sup>182</sup> Antonius RUVIUS (1620: pp. 624-630). Ruvius ha il merito almeno di affrontare la difficoltà, mentre in genere ci si limita a dire che le *intentiones insensatae* o *non sensatae* possono venire colte dalla fantasia e che perciò non vi è bisogno di un'estimativa a parte. Così per esempio COLLEGIUM CONIMBRICENSE (1612: p. 274).

perchè tutte le *species* del senso interno non sono altro che “vestigia” prodotte dallo stesso senso interno. La loro capacità rappresentativa non è “formale” ma dovuta soltanto alla funzione che svolgono rispetto all’intelletto. In breve, “*species intentionales non sunt perfectiores obiectis suis, sed potius vestigia quaedam ipsorum tenuiorisque entitatis*”, cioè sono *entia debilia*<sup>183</sup>. Ma perchè tornare su questioni così antiche come il *sensus agens* e darsi tanta premura per confutarle? Si può sospettare che, attaccando la spiritualità delle *species*, Suarez avesse in mente autori più recenti di Jandun o Paolo Veneto e cioè quanti sulla spiritualità delle *species* fondavano la possibilità di usare l’immaginazione per trasformare la materia. Ciò può spiegare il suo aggiornamento della psicologia scolastica e la sua apertura a modelli argomentativi tipicamente nominalistici, con un parallelo ritorno a una più forte distinzione di stampo agostiniano tra la spiritualità dell’anima razionale e la fisiologicità dell’anima sensitiva.

Anche Erasto, fin dagli anni ‘70 - ‘80, d’altra parte, aveva promosso, sotto la veste della purificazione dell’aristotelismo, una ripresa di temi sia nominalistici sia agostiniani. Nel corso della sua critica a Paracelso, Erasto si imbatte nell’estimativa/cogitativa e la liquida velocemente. Ciò che i Latini avevano chiamato con questo termine non è se non quel “*munus*” che la fantasia svolge allorchè “*rerum effigies a sensibus in se recipere ac menti contemplandas offerre. Quoniam hoc est mentis imaginatio..*”. Non esiste una cogitativa a se stante: semplicemente si dà il fatto che la mente incorporea produce rappresentazioni (cioè “*imaginationes*”) servendosi delle “*effigies*” che sono conservate nella fantasia corporea. Conseguentemente, dal momento che l’immaginazione non è se non una serie di stati rappresentativi della mente, essa non può avere alcuna efficacia fisica, se non quella di muovere umori e spiriti per mezzo della “*obiectio imaginum boni malive aliquid repraesentantium*”<sup>184</sup>.

Nondimeno, anche la strada di un ritorno all’agostinismo aveva i suoi limiti. Li indica, forse senza volerlo, Thomas Fienus. Se l’immaginazione è di natura puramente spirituale e consiste soltanto in rappresentazioni della mente - si domanda il nostro - come fa a “muovere” una qualsiasi cosa, perfino l’appetito sensitivo che è un oggetto fisico? Non bisognerà allora abbandonare questa tesi aristotelica universalmente accettata? E Fienus si risponde: “*phantasia non movere appetitum per talem objectiva communicationem specierum*”, cioè per

---

<sup>183</sup> Franciscus SUAREZ (1635: p. 130 e passim). Sul ritorno all’agostinismo di Suarez, cfr. E. KESSLER (1988: p. 515).

<sup>184</sup> Thoma ERASTUS (1572: pp. 59-61).

un'influenza fisica della rappresentazione mentale sulla composizione degli appetiti "sed solum per quendam naturalem subordinationem earum inter se, et sympathiam fundatam in identitate radicis et subjecti utriusque".<sup>185</sup> Il che ovviamente non spiega nulla o (se si prende sul serio l'accenno alla "sympathia") finisce per spiegare fin troppo. E così il problema del collegamento tra un'immaginazione che si vorrebbe ora tutta "mentale" e gli stati corporei che la generano o ne derivano diviene assolutamente problematico. Qui, per dir così, *incipit Cartesius*.

### 3.4 Conoscere per mezzo del corpo

Non era stato però proprio Ficino a tracciare una lunga e dettagliata analisi dei rapporti tra il corpo e i suoi equilibri umorali e la possibilità di una vita dedicata alla conoscenza, dedicandovi i capitoli più importanti del suo *De sanitate tuenda*? Questo aspetto "medico" della dottrina di Ficino, il quale aveva una precisa funzione all'interno di un sistema che faceva del corpo un modulo di auto-espressione dello spirituale, diviene problematico dopo di lui, rendendo necessaria una scelta precisa: o stabilire la sostanziale autonomia dello "spirituale" - nel senso di "mentale" - rispetto agli spiriti medici e ai temperamenti, o invece enfatizzare il nesso tra temperamento corporeo e tipo di mentalità e attitudine cognitiva.

La prima via si configura chiaramente in Melantone. Il Riformatore, seguendo Galeno, inserisce una facoltà raziocinante al centro del cervello e ciò lascerebbe pensare ad una sorta di concezione corporeistica della *ratio*. Ma non è così perchè, subito dopo, Melantone ci informa che esiste un intelletto dotato di idee innate e che ha come sua proprietà specifica la capacità di auto-riflessione sui propri atti: esso è una "potentia cognoscens, recordans, iudicans et ratiocinans singularia et universalia, habens insitas quasdam notitias nobiscum nascentes, seu principium magnarum artium, habens et actum reflexum, quo suas actiones cernit et iudicat, et errata emendare potest"<sup>186</sup>. Oltre al ripristino dell'innatismo platonico colpisce la sottolineatura dell'auto-riflessività, che funge da canone di distinzione tra l'intellettuale (ma potremmo ormai dire il "mentale") e il non-intellettuale. Come scrive Melantone, anticipando un altro filosofo tedesco di gran lunga successivo, l'ape costruisce architettonicamente ma non sa di farlo ("Apes extruunt mira opera, sed hanc ipsam architectonicen non iudicant"). Come se non bastasse, Melantone, sulla

---

<sup>185</sup> Thoma FIENUS (1658, p. 154).

<sup>186</sup> *Liber de Anima*, 1553 in CR, 13, p. 142.

base del termine greco *poietikós*, suggerisce che l'intelletto "agente" aristotelico possa essere inteso nel senso di *intellectus inventor*, cioè capace di "aliud ex aliud invenire", interpretare i segni, individuare cause ed effetti, compiere scelte razionali. Dunque l'intelletto agente non è altro che l'intelletto creativo, quello "ingegnoso". Ma qual è la sua origine? Non sorprendentemente, Melantone lo considera come effetto di un'azione diretta dello spirito divino in noi, tanto che - questa volta sorprendentemente - egli ammette che Averroé non avesse poi del tutto torto a dire che l'intelletto è uno solo, se ciò è inteso nel senso teologico-pneumatologico da lui illustrato.

Ritorno all'innatismo platonico e identificazione dell'intelletto con la discorsività consapevole di se stessa e non con la conoscenza dell'universale sono posizioni abbastanza diffuse nel XV secolo e sono tipiche degli esponenti di quella nuova logica del pensiero discorsivo - alla quale Melantone aveva così notevolmente contribuito con i suoi libri sulla dialettica - che tanta parte ha nello sviluppo della cultura rinascimentale e nel suo orientarsi verso una cultura dell'"invenzione" guidata da regole e del metodo<sup>187</sup>. Nondimeno, il XV secolo è anche il secolo in cui i diversi *ingenia*, le propensioni e le attitudini verso questo o quel campo dello scibile, vengono nettamente differenziate in base al tipo di "complezione" corporea o di temperamento corporeo e dal tipo di uso dell'immaginazione che ne deriva: si pensi a Vives o a Huarte. Da un lato, vi sono le proposte di riorganizzazione dei saperi su basi pansofiche o sulla base di regole universalmente valide per tutto lo scibile - topiche universali, arti universali, chiavi universali, teatri universali -, d'altro lato però si insiste sulla individualità del talento e dell'ingegno. Si tratta di un conflitto?

A guardare ad autori come Vives, sembrerebbe di no. Vives ammette entrambi gli approcci, servendosi della scontata metafora del corpo come strumento dell'anima. La soluzione moderata che Vives propone è in fondo basata sulla distinzione già aristotelica tra argomentazione dialettica ed entimema retorico. Vives considera la *ratio* come facoltà che non soltanto giudica, ma ordina il discorso per mezzo di sincategoremi, e ciò gli permette di darle la funzione di congiungere i pensieri in modo rapido e quasi automatico. Introducendo un modello di distinzione tra *ratio* e *imaginatio* che sarà molto presente nel '600 di Cartesio e Leibniz, Vives vede la *ratio* come un processo nel quale, facendo uso di determinate mediazioni simboliche, abbreviamo un

---

<sup>187</sup> Per questi autori e le idee di base della dialettica rinascimentale restano fondamentali gli studi di Vasoli: rinvio almeno a C. VASOLI (1968) e C. VASOLI (1974: pp. 507-593).



percorso che invece sarebbe terribilmente lungo se dovessimo affidarci a un percorso mentale tutto fatto di immagini: "Phantasia nulla sibi potest figurare imaginem, nisi ex iis quae prius usurpavit sensibus, sive aliqua talis sit in natura rerum, sive ab ipsa conficta, ex una aliqua aut diversis. Ratio autem tanta rapiditate volitat per eas imagines, ut vel nullam omnino in se concipiat; vel adeo leviter, ut fere nulla esse videatur"<sup>188</sup>. Una simile descrizione sarebbe stata inconcepibile qualche secolo prima. La *ratio* è sostanzialmente intesa come uso corretto di una sintassi logico-linguistica, in virtù della quale le relazioni tra le cose possono essere colte o ricapitolate in modo rapido, attraverso operazioni rese facili dall'abitudine. Ma, poi, per contro, Vives sembra contraddirsi e spiega che il discorso "spedito" ha bisogno della fantasia, fino ad ora contrapposta alla *ratio* come meno potente: "Opus nihilominus est ad expeditum discursum ministerio phantasiae, si non dissolutae, at solutae tamen ac liberae" (*Ibidem*). E' una contraddizione? Perché il discorso, se "vola" attraverso la ragione, può diventare "spedito" soltanto attraverso la fantasia? Credo che sia appunto l'implicito passaggio dalle funzioni cognitive a quelle espressive, cioè il ricorso implicito alla dottrina aristotelica del discorso entimematico, a spiegare questa distinzione tra due velocità. Vedremo come questa soluzione del problema - che permette a Vives di appropriarsi ed anzi di approfondire a suo modo il tema della pluralità degli *ingenia* - sia decisamente importante anche per comprendere il modo in cui Vives concepisce il rapporto tra immaginazione e passioni.

Le cose vanno però diversamente ancora se arriviamo a coloro che all'immaginazione attribuiscono poteri propriamente cognitivi. Si tratta di dottrine che considerano l'immaginazione come fondata su un insieme di attività *sub*-proposizionali che connettono le percezioni sensibili tra loro e che perciò consentono di usare il linguaggio stesso in forme anomale, figurali. Anche in questo caso, Fracastoro costituisce un esempio di non poco rilievo. Fracastoro vuole mostrare come la fantasia, pur essendo "passiva" nel senso aristotelico del termine (cioè fisiologica, legata al corpo e ai suoi processi), conduca all'intellezione, oggetto del suo *Turrius*. A questo scopo, egli introduce una novità di cui si proclama orgoglioso. Tra la ricezione della *species* e la vera e propria immaginazione si darà un'operazione intermedia, la *subnotio*. La *subnotio* consiste in un "motus animae de uno in aliud" ed è l'operazione che spiega perché all'anima si

---

<sup>188</sup> *De Anima et Vita* (1538), parte II, in Juan Ludovicus VIVES (1555: II, p. 521). Sulla concezione del rapporto linguaggio-ragione in Vives rinvio ancora a C. VASOLI (1968: pp. 220-239). Per l'ingegno, rinvio a E. HIDALGO SERNA (1992: pp. 67-77) che lascia però da parte tutto l'aspetto "medico" della dottrina.

presentino sempre i sensibili come parti di un insieme e non come entità irrelate ("fit, ut anima prius totum illud apprehendat, in quo et alia coniuncta offeruntur.."). La percezione sensibile si configura all'immaginazione come già strutturata secondo schemi di relazione che sono poi quelli tipicamente discussi sotto il termine di *loci* nella tradizione dialettica e retorica rinascimentale (luogo, sito, figura, soggetto, azione, somiglianza). All'immaginazione propriamente detta, tocca invece che comparare le *subnotiones*, così da ricavarne le funzioni rappresentative di alcuni percepiti rispetto ad altri: "...nihil aliud est imaginari, quam plura recipere et comparare ad id, quod coniuncta sunt...".<sup>189</sup> Come si vede, l'immaginazione viene interpretata secondo la concezione post-buridaniana della comparazione come atto cognitivo fondamentale, ma partendo dalla *subnotio* come base che garantisce un modo di congiunzione naturale tra i domini del percettuale e del logico.

Proprio questa concezione dell'immaginazione permette a Fracastoro di dare la sua interpretazione del legame tra corpo e capacità intellettuali e delle parentele o distanze tra le discipline. Il filosofo sarà più permeato dalla freddezza e dalla malinconia, il poeta avrà un'immaginazione più calda, il matematico in certo senso intermedia tra le due. La malinconia mantiene inoltre il suo primato ficiniano, nonchè la sua disposizione profetica<sup>190</sup>. Come si vede, la tesi che la ricezione sensibile abbia già un carattere orientato e che non si dia mai una percezione sensibile che non sia interpretata attraverso schemi di relazione ha qui una duplice funzione. Da un lato, si vuole ottenere una genealogia di stampo naturalistico della conoscenza in genere - almeno fino a un certo punto perchè Fracastoro dedica all'anima e al problema dell'incorporeità un altro dialogo, l'incompleto *Fracastorius* -, ma, d'altro lato, si desidera anche spiegare perchè certi tipi di conoscenza appaiano più appropriati per certi corpi e non per altri.

Ovviamente, la domanda che sorge spontanea è se una simile linea possa effettivamente giustificare un effettivo carattere cognitivo per le prestazioni che sono specifiche di un dato tipo di ingegno. Il temperamento "poetico" conosce il mondo sotto un profilo che non è accessibile ad altri? Ma, se così fosse, come potremmo comprenderlo e commuoverci a ciò che scopre? Non entrerebbe il modo poetico di cogliere le cose nel novero delle mere idiosincrasie personali incomprensibili? Fracastoro affronta il problema della poesia e della sua cognitività nel *Naugerius*, ma la sua soluzione non riesce a discriminarsi con chiarezza

---

<sup>189</sup> *Turrius, sive de intellectione*, pars I, in Hieronimus FRACASTORIUS (1674: ff. 124 recto, verso; f. 130 recto).

<sup>190</sup> *Ibidem*, f. 145 verso e sgg..

da quelle del platonismo coevo<sup>191</sup>. Come è noto, il problema della cognitività della poesia, della capacità dei poeti di essere “più profondi” dei filosofi e di arrivare in modo meno faticoso ai “semi di verità” che abbiamo dentro di noi, affascinerà ancora il giovane Cartesio delle *Cogitationes privatae* che, non a caso, parlerà anche lui - ma in questo senso specifico - di *vis imaginationis*<sup>192</sup>.

Nel XVI secolo, però, il tema della conoscenza per mezzo dell’immaginazione ha un altro baricentro: non la poesia, ma la preveggenza. Dopo Ficino, il tema della preveggenza e della visione divinatoria ha assunto un valore culturale più ampio rispetto ai casi specifici della profezia religiosa o dell’onirocritica, ma proprio perciò esso richiede più generali analisi sui poteri divinatori della fantasia. Cesalpino dedica una *quaestio* alla possibilità dell’immaginazione di conoscere oggetti che non siano stati oggetto di percezione e che giunge, forzando il *De divinatione in somniis* di Aristotele, a attribuire all’immaginazione un potere di cogliere gli “inizi” dei moti o i processi al loro stato di virtualità<sup>193</sup>. Si cerca cioè di considerare l’immaginazione come un potere ricettivo rispetto a messaggi o informazioni che provengono - se non direttamente dagli spiriti - almeno dai movimenti occulti o da una sorta di semiosfera cosmica che invia *species* che il senso esterno trasmette ma non decodifica. Questa è ancora un’eredità della grande speculazione araba, la quale aveva - come si è visto - inteso l’immaginazione non soltanto come quella facoltà che fa da supporto materiale alla conoscenza intellettuale (potremmo dire, sociologizzando, alla cultura della “scrittura” o della conoscenza discorsiva), ma anche come il concetto unitario sotto il quale possono essere classificate quelle forme di conoscenza

---

<sup>191</sup> Hieronimus FRACASTORIUS (1574: pp. 100-121).

<sup>192</sup> “Potrebbe sembrare stupefacente che pensieri profondi si incontrino piuttosto negli scritti dei filosofi. Ne è motivo il fatto che i poeti scrivono nell’entusiasmo e nell’impeto dell’immaginazione (*per entusiasmum et vim imaginationis*); si danno in noi semi di scienza come nella selce: i filosofi li estraggono con la ragione, i poeti li provocano con l’immaginazione ed ecco che brillano di più.” (Réné DESCARTES, 1897-1910, X, p. 217). Uso ora, come in seguito, le traduzioni di E. Lojacono in René DESCARTES (1994: I, p. 210). Cfr. il commento a questo passo in D. SEPPER (1996: pp. 46-49).

<sup>193</sup> Cfr. la *quaestio* IX del libro V delle *Quaestiones Peripatheticae* di Cesalpino: “Imaginationem a rebus externis moveri posse non moto sensu”. Anche qui il problema di fondo è di mettere d’accordo l’inventività-creatività che ormai si attribuisce all’immaginazione e la “passività” aristotelica dell’immaginazione stessa. Alla fine, Cesalpino stabilisce che l’immaginazione percepisce movimenti non colti dal senso e che anzi percepisce, se acuta, “rerum futurarum initia”, e che ciò ne spiega l’eventuale capacità previsionale. Cito da Andrea CESALPINUS (1593, f. 141 verso-143 recto).

non-intellettuale - divinazione, magia, profezia ma anche (negli averroisti) il semplice intuito pratico del prudente - la cui possibilità e il cui effettivo potere apparivano indiscutibili.

Tuttavia, sul crinale del secolo XVI-XVII, quest'eredità presenta segni di crisi, forse ancora una volta perchè, nel contempo, l'idea di un sapere decifratario e occulto, capace di individuare le *signaturae rerum*, è divenuta un tema centrale nel dibattito culturale dell'epoca - ancora una volta con Paracelso come momento di rottura<sup>194</sup> - e ciò impone prese di distanze. Non è casuale che Huarte, che pure, come si è visto, lavora ancora sullo schema averroistico secondo il quale il sillogismo pratico implica due diverse fonti cognitive, l'intelletto e l'immaginazione-cogitativa, sia poi portato a discutere - subito dopo il caso del medico pratico - del caso dell'ingegno truffaldino e incantatorio, dell'ingegno che Huarte (forse egli stesso ebreo convertito) attribuisce tipicamente agli ebrei, notoriamente medici pratici molto migliori dei cristiani, ma proprio perciò sospetti di abusare della *credulitas* altrui<sup>195</sup>. Le figure dell'immaginazione portatrice di una conoscenza intuitiva e quella dell'immaginazione influente sull'altrui credulità, forse perchè entrambe legate agli esempi medici fatti dai medici Avicenna e Averroé, non riescono più ad essere distinte con nettezza. E' un segnale di crisi di un assetto culturale che era dotato a lungo. Nascerà a questo punto il problema se l'immaginazione non sia semplicemente la facoltà delle idiosincrasie e dei pregiudizi che separano gli uomini, cioè la linea che sarà percorsa dal pensiero morale soprattutto in Francia.

Non era però l'unico possibile sviluppo del tema e forse l'enorme influenza di Huarte a livello europeo ha coperto altre possibili letture della problematica dell'*ingenium*. In Fracastoro, come abbiamo visto, il problema implicito era fino a quale punto fosse possibile "naturalizzare", come si direbbe oggi, il processo che conduce alle forme di *intellectio* più elevata partendo da meccanismi elementari e "fisiologici", anche se già abbastanza complessi da sostenere l'impresa. Può darsi che i percorsi, certamente non lineari, della letteratura sull'ingegno nelle aree culturali in

---

<sup>194</sup> Sul tema delle *signaturae* in Paracelso, cfr. soprattutto M. L. BIANCHI (1985: in particolare pp. 72-77 per le connessioni con il tema dell'immaginazione).

<sup>195</sup> Huarte passa in un batter d'occhio dal tema dell'ingegno del medico pratico a quello della ragione per cui gli ebrei siano medici migliori dei cristiani e, sottintendendo la tesi della *credulitas*, giunge poi a definire l'ingegno ebraico come "stregone, superstizioso, mago, ingannatore, chiromantico, giudiziario e indovino" (Juan HUARTE DE SAN JUAN, 1575, ma tr.it. 1582, p. 201). Si può pensare che la descrizione in "nero" - ma non senza ambivalenze - degli ebrei serva da copertura, ma la posizione anti-magica è comunque reale. Huarte è uno dei pochi che derida la credenza nel potere dell'immaginazione delle gestanti.

cui il modello di Huarte non diviene assolutamente dominante siano ricettive di questo livello del problema e che inizino il lavoro per riformularlo non più nei termini di una fisiologia dell'anima sensitiva aristotelica, ormai arretrati, ma di una dottrina del "pre-razionale" storico-antropologico, dove lo ritroveremo ai tempi di Vico<sup>196</sup>.

---

<sup>196</sup> Il nome che viene in mente a questo proposito è quello del telesiano Antonio Persio, autore di un *Trattato dell'ingegno dell'huomo* (1576) del quale discutono due studi recenti, quello già ricordato di E. CANONE (1998) in cui la figura di Persio viene messa a confronto con quella di Bruno, e quello, in via di pubblicazione sugli "Annali dell'Istituto Universitario Orientale" di Stefano Gensini, *Ingenium/ingegno fra Huarte, Persio e Vico: le basi naturali dell'inventività umana*, che l'autore mi ha cortesemente permesso di leggere, e che segue la pista della comparsa in Persio di elementi di un naturalismo non più aristotelico ma "epicureo-lucreziano", fortemente interessato ai problemi di genesi storica del linguaggio, e ne segue la presenza fino a Vico.

## Capitolo 4

### L'IMMAGINAZIONE COME RETORE INTERNO: UNA FIGURA DI TRANSIZIONE

#### 4.1 L'avvocato dell'errore

Cartesio non amava l'uso di metafore socio-politiche per l'anima. La sua distruzione dell'anima organica aristotelica ha, tra le altre cose, il voluto scopo di sottrarre spazio a quanti ai suoi tempi parlavano della “parte alta” e della “parte bassa” dell'anima e del loro conflitto: “Solo nell'opposizione esistente fra i movimenti che il corpo, mediante i suoi spiriti, e l'anima, mediante la sua volontà, tendono a eccitare contemporaneamente nella ghiandola <pineale> consistono tutte le lotte che, abitualmente, si immaginano tra la parte inferiore dell'anima, chiamata sensitiva, e quella superiore che è razionale, ovvero fra gli appetiti naturali e la volontà. Infatti non c'è in noi che una sola anima e quest'anima non ha in sé nessuna diversità di parti: quella stessa che è sensitiva è razionale e tutti i suoi appetiti sono volizioni. L'errore che si è commesso facendole recitare la parte di diversi personaggi, che di solito sono contrari fra loro, deriva semplicemente dal fatto che non si sono distinte bene le sue funzioni da quelle del corpo...”<sup>197</sup>.

Cartesio non stava certo combattendo contro i mulini a vento. Ai suoi tempi, le descrizioni di una parte “bassa” dell'anima in permanente conflitto con quella “alta” erano teologicamente in gran voga ed erano soprattutto presenti nella scuola di Bérulle. Basti prendere il celebre *De l'usage des passions* di Senault che scrive nel 1641: “ces Passions naissant des sens, elles prennent toujours leur party, l'Imagination ne le represente jamais à l'Esprit, qu'elle ne parle en leur faveur; avec un si bon Advocat elles corrompent leur maistre et gagnent toutes leurs causes, l'Esprit les écoute, il examine leurs raisons, il considere leurs inclinations, et pour ne les pas attrister, il prononce bien souvent à leur advantage, il trahit la volonté dont il est le premier Ministre, il trompe cette Reine aveugle, et luy deguisant la verité, luy fait des infidelles rapports...” e ancora “La Passion n'est donc autre chose qu'un

---

<sup>197</sup>197 *Passions de l'âme*, I, 47: René DESCARTES, ed. Adam-Tannery, XI, p. 365. Uso qui la traduzione italiana di E. Lojacono in René DESCARTES (1994), II, p. 621.

mouvement de l'appetit sensitif, causé par l'imagination d'un bien ou d'un mal apparent ou véritable, qui change le corps contre le loix de la nature (...) Ce mouvement est causé par l'imagination, qui estant remplie des especes qu'elle a receües de tous les sens, sollicite la passion et luy decouvre les beautez ou les laideurs des objets qui le peuvent émouvoir; car c'est elle qui cause tout le ravage (...) L'appetit suit aveuglement tous les objets qu'elle luy propose (...)”<sup>198</sup>.

Il lettore avrà riconosciuto nelle descrizioni date da Senault molti dei personaggi sui quali ci siamo già intrattenuti. Vi è l'*Esprit* mediatore tra l'immaginazione e la volontà, tra la parte “bassa” e quella “alta” dell'anima. Poichè Senault, tra le altre cose, puntualizza con forza che, di per sé stessa l'anima è inestesa e semplice - e fin qui Cartesio sarebbe d'accordo -, è facile vedere che l'*Esprit* di Senault è lo *spiritus* di Agostino, ma anche quello di Alchero di Chiaravalle e del suo *De spiritu et anima*. Quanto all'immaginazione, essa continua ad avere la sua caratteristica ambiguità di “facoltà” della parte inferiore che è però dotata di una parentela particolare con lo “spirito” e ciò le dà un carattere di forza e di pericolosità. L'appetito sensitivo non fa che seguirla passivamente, dal momento che, nella sua normalità fisiologica, l'appetito non avrebbe nulla di peccaminoso (e questo è un altro punto sul quale Cartesio sarebbe d'accordo). Ma questo riconoscimento viene compensato dalla descrizione del “ravage” che l'immaginazione provoca nell'appetito sensitivo deformandolo e rendendolo “innaturale”. Dunque, si tratta di un'immaginazione che conserva i tratti di forza generatrice di passioni che tanto si erano sottolineati dopo Ficino, anche se su un piano psicologico e non magico. Pascal, fondendo i moduli del discorso di Senault con quelli di Montaigne, insisterà sul fatto che l'immaginazione crea una seconda natura.

Padrona dell'appetito, l'immaginazione ha però anche la capacità di asservirsi l'*Esprit*. Essa parla a favore delle impressioni sensibili, è il loro avvocato. Il che introduce un pò di complessità nel discorso, perchè non sappiamo di chi sia avvocato l'immaginazione, dato che gli appetiti la seguono e non la precedono. Qui Senault resta tomista e ne fa l'avvocato del *bonum apparens*, cioè del diletto immediato. Altri sceglieranno modelli meno classici. Ma fermiamoci per il momento sulla configurazione tutta retorica che ha l'immaginazione-avvocato. Senault la

---

<sup>198</sup> *De l'usage des passions* (1641), I.I.2. Cito secondo Jean-François SENAULT (1664: pp. 15-17). La posizione di Senault è stata diversamente interpretata. Per J. Eymard d'Angers si tratta di un esemplare di “umanesimo cristiano” quasi stoicizzante nella prima e più importante opera. Cfr. J. EYMARD D'ANGERS (1976: pp. 375-405), analogamente A. LEVI (1964: pp. 213-233), mentre Gouhier ne fa un agostiniano rigoroso: H. GOUHIER (1987: p. 118).

riprende letteralmente da Charron, la cui antropologia morale è l'indubbio modello dell'antropologia teologica di Senault<sup>199</sup>. Charron, a sua volta, la elabora sulla base di una dottrina dell'immaginazione che è quella di Juan Huarte, fonte di quasi tutto ciò che egli scrive sull'immaginazione, facoltà "attiva" e "bruciante"<sup>200</sup>. Bizzarramente, dunque, un'antropologia teologica neo-agostiniana, che sottolinea i pericoli dell'immaginazione, non fa che usare in modo invertito i materiali della letteratura sull'*ingenium*, proprio per metterci in guardia contro i pericoli della "parte bassa dell'anima".

Non è l'unico caso. Il cistercense Eustace de Saint-Paul, considerato sia da H.A. Wolfson sia da Mino Bergamo - studiosi di interessi notevolmente diversi tra loro - come caso interessante di rifiuto della dottrina tomistica dei sensi interni, è ancora una volta debitore nei confronti di Huarte e Charron. Per Eustace, l'immaginazione è quella facoltà attraverso la quale "multiplici specierum fabrica innumera effingi possunt et concipi: quo fit ut qui phantasia pollent ingeniosi sint ac industres"<sup>201</sup>. Ma perchè allora - si obietta Eustache de Saint-Paul - gli uomini dotati di talento immaginativo non sono capaci anche di un buon giudizio pratico? Non occorrerà una facoltà estimativa distinta dall'immaginazione? No, perchè in realtà il concetto di *aestimatio* è ambiguo. Se si intende la valutazione secondo l'appetito sensitivo, l'immaginazione è perfettamente in grado di farla da sola. Se si intende la valutazione secondo la ragione, cioè secondo il bene "vero", questa è una possibilità che ha un rapporto soltanto "accidentale" con l'immaginazione e le facoltà interne in genere. Con visibile presa di distanza da Tommaso, si sostiene che "aestimativa hominis non differt

---

<sup>199</sup> "Le second dàs Advocats et Procureurs; auquel y a grande agitation et bruit sans action: car ils ne peuvent rien vuider, ny ordonner, seulement secoüer les affaires, c'est la peinture de l'imagination, faculté remuante, inquiete qui ne s'arreste iamais, non pas pour dormir profond, et fati un bruit au cerveau comme un pot qui bout, mais qui ne resout et n'arreste rien." (*De la sagesse*, I. 8 nell'edizione 1601, I.14 nell'edizione 1604). Rinvio all'edizione P. CHARRON (1824: I, pp. 54 nota/110 testo), la quale ci consentirà, quando è opportuno, il confronto tra le due edizioni.

<sup>200</sup> La fortuna immensa di Huarte nel pensiero francese, mediata in buona parte proprio da Charron, è oggetto dello studio di G.A. PÉROUSE (1970).

<sup>201</sup> *Summa Philosophiae Quadripartita* (1609), III, III, 3, par. 3. Uso qui l'edizione EUSTACHIUS A SANCTO PAULO (1647: p. 268). Eustache è stato menzionato da Wolfson come esempio della politica di riduzione dei sensi interni ad uno (H.A. WOLFSON, 1972: pp. 307-308). Bergamo analizza invece il successivo *Bref Traité des puissances et facultés de notre ame* (1634) che dà prova di un dualismo ancora più netto, rilevando la funzionalità della riduzione dei sensi interni all'immaginazione per esprimere in termini scolastici la visione "mistica" della distinzione e conflitto tra parte bassa e alta dell'anima: M. BERGAMO (1991: pp. 52-53).



specie ab aestimativa brutorum, sed accidentario, idque propter rationis vicinam”<sup>202</sup>. E’ un ulteriore addio alla cogitativa di Tommaso, ma anche alla *ratio inferior* di Agostino, del tutto funzionale a un’antropologia teologica molto dualizzante e coerente con i modelli della “mistica renana”.

Cartesio conosce bene questi autori - ammette di averli letti - e li attacca perchè sarebbero rimasti troppo scolastici. Ma, in realtà, egli combatte anche contro l’antropologia pessimistica dei quali questi autori sono esponenti. Convinto della dominabilità razionale delle “passioni” e della loro naturale utilità, Cartesio usa il meccanicismo come strumento di lotta alla criminalizzazione delle passioni, esaspera il dualismo ontologico proprio per sottrarre il corporeo e ciò che lo riguarda alla connotazione simbolica di luogo del peccato<sup>203</sup>. La sua vittoria resta però parziale, perchè a lungo si rilutterà ad abbandonare una concezione dell’immaginazione come “facoltà” nella quale spirituale e corporeo si mescolano senza possibilità di precise distinzioni. Malebranche, nella *Recherche de la verité*, parte da Cartesio e distingue con accuratezza l’immaginazione come stato mentale e come processo fisico del corpo. Poi però egli avvisa il lettore che, nel resto della trattazione, rinuncerà a distinguerle perchè sarà già chiaro dal contesto quando si starà parlando dell’una o dell’altra<sup>204</sup>. Il che è esattamente quanto invece risulta difficile fare quando Malebranche parla dei condizionamenti mentali dati dal clima, dalla geografia, dal costume, dai pregiudizi trasmessi fin dall’infanzia, e così via. Nicole afferma che l’immaginazione ha una “force (...) de presenter ses images à l’esprit sans le congé et sans l’aveu de la volonté” e si serve di questa tesi per ricordarci che bastano pochi gradi di calore in più per renderci folli - e anche questa è una tesi che deriva da Huarte - e che perciò nulla ci è più accessibile dell’esperienza della follia: “nous ne sommes pas seulement obligés de reconnoître que nous

---

<sup>202</sup> *Ibidem*, III, III, 3, par. 7 (ed. 1647, p. 272).

<sup>203</sup> Cfr. la lettera a Chanut del 1 novembre 1646: “Del resto sembra che voi concludiate che, avendo studiato le passioni, non debba averne più alcuna; vi dirò che, al contrario, esaminandole le ho trovate quasi tutte buone e talmente utili alla vita, che la nostra anima non avrebbe motivo di voler rimanere unita al corpo un solo momento se non potesse provarle” (René DESCARTES, ed. Adam-Tannery, IV, p. 534: tr. it. René DESCARTES, 1994, II, p. 450). Contro l’immagine stoicizzante di Cartesio, cfr. le giuste osservazioni di R. BODEI (1991: pp. 261-311).

<sup>204</sup> *De la Recherche de la Verité*, II,1: “Dans cette ouvrage, on appelle indifféremment du nom d’imagination l’une et l’autre de ceux deux choses, et on les distingue point par les mots d’active et de passive que l’on pouroit donner, parce que le sens de la chose dont on parle marque assez de laquelle on entend parler, si c’est l’imagination active de l’âme, ou de l’imagination passive du corps”. Cito dall’edizione N. MALEBRANCHE (1971: I, p. 73).

sommes capables de la folie; mais il faut avouer de plus que nous la sentons et que nous la voyons toute formée dans nous-mêmes”<sup>205</sup>. E’ un passo che ha un sapore anticartesiano.

Si dirà che la ragione di fondo della lunga persistenza di questi *topoi* rinascimentali rovesciati sta in un problema specificamente teologico. In fondo, sottolineare la forza dell’immaginazione in chiave negativa vuol dire sottolineare la corruzione della natura umana e dunque il bisogno della grazia o dell’illuminazione per sottrarvisi. Si rilegga quanto scrive Senault, sulla “volontà” come “regina cieca” dell’anima: si aderisce ufficialmente alla posizione molinistica sull’indeterminazione della volontà, ma la si legge in modo tale da fare dell’indeterminazione una debolezza e non un privilegio. Questo è vero, così come è vero che Cartesio è l’esponente di una teologia morale diversa, libero-arbitraristica. Ma il *topos* della forza dell’immaginazione persiste in psicologie che hanno scopi molto differenti tra loro. Negli autori francesi, *imagination* - che resta una parola del lessico filosofico, non del linguaggio comune il quale usa piuttosto i derivati di *phantasia*<sup>206</sup> - appartiene a una serie terminologica facilmente riconoscibile ed usuale nel lessico dell’antropologia morale: *imagination* si apparenta ad *opinion*, *passions*, soprattutto quando è *déreglée* e indica anche al *déréglément*, all’*agitation*, *bruit*, *desordre*. Questa serie si ritrova nei più svariati autori. Un classico della letteratura atea clandestina ci dice che, oltre che dei bisogni autentici, ne abbiamo di “immaginari” (“*besoins imaginaires*”) che questi sono appunto quelli che differenziano e separano gli uomini tra loro e “*dépendent de l’imagination diverse-ment modifiée par l’éducation, par l’habitude, par l’exemple, etc.*”<sup>207</sup>. Esattamente come nei teologi agostiniani, l’immaginazione indica il “soggettivo” nel senso dell’antropologicamente variabile, ciò che allontana dalla “natura”. L’eziologia ovviamente è diversa: gli autori atei e libertini, vedono nell’immaginazione una forza utilizzata a bella posta da

---

<sup>205</sup> *Essais de Morale*, I, I, 10. Cito dall’edizione P. NICOLE (1733, p. 46). Nicole è abbastanza moderato rispetto a Giansenio e al suo uso del tema della “forza dell’immaginazione” come argomento a favore della predestinazione: lo rileva A. LEVI (1964: pp. 238-240).

<sup>206</sup> Lo nota Jean Starobinsky in conclusione del convegno del “Lessico Intellettuale Europeo” agli atti del quale ci siamo frequentemente richiamati: “Disons que, malgré son relatif déclin par rapport à la fréquence de ses emplois au début du XIX<sup>e</sup> siècle, *imagination* reste en français un ‘philosophème; *fantaisie* ne l’est pas...” in FATTORI-BIANCHI (1988: p. 585).

<sup>207</sup> Pseudo-Dumarsais (ma probabilmente D’Holbach), *Essai sur le préjugés ou De l’influence des Opinions sur les Moeurs et sur le bonheur des Hommes*, secondo la ristampa PSEUDO-DUMARSAIS (1988: seconda parte, p. 115).

preti e potenti che vi introducono *opinions* contrarie alla natura umana. Mentre i teologi agostiniani vi vedono la proiezione di un *esprit* che è appunto quello agostiniano, suscettibile a cadere nella concupiscenza e nell'amor proprio. Ma la casistica è poi sorprendentemente simile: si discute dell'irrazionalità individuale ma anche sociale (o quella che inizia ad essere sentita come tale), attribuendola alla sregolatezza dell'immaginazione.

Le analogie non sorprendono, perchè discendono da un modello comune, che è in fondo soprattutto quello di Montaigne e Charron. L'uso moralistico-sociologico di "imagination" è soprattutto legato a loro e resta perciò un caso soprattutto francese, anche se la Francia in questo periodo elabora categorie antropologiche di uso comune nell'Europa colta. Si potrebbe allora dire piuttosto che si continua ad usare il termine "immaginazione", perchè si sa che esistono processi nei quali l'intenzionale e il non-intenzionale, la credenza e la semplice associazione di idee, attività e passività, non sono facilmente distinguibili o si sovrappongono, e fa comodo avere una sola parola per designare questo intreccio. Si potrebbe dire che gli usi moralistico-antropologici del termine vengono sempre più separandosi da quelli della psicologia cognitiva.

Nelle filosofie della conoscenza, l'immaginazione resta ben identificata in termini di prossimità alla percezione sensoriale. Nei contesti epistemologici, procedere con l'"immaginazione" significa usualmente fare uso di figure sensibili (o di rappresentazioni mentali di figure) come modelli, laddove la geometria analitica consente ormai di fare uso soltanto di formule. Non è così negli usi moral-antropologici del termine, dove l'immaginazione assorbe opinioni, deforma la realtà, crea mondi a parte, "persuade", fa compiere nel discorso passaggi non propriamente logici che possono essere sommamente acuti come erronei e devianti. Anche nei contesti in cui ne si parla come forza che genera passioni, come dovremo meglio vedere, essa non indica prevalentemente la persistenza di un'immagine di ciò che si desidera, quanto piuttosto la "cristallizzazione" - un termine perspicuo che userà, molto più tardi, Stendhal - di un atteggiamento. Si potrebbe dire: questi usi non sono propriamente filosofici, sono le vaghe modalità del discorso di senso comune. Non è vero, perchè in genere rispunta sempre - come si è visto - la concezione dell'immaginazione come forza retorico-persuasiva, cioè l'assetto raggiunto dal tema nel Rinascimento.

In Huarte, l'autore di riferimento, la "buona immaginativa" è l'origine di tutte le arti e scienze "che consistono in figura, corrispondenza, armonia et proportione". Più generalmente, essa è quella facoltà che fa diventare

un “uomo grazioso, faceto, polito, accorto nei maneggi”<sup>208</sup>. Si potrebbe dire: più che di una facoltà, si tratta dell’idealizzazione di una figura sociale, quella del cortigiano perfetto. Non è soltanto questo, perchè l’immaginazione, come la dipinge Huarte, è estremamente poliedrica e costituisce una sorta di *passepourtout*. Se eccessivamente legata alla memoria e alla dimensione linguistica, l’immaginazione genera quell’uso enfatico di competenze ermeneutico-scritturali che è tipico di quei pastori protestanti che traviano le popolazioni del Nord. Se è eccessivamente sfrenata e calda, svincolata dall’intelletto, essa diviene quella dei “ciarlatani”, dei medici-maghi, dei quali abbiamo già parlato. Se vogliamo, l’immaginazione di Huarte esclude soltanto i “pedanti” grammatici e - dal lato opposto della scala - i teologi scolastici dei quali Huarte rileva l’estrema astrattezza intellettuale, che li rende incapaci di comunicare. Diciamo allora con più generalità che l’“immaginazione” qui si lega essenzialmente all’elaborazione adatta a prendere parte alla comunicazione sociale, alla *conversatio*.

L’obiettivo dichiarato di Huarte è di mostrare che le discipline sono necessariamente esercitate da persone diverse, non essendo i talenti distribuiti tra le stesse persone in modo omogeneo, e dipendendo da infinite variabili personali: la proporzione di caldo e umido del corpo, l’area di provenienza geografica e così via. Nondimeno, al fondo del pensiero di Huarte vi è l’idea che l’immaginazione serva a cogliere “la” armonia, “la” proporzione tra le cose, cioè ad articolare un processo di comunicazione tutto sommato omogeneo, non frammentato. Sebbene egli rilevi che l’immaginazione può chiudere anche in mondi a parte - specie nei giovani, portati alla lettura di romanzi cavallereschi<sup>209</sup> - è chiaro che per lui il “calore” del temperamento immaginativo è innanzitutto fattivo e comunicativo. Tant’è che egli ritiene un peccato cercare di “guarire” - con i metodi dell’epoca - i temperamenti bizzarri che siano più facondi e ingegnosi nei periodi di follia che in quelli normali. Proprio questi presupposti vengono meno nei successivi usi della sua terminologia. Si manterrà la tesi che l’immaginazione genera gli usi della comunicazione sociale ed è, al tempo stesso, ricettiva di questi usi, genera i costumi e li trascrive nell’animo, elabora (socialmente) e registra (individualmente) stili e gusti, ma si vedrà tutto ciò come un processo che “separa” gli uomini più che unirli, ponendo sempre come

---

<sup>208</sup> Juan HUARTE DE SAN JUAN (tr.it. 1682: p. 113).

<sup>209</sup> In particolare, i giovani dotati di buona immaginativa “si perdono per leggere in Cavallerie, in Orlando, in Boscano, in Diana di Monte Maggiore, et in altri libri tali: perchè tutte queste cose sono opera dell’immaginativa” (Ibidem, p. 120). Si intravede già la figura di un altro “ingegnoso” che comparirà da lì a poco, don Chisciotte.

termine ultimo della spaventosa efficacia dell'immaginazione la chiusura del soggetto immaginante in un mondo a parte, quello delle "passioni" non più controllabili. Il passaggio cruciale è la sostituzione della "armonia e proporzione" con *i costumi, i gusti, le regole di vita*, con una pluralizzazione che può insistere sulla variabilità temporale (la "moda", sulla quale si intrattiene Malebranche) ma anche sulle differenziazioni sociali (i costumi di ceto, discussi da Nicole) o semplicemente interumane. Ecco dunque il problema di fondo. Si usa "immaginazione" per indicare un processo rischioso e non regolarizzabile di elaborazione (e variazione) dei codici di comunicazione da parte degli individui.

Si potrebbe dire che si verifica qui un paradosso storico. Nuovi problemi che vanno già in direzione di una sociologia o di una antropologia storico-sociale vengono posti sotto il cappello di un rispettabile concetto della psicologia platonico-aristotelica e contribuiscono a sancirne l'irrinunciabilità anche quando di tale psicologia si è ufficialmente decretata la morte. E' questo paradosso che dobbiamo studiare, individuando come la configurazione di temi sorta intorno ai "sensi interni" di origine medievale sia stata progressivamente erosa nel corso del XVI secolo e, però, un'altra se ne sia costituita sulla base delle stesse parole e delle stesse figure.

#### 4.2 L'immaginazione e le "false dottrine"

Ritorniamo al XVI secolo, aperto - per la parte di storia delle idee che ci riguarda - dal *De imaginatione* di Gianfrancesco Pico della Mirandola. La tesi di questo testo è chiara. Tutti i vizi che turbano la vita civile e cristiana derivano dall'immaginazione: "Iam neque difficile probatu est, errata universa, quae tam in civili quam philosophica et christiana vita contingunt, ex imaginationis vitio principia sumere"<sup>210</sup>. Dunque, il problema di fondo del discorso di Pico è quello del controllo su questa facoltà. Ma perchè l'immaginazione è causa di tutti i mali? Ma perchè, per Pico, è dall'immaginazione scatenata che derivano le "monstruosarum opinionum omnium culpae", i "iudicii defectus" e soprattutto le "vanae philosophorum opiniones" che notoriamente "ab imaginationibus falsis prodisse" (*Ibidem*). Il nemico, è chiaro, sono le nuove e strane opinioni filosofiche, magari proprio quelle sull'immaginazione come potenza magica. Si preannuncia qui il Gianfrancesco Pico che prosegue la linea anti-astrologica del grande

---

<sup>210</sup> *De Imaginatione*, (1501), cap. VIII, in Ioannis Franciscus PICU S (1572: p. 95).

Giovanni Pico con un'analisi a raggiera delle pretese dell'uomo di conoscere gli eventi futuri, dalla astrologia alla chiromanzia alla divinazione alla magia, nel *De rerum praenotione*. E' una prosecuzione chiaramente finalizzata a smascherare eresie travestite da tesi filosofiche, e non prive di risvolti pratici, cioè direttamente inquisitoriali, come è stato rilevato<sup>211</sup>. Ma qui ci interessa soprattutto il passo teorico con il quale Pico enfatizza il potere che l'immaginazione ha nella formazione delle "opinioni".

Pico non identifica "immaginazione" e "opinione", è rispettoso della distinzione aristotelica tra questi due concetti. L'anima "opina" quando pesa sulla bilancia ragionamenti tra loro contrari. Nondimeno, poichè ogni atto cognitivo presuppone immagini che lo accompagnino - e anche questa è una tesi aristotelica - occorre che l'immaginazione sia sufficientemente "libera, vaga, nullique rei peculiariter addicta" per poter cooperare con il ragionamento. Ma questo è ciò che appare difficile, data la tesi picchiana che l'immaginazione è sempre prevalentemente rivolta al futuro<sup>212</sup>. Difficilmente, dunque, le opinioni possono prescindere dagli auspici sul futuro che l'immaginazione ha sempre spontaneamente fatto. Indispensabile per deliberare bene, l'immaginazione è anche difficilmente governabile. Di qui gli innumerevoli *iudicii defectus*. L'unica terapia possibile è quella di rendersi dominatori dell'immaginazione allontanandosene, seguendo non la *ratio*, ma l'*intellectus*, secondo una distinzione che è tipica della tradizione mistica alla quale Pico si ispira (non a caso, il testo richiama Gerson).

La definizione dell'immaginazione come forza legata soprattutto alla prefigurazione del futuro non è priva di attinenze con il taglio dell'intervento di Pico sui saperi divinatori nel *De rerum praenotione*. Alla base della pretesa dei saperi divinatori "superstiziosi" - cioè opposti alla vera religione, quella cristiana - Pico ritrova un desiderio innato "praenoscendi", di sapere in anticipo (il termine *praenotio* è reso anche con *anticipatio*, un termine già ciceroniano e che ricomparirà, notoriamente, in Francis Bacon. Questo desiderio deriva sia dalla cupidigia, sia però da un più specifico "sciendi desiderium a natura homini insertum". E' questa la ragione che permette di diagnosticare che "praenotionis ergo desiderium ex voluntate cupiente consurgit"<sup>213</sup>. Contro le varie forme di magia diffuse ai suoi tempi, Pico adotta una strategia di riconduzione della pretesa realtà al desiderio che quella realtà sia. L'immaginazione è dunque la facoltà della trasformazione "magica"

---

<sup>211</sup> Cfr. P. ZAMBELLI (1991: pp. 177-210).

<sup>212</sup> *De imaginatione*, I (p. 92 dell'edizione citata).

<sup>213</sup> *De rerum praenotione*, I.8 (ed. cit., p. 392).

della realtà in modo conforme al desiderio. Pico considera anche un'altra possibilità e cioè che il superstizioso possa essere veramente tentato dal demonio e non dalla sua fantasia sovraccitata: "...superstitiosa (...) vel a daemone, vel ab irrationali phantasia (...)". Anche la fantasia irrazionale, comunque, è già peccato: "irrationalis phantasia in minori mundo proxima natura est rationi, sed minime illi obediens"<sup>214</sup>.

La tesi che le nostre opinioni tendano a conformarsi a ciò che sentiamo come piacevole, ovvero che siano sottilmente permeate dalle nostre aspettative sul futuro, potrebbe apparire come una forma di scetticismo. Ma, in realtà, una "strategia del sospetto" così accentuata va oltre ciò che normalmente si intende per scetticismo. La letteratura rinascimentale sulla "vanità" e infondatezza delle scienze, sulla variabilità delle opinioni e dei costumi, persino sull'erasmiana follia, ha ambivalenze nella valutazione della ragione umana e dei suoi sforzi che in Pico mancano totalmente. Attribuire le tesi che riteniamo false alla turbolenta immaginazione di chi le propone è tenerle per un analogo di sogni e di allucinazioni. Quest'uso polemico di "immaginazione" è sempre stato frequente - lo attesta un bel dialogo di Lullo in cui i due contendenti si scambiano continuamente l'accusa di "phantasiari"<sup>215</sup> - ma ciò non impediva in genere di distinguere l'errore di giudizio umano dagli effetti di un'immaginazione esaltata, caso ai limiti della patologia o della possessione demoniaca. Quella di Pico è la definizione di una strategia polemologica, non la nascita di una mentalità scettico-critica. Le due cose, però, non sono del tutto separate. Il fatto che in età moderna si sia insistitamente usato il termine "immaginazione" anche come sinonimo di "credenza falsa o illusoria" - il che agli aristotelici appariva una mera confusione terminologica<sup>216</sup> - non deriva soltanto dal fatto che ormai si amava Platone (o magari Sesto Empirico) più di Aristotele. Probabilmente, ciò esprime la tendenza a concepire le credenze altrui come simbiotiche di una forma di esperienza incomunicante con quella di chi le definisce come *imaginatio*. Il che è appunto quanto si iniziava a

---

<sup>214</sup> *De rerum praenotione*, IV.IV (ed. cit., p. 469).

<sup>215</sup> *Liber Disputationis Petri et Raimundi sive Phantasticus* (1311): CCCM, 78: Raimundi Lulli Opera Latina, 16, pp. 11-30). Nell'opera di Lullo, Pietro, chierico corrotto e averroistizzante, insulta Raimondo (Lullo) con il termine "phantasticus" per i suoi grandiosi progetti (implicitamente paragonati a follie), mentre Raimondo chiama Pietro "phantasticus" per la sua esclusiva dedizione agli oggetti dell'appetito sensitivo (cioè per le *phantasiae* nel senso più ortodossamente aristotelico).

<sup>216</sup> Toledo, a metà '500, si sente in dovere di ricordare che l'uso di "imaginatio" come sinonimo di "incerta cogitatio" è una semplice metafora, poichè la rappresentazione fantastica è un analogo irreali dell'esperienza sensibile e non ha nulla a che vedere con un giudizio (Franciscus TOLETUS, 1574: p. 124).

fare nei confronti della magia, la quale inizia ad essere vista non come una serie di episodi dei quali occorre valutare l'attendibilità e soprattutto la fonte, ma come un insieme di credenze o di eresie formali collegate con un'immaginazione scatenata. Anche il maturo Cornelio Agrippa, nella sua fase di correzione per gli entusiasmi giovanili per la magia, giunge alla conclusione che non soltanto i *praestigia* e le *fascinationes* siano modi di illudere l'immaginazione, ma costituiscano piuttosto un insieme di credenze atte a fuorviare: “non aliud esse magiam, quam complexus idolatriae, astrologiae, supersitiosaeque medicinae”<sup>217</sup>. Dunque, il dissenso sul valore di una data esperienza - il *praestigium* - si trasforma nella constatazione di un contrasto tra modi di organizzare l'esperienza in genere. E' a questo punto facile dire che il nemico non fa altro che avere “immaginazioni”, dal momento che il suo punto di vista lo porta a errare costantemente e ripetutamente sul senso delle singole esperienze. Lo stesso modulo si può trasferire facilmente al contesto dei conflitti religiosi. Le profezie degli “illuminati” della Riforma possono essere tranquillamente usate per mostrare il carattere delirante dell'intera concezione teologica che li genera. L'eretico appare innanzitutto come un “visionario” - termine che inizia a essere usato come un rafforzativo del più antico *phantasticus*<sup>218</sup> - ma non soltanto per i singoli atti di effettivo esercizio della profezia, ma perchè è portatore di una dottrina che rende possibili simili errori e che perciò lo pone al di fuori dell'effettivamente comunicabile.

La semantica di “immaginazione” viene dunque a caricarsi di un riferimento ulteriore. L'immaginazione può essere non soltanto la causa di singoli giudizi erronei, ma di intere concezioni del mondo. Le singole tesi sbagliate sono semplicemente aspetti di una più generale tendenza a prendere il falso per vero, che si deve tenere sotto controllo. Da un certo punto di vista, la coerenza inizia a non essere più una virtù, quando è coerenza negli usi erronei dell'immaginazione. Fin qui siamo però sul terreno di una concezione di natura fondamentalmente polemologica, fondata sulla netta distinzione tra “verità” ed “errore”. In quale modo la scoperta della connessione tra “immaginazione” e “opinione” si diffonde, diviene una modalità più generale dell'antropologia, perde un po' del suo

---

<sup>217</sup> *De incertitude et vanitate scientiarum*, cap. XLVIII. Seguo Henricus CORNELIUS AGRIPPA (1600: II, p. 79). Si ricorderà che Giamblico viene usato, nel ruolo di critico delle forme di incantesimo e stregoneria, anche da Wier.

<sup>218</sup> Cfr. lo studio di N. CLERICI (1992) sulla comparsa di “visionnaire” nella lingua francese tra '500 e '600 e della sua prossimità semantica con fantasia. Il caso più interessante è quello di Francesco di Sales nel 1595: “Luther ou Zwingle avec leur prophéties visionnaires” (cit. a p. 10).



sapore polemologico per diventare l'analisi di un rischio costante che coinvolge tutti noi?

#### 4.3 Dall'estimativa al pregiudizio

L'altro problema emergente nel corso del XVI secolo è quello del rapporto tra "immaginazione" e "passioni". Come abbiamo visto, questo problema è assai antico e generalmente lo si risolveva facendo dell'immaginazione la facoltà che presenta agli occhi della mente specifiche situazioni desiderabili o specifici oggetti di desiderio, sia che ciò poi venisse visto anche come una sorta di errore cognitivo (Tommaso e la teoria del *bonum apparens*) o come la semplice proiezione di una scatenata concupiscenza. Gianfrancesco Pico riassume la posizione tradizionale quando, tra le altre cose, scrive: "Et quid aliud inextinguibilem auri sitim exertat? quid libidinis ardorem incindit?...quam deceptrix imaginatio?"<sup>219</sup>. Nel corso del XVI secolo, all'interno di questa consolidata retorica moralizzante, iniziano però a comparire domande cruciali. Le passioni sono tutte generate dalla fantasia? O ve ne sono di più rispondenti alla fantasia e di più direttamente impulsuali, di quelle nelle quali la fantasia ha un ruolo attivo e di quelle nelle quali ne ha uno minore? Abbiamo già visto che la tradizione medica, specie di matrice averroistica, tendeva a negare che tutti gli impulsi necessitassero di una mediazione fantastica. Vives, che nel *De Anima et Vita*, segue questa tradizione medica, distingue gli impulsi veri e propri - fame, sete, dolore, fuga dal dolore - dalle passioni, proprio in virtù di questa differenza. Ciò però gli permette una più esatta definizione di quella che si potrebbe chiamare la "culturalità" di determinate passioni. Discutendo dei piaceri, Vives rileva che quelli in cui l'immaginazione svolge una funzione predominante, sono più stabili di quelli corporei: "delectationes phantasiae stabiliores sunt, quam sensuum: quo fit ut cibi, potus, rei Venereae, musices, spectaculorum, cito satietas irreat: non item possessionis, vel acquisitionis pecuniae, potentiae, honorum, gloriae, quae sunt in phantasia et decepta opinione"<sup>220</sup>.

---

<sup>219</sup> Ioannis Franciscus PICUS (1572: p 95).

<sup>220</sup> *De Anima et Vita*, III: Juan Ludovicus VIVES (1555: II, p. 572). Sulla teoria delle passioni di Vives, gli studi migliori sono quelli di R. PADE (1893), e quelli di Noreña, già biografo di Vives in C. NOREÑA (1970), e autore di C. NOREÑA (1992). In Italia, Vives è stato studiato soprattutto da M. Sancipriano, autore di una monografia poco rilevante rispetto ai temi qui discussi: M. SANCIPRIANO (1957), ma anche di un'edizione e traduzione - ormai rara - del *De Anima et Vita* (J.-L. VIVES,

La *phantasia* dunque interviene soltanto a spiegare quei piaceri (e quelle pulsioni) che hanno un potere di determinare una forma stabile di identità morale del soggetto che li prova: dunque, potenza, onori, gloria e - si noti - anche ricchezza, che Pico continuava - in modo arcaico - a concepire come un analogo della mera *libido*. Questo, beninteso, non significa che questi affetti siano moralmente migliori di quelli fisici, anzi. I piaceri dell'immaginazione sono stabili nel senso che generano desideri che non si soddisfano una volta per tutte. Il desiderio fisico può essere soddisfatto, l'ansia di ricchezze no. Vives non applica questa sua dottrina alla passione amorosa, tema così importante nel Rinascimento, ma che non sembra avere un posto molto preciso nell'analisi di Vives. Le osservazioni su di essa sono distribuite tra le pagine del terzo libro, le quali riprendono in modo del tutto consueto i temi della letteratura platonica sull'amore spirituale per la bellezza altrui, e quelle del primo libro che riprendono invece la visione patologico-magica dell'innamoramento, dando alla *phantasia* il compito di muovere l'*imaginatio* e a questa il potere di trasformare/deformare il corpo proprio e altrui<sup>221</sup>. Non è in questo campo che Vives mostra segni di originalità. Li mostra invece nella connessione che egli istituisce tra i piaceri dovuti alla fantasia e la *opinio*, condizione necessaria perchè quei piaceri siano appunto fantastici.

Abbiamo già osservato che Vives è uno degli ultimi eredi della tradizione dei molti sensi interni, più esattamente della linea di Alberto Magno. La congiunzione tra *opinio* e *phantasia* viene perciò articolata su questo schema e dedotta attraverso il ricorso ad una nostra vecchia conoscenza, l'estimativa comune ad uomini e animali di Alberto e Avicenna. Vives ne fa un uso intenso, ma abbastanza anomalo rispetto alla tradizione. Nel libro I, l'estimativa viene definita come la facoltà che “ex sensilibus speciebus impetum iudicii parit”, dunque come una sorta di effetto automatico della percezione sensibile. Il suo effetto sta nel fatto che “iudicatur prius, quale quidque in se existimetur”, cioè che si giudica senza conoscere, semplicemente per analogia sensibile. Gli animali, ovviamente, hanno una base istintuale che li orienta, un “occultus naturae stimulus”, che Vives non sembra negare nemmeno all'uomo data la presenza in noi di una paura primordiale verso le cose anomale,

---

1974). Di alcune di queste informazioni bibliografiche sono debitore alla dr. Marina Mestre Zaragoza.

<sup>221</sup> *De Anima et Vita*, I (ed.cit., p. 509). Vives è un'altra delle autorità cinquecentesche sul tema della *vis imaginandi*. Burton lo cita sia per la storia dell'ebreo francese di cui parleremo di qui a poco, sia per il suo uso intenso della colpevolizzante dottrina della influenza delle fantasie materne sul corpo del nascituro (R. BURTON, 1881: p. 169).

mostruose “ad primum quorundam hominum aspectum congressumque cohorrescimus”<sup>222</sup>.

Come si noterà, l'estimativa interessa sì Vives, ma più che altro come facoltà delle valutazioni accidentali. Nel libro III, il tema ritorna con una analisi molto più attenta. Una volta introdotta la distinzione tra gli *impetus* puramente fisici (fame, sete etc.) e i veri e propri *affectus*, egli spiega che questi ultimi richiedono una sorta di giudizio che - effettuato negli animali dall'estimativa orientata dagli istinti - viene frequentemente effettuato negli uomini dalle “mentis nostrae agitationes incitatissimae”, le quali “praevertere nonnumquam animi motus iudicio”. Avviene perciò che la deliberazione razionale venga sostituita dalla “sola phantasia trahente ad se tumultu suo speciem quandam opinionis et iudicium, quod bonum sit, aut malum quod est ei obiectum” e ciò prova la potenza dominatrice della fantasia su tutti gli affetti e le emozioni intense<sup>223</sup>.

Si può capire, allora, in quale modo Vives usi la dottrina dell'estimativa: come una sorta di traccia per costruire una dottrina di quello che più tardi sarà chiamato il “pregiudizio”. L'analogia animali-uomini viene abbandonata a favore di un'analisi interna degli ipotetici processi che generano le emozioni. E Vives qui introduce, come gli è consueto, un forte riferimento al tempo. Sono la rapidità e l'agitazione con le quali avvengono i processi psicologici a rendere possibile l'errore e a fare sì che la fantasia sostituisca il ragionamento. E' una chiave meno colpevolizzante nei confronti delle passioni, anche se poi Vives se ne serve per fare una descrizione sufficientemente paurosa dei mali che questo “dominio della fantasia” (*phantasiae regnum*) implica. In particolare, è nel caso della paura, del *metus* - la “animi miseria maior”, scrive egli - che la fantasia svela il suo potere, dal momento che essa conferisce al *metus* una sorta di capacità auto-replicativa: “ut in contagiosis morbis (...) pullulat enim metus geminus, alter ex periculo, alter ex metu ipso”. E qui Vives racconta l'aneddoto, ripreso da autori successivi, dell'ebreo che in Francia, dopo essere tranquillamente passato nottetempo su un ponte pericolante, muore di spavento al mattino constatando l'entità del pericolo che aveva corso<sup>224</sup>.

---

<sup>222</sup> *Ibidem*.

<sup>223</sup> *De Anima et Vita*, III (ed.cit. p. 551).

<sup>224</sup> *De Anima et Vita*, III (p. 587). Vives, si ricorderà, era un ebreo convertito la cui famiglia fu insistentemente perseguitata dagli inquisitori in patria, il che spiega forse questa accorata attenzione alla misera condizione dell'avere paura. Cfr. C. NOREÑA (1970: pp. 19-20). Sulle convinzioni religiose di Vives, cfr. A. COMPAROT (1984: pp. 533 e 555 e sgg.) che ne fa un sostenitore della libertà di coscienza e ne suggerisce un forte influsso su Montaigne.

Dunque, Vives ha bisogno dell'estimativa per mostrare il carattere composito delle passioni, il loro carattere mediato da processi psicologici. Ma le passioni sono concepite sempre altresì come fattori dinamici, come movimenti e mutamenti. Se dunque la fantasia contribuisce a renderle "stabili", ciò significa che essa ha il misterioso potere di stabilizzare l'instabilità. Alla luce di questo problema, si può comprendere l'ondeggiamento tra moduli impulsualistici e cognitivistici che è tipica della filosofia morale di Vives. Da un lato, egli attacca gli Stoici e dà delle passioni una definizione corporeistica che influenzerà Cartesio. Se la "mansuetudo" o la "securitas" non sono passioni è perchè non hanno rapporti visibili con il corpo. Mentre invece le passioni vanno considerate come processi e moti corporei, come mostra il fatto che essi possono mescolarsi, opporsi tra loro, avere un equilibrio, insomma secondo il lessico di una meccanica o di un'alchimia degli affetti<sup>225</sup>. Nondimeno, Vives non rinuncia nemmeno a descrivere gli affetti in termini di giudizi. L'amore mantiene la sua usuale rilevanza e Vives lo interpreta secondo gli schemi del rinato platonismo, sostenendo che oggetto dell'amore è la bellezza, intesa innanzitutto nel senso spirituale di "concinnitas, elegantia, proportio, concentus seu harmonia". Al tempo stesso, però, l'amore viene reso dipendente dal piacere e il giudizio iniziale sull'amabilità dell'oggetto viene notevolmente depotenziato rispetto alla tradizione scolastica, diviene una *allubescencia*, una "compiacenza" ma forse anche "gusto"<sup>226</sup>. Si può senz'altro giudicare quella di Vives un'opera eclettica o sincretistica. Dal punto di vista della nostra storia, si tratta di un'opera che registra importanti novità e che le lascia vedere meglio di altre proprio perchè le fa crescere su uno schema psicologico ormai vetusto.

Un altro autore ancora, nel corso del XVI secolo, farà uso della dottrina dell'estimativa a scopi di costruzione di un modello di spiegazione delle passioni. Si tratta del neo-stoico Guillaume du Vair e della relativamente famosa analogia tra l'anima e un Estat Royal contenuta all'inizio del suo *De la constance et consolation ès calamitez publiques* (1594). Senza dubbio filosoficamente meno significativo rispetto al *De Anima et Vita* di Vives, questo testo resta importante. Non soltanto, esso ha ispirato Charron con un'altra di quelle analogie psico-politiche che a Cartesio piacevano così poco, ma - essendo scritto nel corso dell'ultima guerra di religione francese e costituendo una dolorosa riflessione sui tormentatissimi decenni precedenti - esso mostra come il tema del nesso immaginazione-opinione e quello del nesso immaginazione-passioni

---

<sup>225</sup> *Ibidem*, pp. 553.

<sup>226</sup> *Ibidem*, p. 554.

venissero ad integrarsi nel pensiero tardo-cinquecentesco. Non che du Vair colleghi in modo preciso il tema delle passioni con quello della guerra civile. L'analisi del primo libro sulle passioni è funzionale soprattutto a definire strategie di ascesi e di controllo sulle proprie emozioni, in modo da poter affrontare freddamente i casi della politica e comportarvisi in modo prudente. Il modello di riferimento è, con tutta ovvietà, il Giusto Lipsio del *De constantia libri duo* (1584), che però non contiene alcun analogo del mito dell'*Estat Royal*<sup>227</sup>. Semmai è nell'insistenza sul passaggio opinione/passione e nel tenore tutto "politico" delle metafore adottate che si rivela il fatto che il problema implicito nel testo è come sia stato possibile un odio e un furore derivato da "opinioni" incerte ed incostanti. Ma vediamo innanzitutto il mito di du Vair.

Secondo du Vair, l'anima umana - che ha tanta corrispondenza con l'universo nel suo insieme - può essere più specificamente paragonata a un regno, il cui re abbia delegato le sue funzioni a "magistrati inferiori". Proprio questi magistrati inferiori, quando si lasciano ingannare, possono riempire tutto di "desordre et confusion". Questa analogia politica ha una certa evidenza per l'epoca, dal momento che i "magistrati inferiori" erano appunto quelli che i monarcomachi, invisibili a du Vair, consideravano depositari del diritto del popolo di ribellarsi al re. All'interno dell'anima, il magistrato inferiore che deve essere tenuto sotto controllo perché non si ribelli è soprattutto "une puissance que nous appellons Estimative, pour connoistre et juger par le rapport de sens la qualité et condition des choses", cioè l'estimativa della tradizione<sup>228</sup>. A questa facoltà giungono le immagini portate dai sensi, le quali arrivano "avec un préjugé sur leur qualité, selon qu'ils les trouvent plaisantes et agreables à leur particulier". L'estimativa registra il "préjugé" e lo trasforma in "inconsiderée opinion". A questo punto, du Vair si abbandona alla tradizionale invettiva stoica contro l'opinione, riprendendo versi di du Bellay sur l'"inconstance" dell'opinione.

---

<sup>227</sup> *De constantia libri duo, qui alloquium praecipue continent in publicis malis*. Citerò secondo l'edizione Iustus LIPSIUS (1637: vol. 4, pp. 365-420). Lipsio si limita alla contrapposizione stoica tra *opinio* e *recta ratio*, spiegando che la prima è "non aliud quam rationis vaga imago, et umbra. cuius vera sedes, sensus: origo, terra..." (p. 366). Il che ha già una tonalità diversa da quella dello stoicismo antico.

<sup>228</sup> *De la constance et consolation és les calamitez publiques*, parte I, in Guillaume DU VAIR (1641: p. 316). Quest'analogia ha suscitato l'ipotesi di una natura soprattutto politica di questo mito, contestate da autori più attenti allo specifico problema della teoria delle passioni - vedi la discussione sul problema in P. MAURENS (1966: pp. 216-217). Nondimeno, che la cifra delle "passioni" come pericolo per lo Stato oltre che per l'individuo vi sia, mi sembra indubitabile.

L'opinione, a sua volta, si impadronisce dell'"imagination" e, come in una cittadella, la muove contro la retta ragione, scendendo fino al cuore e diventando "passione".

Siamo sul terreno di un mito tutto sommato abbastanza semplice. Il problema principale che esso ha posto agli storici è quello del carattere composito della psicologia che esso rivela. Che cosa ci farà mai una facoltà dell'anima sensitiva aristotelico-scolastica all'interno di una psicologia stoica? Gli interpreti hanno generalmente insistito sul fatto che du Vair è uno stoico cristiano, che molti aspetti della sua dottrina delle passioni hanno dipendenze dal tomismo, e hanno perciò suggerito che l'obiettivo di questo sincretismo sia moderare i rigori della condanna stoica delle passioni<sup>229</sup>. A dire il vero, l'uso di "estimativa" farebbe pensare più alla medicina avicenniana che alla dottrina tomistica della cogitativa, ciò condurrebbe all'ipotesi opposta che du Vair stia mutuando il suo schema dalla descrizione medica delle patologie dell'anima, secondo la linea degli *affectus* come *interni morbus* richiamata da Giusto Lipsio<sup>230</sup>. Ma in realtà du Vair usa ormai l'estimativa come un termine generico e privo di una precisa tradizione ("que nous appellons Estimative") e ciò fa supporre che egli sia soprattutto colpito dal livello quasi-inconsapevole delle valutazioni che generano le passioni e che egli definisca per tale ragione una facoltà che svolge funzioni analoghe all'*assensum* stoico, ma su un terreno sul quale soltanto l'analisi delle "immaginazioni" permette di identificare la credenza e sottoporla a critica. Il moderno stoico si configura come colui che sottopone a critica quelle aspettative ("speranze") e quelle illusioni che contrastano con un comportamento prudente e consapevole dei giusti limiti del fattibile. L'antropologia resta effettivamente scolastica è reinterpretata alla luce del contrasto tra l'immaginazione e la prudenza fondata sulla consapevolezza dei propri limiti. Con ciò, du Vair contribuisce a focalizzare il concetto di "pre-"giudizio e a fare del problema del governo delle passioni un problema di controllo critico sulle presupposizioni dell'agire e del sentire, una linea che sarà ripresa con altra ampiezza e innovatività da Charron.

---

<sup>229</sup> La notevole distanza di du Vair da Giusto Lipsio e i caratteri peculiari del suo stoicismo sono rilevati in tutti i classici sullo stoicismo francese, da L. ZANTA (1913), P. MESNARD (1928), A. LEVI (1964: pp. 74-95). Sulla formazione peculiare del neostoicismo francese, il suo legame con la letteratura e l'evoluzione culturale del paese, il testo più ampio e articolato è D. BOSCO (1988, due voll.) che discute di du Vair in (I: pp. 325-357).

<sup>230</sup> Cfr. *De constantia, libri duo*, I, cap. II: gli *affectus* sono "interni morbus", l'anima appassionata "aegrotat". Traggio da Iustus LIPSIUS (1637: vol. 4, p. 378).

#### 4. *Imagination e esprit*: la scoperta dell'inquietudine

Tra du Vair e Charron, vi è ovviamente Montaigne. Ma Montaigne rinuncia programmaticamente a una dottrina delle facoltà dell'anima e i suoi usi di "imagination" sono così variegati e molteplici che sarebbe difficile tentarne un'analisi coerente all'interno di questo percorso. Si può sospettare che egli interpreti il termine in modo volutamente neutro, senza insistere sulle sue connotazioni negative, proprio allo scopo di smorzarne la carica polemologica<sup>231</sup>. Da parte degli esponenti delle culture teologiche fondate sulla discriminazione netta verità/errore, gli si risponderà facendone il prototipo dell'immaginazione e dei suoi pericoli, come avviene in Malebranche<sup>232</sup>.

Ma gli effetti della sua lezione si possono vedere indirettamente attraverso Charron, più utile a concludere questa nostra analisi proprio per il suo visibile intento di ritradurre problemi nuovi nei termini di uno schema di discorso psicologico tradizionale, con le varie facoltà e attività e così via. Da questo intento derivano sia le contraddizioni e il notevole disordine del libro primo del suo *De la sagesse*, sia il fascino che egli avrà per filosofi e teologi di formazione scolastica che ne possono mutuare schemi e immagini, per sistemare nelle loro topografie dell'anima alcuni dei problemi-chiave della nuova antropologia. Esaminiamo con ordine alcuni punti nodali.

(1) *L'immaginazione come retore interno*. Charron non è autore molto ordinato. A ciò si aggiungano i rimaneggiamenti del testo che intervengono tra l'edizione 1601 e 1604 e si avrà una pluralità abbastanza sorprendente di definizioni dell'immaginazione. L'edizione del 1604 contiene una definizione scolastica dell'immaginazione come immaginazione ritentiva delle specie sensibili a fianco della quale

---

<sup>231</sup> L'uso ambivalente, senz'altro non del tutto negativo, di "imagination" in Montaigne è sottolineato da N. PANICHI (1998), al quale rinvio anche per la precedente non amplissima letteratura sull'argomento.

<sup>232</sup> "Il n'est pas seulement dangereux de lire Montaigne pour se divertir, à cause que le plaisir qu'on y prend engage insensiblement dans ses sentimens; mais encor parce que ce plaisir est plus criminel qu'on ne pense. Car il est certain que ce plaisir naît principalement de la concupiscence et qu'il ne fait qu'entretenir et que fortifier les passions; la manière d'écrire de cet Auteur n'étant agréable que parce qu'elle nous touche, et qu'elle réveille nos passions d'une manière imperceptible." (*De la Recherche de la Verité*, II: Nicolas MALEBRANCHE, 1971, I, p.159).

ricompare anche il senso comune<sup>233</sup>. Si mantengono al contempo i due capitoli che già nel 1601 discutono dell'immaginazione, oltre a passi vari e sparsi. Nondimeno, la confusione è apparente. Obligato a cedimenti contingenti, Charron è invece chiaramente dipendente nell'essenziale da Montaigne, indubbiamente da Huarte, secondo il quale viene definita l'immaginazione: “à elle appartiennent proprement les inventions, les faceties et brocardes, les pointes et subtilitéz, le fictions et mensonges, les figures et comparaisons, la propriété, netteté, elegance, gentillesse (...) l'imagination est active, bruyante, c'est celle qui remüe tout et met tous les autres en bensongne...”<sup>234</sup>. Nondimeno, vi sono alcune precise messe a distanza rispetto alla visione propriamente cognitiva che dell'immaginazione ha Huarte. L'immaginazione è quello che “la commune” chiama “esprit”, osserva Charron che invece dell'*esprit* ha un diverso concetto, e passa rapidamente alla metafora poco lusinghiera dell'immaginazione-avvocato che produce “grande agitation et bruit sans action...l'imagination, faculté remuante, inquiete qui ne s'arreste iamais, non pas pour dormir profond, et fait un bruit au cerveau comme un pot qui bout, mais qui ne resout et n'arreste rien..”. Partire dallo *status* di facoltà che coglie l'armonia e la proporzione e arrivare ad assomigliare a una pentola che bolle, non è certo un bel destino. Soprattutto, non è un bel destino per l'armonia e la proporzione le quali cessano di essere parenti stretti della verità, per diventare forme molteplici e variabili di congruenza che l'immaginazione tenta continuamente tra i suoi dati. Si tratta di concetti che tendono ormai a confluire in un ambito soggettivistico dal quale cercherà di salvarli, ben più tardi, l'estetica.

Per contro, è sul terreno della trascrizione nel corpo dell'opinione e della produzione di opinioni a partire da passioni - spesso personalizzate da Charron: la collera ad esempio “se flatte” e vuole persuadersi di avere ragione - che l'immaginazione ha ormai il suo ruolo e questo rende possibile a Charron fare un uso decisamente anti-demoniaco ma anche

---

<sup>233</sup> De la sagesse, ed. 1604, cap. I. 13 (Pierre CHARRON, 1824: I, p. 101). L'edizione 1604 inserisce anche il senso comune (p. 84). Non viene però soppresso il passo contrastante dell'edizione 1601 che affermava - in linea con le tesi di Huarte - che “recueillir, représenter à l'entendement, mettre ne la memoire, et les extraire, sont tous oeuvres de l'imagination. Et ainsi à elle appartient le sens commun, la reminiscence, et ne sont point puissances separées d'elle...” (1601: I.8; 1604: I.14: Pierre CHARRON, 1824: I, pp. 52 nota/108).

<sup>234</sup> De la Sagesse, 1601: I.8 (p. 50 e sgg. dell'edizione citata, in nota), 1604: I.14 (pp. 108 e sgg.). Sulla relazione Huarte-Charron, oltre al già citato Pérouse, cfr. l'intervento di D. Taranto in DINI-TARANTO (1987: pp. 9-34).



sostanzialmente anti-magico di tutti i *topoi* rinascimentali sulla forza dell'immaginazione<sup>235</sup>.

(2) *L'Esprit*. Come in Huarte, intelletto, immaginazione e memoria sono per Charron delle facoltà dell'anima corporea. L'anima viene esplicitamente e dichiaratamente considerata come legata al corpo secondo il modello medico galenico. Ciò che trascende il corpo è definito in termini di *Esprit* e Charron gli attribuisce delle "semences" di tutte le scienze. Data l'insistenza con cui si insiste sul determinismo corporeo e ambientale delle facoltà dell'anima sensitiva, sulla materialità dell'anima stessa, ci si può chiedere fino a quale punto Charron possa essere sincero nelle sue affermazioni sull'incorporeità dello *Esprit* e sulla sua natura di "très haute et très heroique partie, parcelle, scintille, image et defluxion de la divinité".

Il lettore del nostro testo ricorderà però che la psicologia rinascimentale prevedeva simili presenze di corporeismo e pneumatologia. Melantone, per fare un esempio, aveva adottato anche lui il sistema galenico e dunque la corporeità della *ratio*, facendo dell'intelletto una diretta emanazione dello spirito divino. Senza voler ipotizzare un influsso del Riformatore sul cattolico Charron, si può rilevare che, generalmente, nel corso del '500, dello *spiritus* si tende a mettere in secondo piano la funzione mediatrice rispetto all'anima incorporea, per esaltarne soprattutto l'aspetto di fonte delle cognizioni non derivate dai sensi e dunque dell'attività "ingegnosa". E' a questo modello di pneumatologia già tendenzialmente desostanzializzata che Charron si ricollega, difendendo contro gli aristotelici le tesi che erano classicamente servite a difendere le ambizioni pansofiche della dialettica umanistica: lo *spiritus* dirige le tre facoltà galeniche (immaginazione, ragione, memoria), introducendo nelle loro operazioni, quei "semi di verità" che gli sono propri. Ma, nonostante la difesa ripetuta della dottrina dei "semi di

---

<sup>235</sup> L'edizione del 1601 è più netta di quella del 1604: "Ce n'est point le diable, ny l'esprit, comme il pense; mais c'est l'effect de l'imagination ou de celle de l'agent, qui faict telles choses, ou du patient et spectateur qui pense voyr ce qu'il ne voyt point." (I. 17: pp. 138-139). Dunque, o abilità illusionistica o *credulitas*. Beninteso, Charron elenca anche tutti i casi di effetti autenticamente straordinari di "forza dell'immaginazione" che aveva trovato in Montaigne (in *Essais* I.21, *De la force de l'imagination*) e in Huarte, a proposito delle possibilità divinatorie e profetiche dell'immaginazione. Ma la chiave è ormai di enunciazione di fatti inspiegabili ma non demonici né magici in senso stretto. Montaigne aveva polemizzato esplicitamente con Bodin e il suo elogio della persecuzione delle streghe, ma Charron è in questo meno coraggioso. Sull'eccezionalità di questo punto di vista nella Francia di quel tempo cfr. R. MANDROU (1968; tr. it. 1979<sup>2</sup>: pp. 145, 154). Sugli elementi proto-razionalistici presenti in Charron, il testo di riferimento resta J.B. SABRIE' (1913).

verità”, e cioè di una dottrina platonizzante, Charron se ne serve molto poco. A lui lo *spiritus* serve soprattutto per una definizione dell'uomo e, più esattamente, per una definizione basata sul concetto di inquietudine. La cifra peculiare dell'*Esprit* è il moto perpetuo: “Premierement, c'est un agent perpetuel: l'esprit ne peust estre sans agir; il se forge plutost des subjects faux et fantastiques...”<sup>236</sup>. Questo è ovviamente Montaigne, la cui riflessione viene inglobata in una psicologia filosofica che usa i concetti e i luoghi comuni della psicologia dello *spiritus*. D'altra parte, proprio, quest'inglobamento permette di assumere che l'inquietezza è l' *unica* cifra propriamente “spirituale” dell'uomo.

Si ricorderà, Alchero di Chiaravalle sosteneva che lo spirito era quell'entità intermedia che permetteva all'anima di farsi spazio e assumere dimensioni. Charron penetra in questo spazio e vi trova il caos: “C'est un fond d'obscurité, plein de creux et de cachots, un labyrinthe, un abysme confus et bien entortillé que cet esprit humain, et l'economie de cette grande haute partie intellectuelle de l'âme, ou il y a tant de pieces, facultés, actions, mouvemens divers...”<sup>237</sup>. L'anima semplice e incorporea è divenuta priva di visibilità - una mera supposizione - mentre il movimento perpetuo, l'inquietezza, l'agitazione, la temerarietà, sono chiaramente visibili. Si ricorderà, nella dottrina alto-medievale si indicavano due “veicoli” del contatto corpo-anima, cioè lo *spiritus phantasticus* ingegnoso e (in negativo) la *sensualitas*. Charron, arrivato al *monde renversé*, delle passioni ripete letteralmente la diagnosi agostiniano-alcheriana: “ce qui estoit seulement en la sensualité a pris place au plus haut de l'entendement”. Ma anche l'*invention* è parimenti degradata, in quanto diviene espressiva della *ambition* che è - in Charron - la passione più bruciante e più “spirituale” dell'uomo <sup>238</sup>. Il dispiegamento di un simile apparato, con il suo rovesciamento lineare dell'enfasi umanistica sulla spiritualità dell'uomo, tradisce la più mobile posizione di Montaigne, la fissa in una “antropologia negativa”. D'altra parte, non si può nemmeno dire che Charron stia reinglobando Montaigne in una teologia ben definita. Infatti, una volta sancito che lo spirito è agitazione, è chiaro che si stabilisce una solidarietà molto stretta tra esso e la facoltà più agitata e movimentata, l'immaginazione. L'auto-inganno diviene perciò una possibilità costante e questo fa sì che il

---

<sup>236</sup> *Ibidem*, I.16 (1601) e I.15 (1604): pp. 120-121. Il tema dell'*agitation de l'esprit* percorre il discorso di Montaigne: "Le bestie ci mostrano a sufficienza quante malattie ci procura l'agitazione del nostro spirito" ricorda l'*Apologie de Raimond Sebonde* (cito secondo la traduzione di F. Garavini da Michel de MONTAIGNE (1970<sup>2</sup>, I, p. 640).

<sup>237</sup> *Ibidem*, I. 16 (1601) e I.15 (1604): p. 116.

<sup>238</sup> *Ibidem*, I. 16 (1601) e I.15 (1604): pp. 121-122, 132-133.

sospetto che prima si gettava soltanto sulle dottrine altrui o sulle pratiche altrui deve essere in primo luogo applicato a noi stessi. Di qui deriva il fatto che la “verità” divenga scetticamente intrasparente.

(3) *Imagination e opinion*. La solidarietà strutturale tra l'*Esprit* agitato e la facoltà più “viva e bruciante” si manifesta chiaramente nelle “malattie” dello spirito stesso. Charron ne riconosce tre. La prima, accidentale, è quella che deriva dai condizionamenti corporei - ma anche ambientali o genetici, nella linea di Huarte - che lo spirito riceve. Le due malattie più significative sono però il “contagio universale delle opinioni popolari e erranee”, nonché le passioni. Il caso più tipicamente charroniano è il secondo. Charron insiste costantemente sul “contagio” delle opinioni. Al livello della sua pneumatologia, la predisposizione a farsi “contagiare” dalle opinioni viene giustificato sulla base di una originaria volontà di sapere che sarebbe propria dell'*Esprit* e che lo porta costantemente a dimenticare che la verità è soltanto in Dio<sup>239</sup>. Questo è un altro luogo comune agostiniano - era la base del discorso di Pico - ma in genere non si era pensato di generalizzarlo fino al punto di ottenere, come fa Charron, che le opinioni più diffuse potessero essere sospettate di essere false proprio perchè sono diffuse, cioè poichè “le nombre des sots surpasse de beaucoup celui des sages”<sup>240</sup>. Charron mira invece costantemente a collegare il peccato agostiniano della volontà-presunzione di sapere con l'adesione all'“opinione” comune. Con ciò, viene meno il rispetto per il *consensus* delle autorità, mentre viene intensificato lo scetticismo. Non soltanto i sensi ci ingannano, ma spesso è la ragione - cioè le opinioni alle quali siamo già abituati - che ingannano i sensi, cioè che deformano l'esperienza. Come si vede, la strategia del sospetto si generalizza e, così facendo, perde un significato puramente polemologico e diviene abito critico.

Ciò obbliga a ridefinire ancora una volta le funzioni dell'immaginazione. La facoltà bruciante viene ulteriormente ridefinita come il veicolo del “contagio” delle opinioni. Il '500 aveva spesso messo in relazione la forza dell'immaginazione con i fenomeni di contagio, proprio perchè si vedeva l'immaginazione come quell'elemento magico che serve

---

<sup>239</sup> Ancora una volta Charron sta mutuando un tema di Montaigne: "La presunzione è la nostra malattia naturale e originaria" "La peste dell'uomo è la presunzione di sapere" (Michel de MONTAIGNE, 1970<sup>2</sup> vol. I, p. 584, 636). Charron ingloba questo tema dello scetticismo di Montaigne in un'equazione tra volontà di sapere e volontà di auto-affermazione dell'*Esprit* che è stata vista da alcuni come l'anticipazione della tesi cartesiana dell'errore come atto di volontà. Cfr. per esempio J.-B. SABRIE' (1913).

<sup>240</sup> *Ibidem*, I.16 (1601) e I. 15 (1604): pp. 128-129. Su questa critica del consenso universale come chiave del carattere “scettico” ben più che “stoico” del discorso di Charron, cfr. T. GREGORY (1967).

per trasformare la *similitudo* in un potere causale. Ecco perchè Charron ritorna sull'immaginazione, ne definisce i poteri in chiave non-magica, e poi giunge a spiegare che l'immaginazione è il luogo nel quale “se tient et loge l'opinion”. Nonostante espressioni talvolta ingannevoli, Charron tiene fermo al carattere sociale delle opinioni, non cerca di generare i pregiudizi dai piaceri sensuali ma sempre direttamente da processi di comunicazione sociale: “Presque tous les opinions que nous avons, nous ne les avons que par autorité, nous croyons, iugeons, agissons, vivons et mourons à credit...”<sup>241</sup>. L'immaginazione, in Charron, non “inventa” le opinioni, piuttosto le registra. Il suo ruolo di retore interno è confermato dal fatto che essa ha innanzitutto il compito di farle diventare “passioni”. Charron riprende du Vair (citando il suo autore di riferimento, una volta tanto) e racconta anche lui il mito dell'*Estat Royal*, ma con due importanti modifiche. La prima è che l'estimativa non esiste più come potenza a se, ma vi è - ovviamente - un'unica “puissance estimative et imaginative”. Ormai, l'estimativa non è altro che l'uso dell'immaginazione in contesti morali. La seconda è che, ancora una volta, Charron non deduce le passioni dalla nostra propensione verso il piacere - ormai moralmente neutro - ma dalla nostra disposizione a fondarci sul “iugement souvent faux et indifferent du vulgaire”<sup>242</sup>.

Come si vede, lo schema sul quale si gioca è sempre lo stesso. Per poter evitare le passioni o la funesta presunzione di sapere, l'individuo deve distaccarsi dal “contagio delle opinioni” e dunque proprio l'autonomia morale o la critica scettica sono il miglior perno dell'ordine e della quiete, pubblici e privati. Con Charron, la critica scettica si presentò come arma per disarticolare le fedeltà degli individui alle “verità” tra loro confliggenti e dunque come garanzia dell'ordine sociale e della fede<sup>243</sup>. Di qui deriva il fascino che questo modello poté esercitare sulla teologia morale più agostinizzante, la quale lo sentiva affine e ne mutuò, dichiaramente o meno, concetti essenziali. Ma questa adozione - o, potremmo dire il tipo di problemi di cui essa era sintomo - segnala una crisi del discorso tradizionale sull'interiorità dell'anima, una crisi che alla lunga si mostrò non risolvibile.

---

<sup>241</sup> *Ibidem*, I. 17 (1601) o I.18 (1604): p. 142.

<sup>242</sup> *Ibidem*, I.18 (1601) o I.19 (1604): p. 145.

<sup>243</sup> Sul rapporto tra individualismo e assolutismo in Charron, cfr. soprattutto l'ancor fondamentale A.M. BATTISTA (1964: pp. 185-190 in particolare). Sul tenore dello scetticismo di Charron, una lettura in chiave “fideistica” e religiosa si ritrova più ancora che in R.H. Popkin, che ne è ovviamente il punto di riferimento, in A. SOMAN (1970), mentre più bilanciati sono gli interventi su fideismo e scetticismo di T. GREGORY (1967) e D. BOSCO (1977).

Si poteva senz'altro tradurre l'*Esprit* charroniano in *amour prôpre*, fare dell'*imagination*, più che dell'*opinion*, il fattore di pericolo, e dunque "moralizzare" lo schema di Charron. Ma questa soluzione implicava che l'immaginazione-retore interno fosse concepita come forza così onnipresente e tentacolare che diveniva difficile sbarazzarsene. Divenne difficile concepire una tecnica di auto-dominio che sopprimesse del tutto l'amor proprio, dal momento che questo riesce in realtà sempre a trovare modi mascherati per venire fuori. Il problema dell'auto-dominio sboccò così il tesi "mistiche" sull'abnegazione, sull'oblio di sé, sul "puro amore", che erano appunto sintomi del fatto che ormai dall'amor proprio non si riusciva proprio a venir fuori se non in modi estremamente improbabili. A fianco di questa crisi delle certezze sulle possibilità di governare la propria interiorità, venne emergendo un'altra problematica parallela e ancora più complessa, quella della concernente la possibilità di conoscersi effettivamente, dal momento che l'immaginazione può deformare anche l'immagine di noi a noi stessi. Charron aveva già visto il problema e aveva spiegato che la conoscenza di sé abbisogna di "un vray, long et assidu estude de soy, une serieuse et attentifve examination non seulement de ses paroles et actions, mais de ses pensées plus secretttes (leur naissance, progresz, durée, repetition) de tout ce qui se remue en soy, jusques aux songes de nuict...Car il y a plusieurs vices en nous cachés..."<sup>244</sup>. Ma, a parte il carattere disagiata dell'impresa, anche qui non vi era garanzia di un'efficacia dell'auto-conoscenza sull'azione.

Nel corso del XVII secolo, la crisi dell'ideale di un dominio efficace sul Sé interiore - attribuita convenzionalmente allo "stoicismo"<sup>245</sup> - fu accompagnata da un'intensificazione dell'ideale di una "conoscenza di sé" pienamente conscia della potenza dell'immaginazione e dell'amor proprio. Ma la "conoscenza di sé" raggiunse presto la consapevolezza che la "natura" dell'uomo, il suo principio "sostanziale", non è visibile e che ciò che rimane - come Pascal aveva avvisato - è soltanto l'"immaginazione". Circondato esclusivamente da prodotti dell'immaginazione, l'uomo stesso iniziò ad apparire ai teologi della conoscenza di sé come un oggetto fantastico. Jacques Abbadie, ne *L'art de se connoistre soi-mesmes*, propone di considerare l'uomo come "un phantôme": "J'appelle un phantôme non l'homme de la nature, composé d'un corps et d'une âme, que Dieu a formée, mais l'homme de la cupidité, composé de songes, et de

---

<sup>244</sup> P.CHARRON, cit., I.I. p. 11.

<sup>245</sup> Sul fallimento dello stoicismo e le accuse progressivamente mosse dai teologi neo-agostiniani (fino ad arrivare al tema giansenistico della "fausseté des vertus humaines"), cfr. H. BUSSON (1948, pp. 193-214); P. BÉNICHOU (1948, pp. 108 sgg. in particolare). Ma si tratta di tema frequentatissimo.

fictions de son amour prôpre (...) ces grands rien qui occupent un si grand espace dans notre imagination dérégulée.”<sup>246</sup>. L’interiorità dell’anima, in breve, non perse più il disordine in cui Charron l’aveva trovata. Più che ritrovarne il principio “semplice”, più che identificare un ordine che le fosse proprio, risultò vantaggioso individuare certi canali di rapporto tra l’individuo e gli altri nei quali l’immaginazione risultasse meno presente o almeno regolata secondo logiche riconoscibili: l’immediatezza del sentimento ad esempio, sulla quale già si intrattiene - insieme con l’accettazione di un utilitarismo razionale che modera l’amor proprio senza distruggerlo - lo stesso Abbadie.

Questa progressiva crisi del discorso sull’anima segnala come l’immaginazione-retore interno sia stato sì un concetto sorto sul terreno della vecchia anima sensitiva aristotelico-scolastica, ma ne abbia anche espresso lo stato di caos interno e di caduta delle distinzioni interne un tempo accuratamente tracciate. Di qui il carattere di figura di transizione che ha quest’accezione dell’immaginazione. Essa fu soprattutto un modo per definire in modo più problematico il rapporto tra interiorità ed exteriorità. Nell’antropologia morale moderna, l’immaginazione non elabora immagini sensoriali - come si mantiene fermo nella filosofia della conoscenza, la quale continua a dare il canone teorico per definire il concetto - ma soprattutto “opinioni”, messaggi sociali. Questi messaggi sono sottoposti però a un processo di funzionalizzazione al Sé e al tipo di rapporto che questi istituisce con il mondo. In tal modo, l’immaginazione diviene la facoltà che separa le esperienze e crea “mondi a parte”, ma - dal momento che la base dell’immaginazione restano sempre codici e messaggi recepiti - tanto più l’individuo si chiude in questi mondi, tanto più esso diviene dipendente e condizionato. Immaginare resta un dono ambiguo: esso si configura sia come il luogo dell’individuazione sia come quello di una possibile perdita dell’identità. Di qui il rapporto speculare con la “ragione”, universale e impersonale, ma usando la quale il singolo può cogliere la natura immaginaria dei suoi propri pensieri e dunque acquistare il dominio su di essi. L’immaginazione costituisce una sorta di ambiente interno che gli è indispensabile per diventare sé stesso ma che rischia di ingabbiarlo in un mondo a parte. Ovviamente, come abbiamo già rilevato, definire un simile assetto teorico significa la fine di ogni parentela tra il problema della *phantasia* e quello dell’azione, dal

---

<sup>246</sup> J. ABBADIE (1692: ma uso l’edizione 1749, pp. 30-31). Abbadie è un calvinista e la sua declinazione del problema è in realtà funzionale a cercare una “natura” umana non immaginaria. Ma a forme di nichilismo teologico abbastanza consimili erano arrivati gli agostiniani più intransigenti. Si veda il caso di François Lamy e della sua *De la connoissance de soi-même* (1701), di cui discute C. SENOFONTE (1997).

momento che essere guidati dall'immaginazione significa ormai - per antonomasia - non più agire ma essere soggetti a passioni. Sebbene un po' goffamente, le passioni potranno essere considerate come meccanismi e l'azione governata da esse potrà apparire come un movimento meccanico prevedibile.

Questa configurazione del tema dell'immaginazione in termini soggettivistici resta il codice di riferimento principale dell'età moderna. Esso implica una rottura netta sia rispetto agli usi "trascendenti" di immaginazione - quelli che saranno tipicamente rimpianti dai romantici -, sia rispetto alla continuità uomo-animale, alla visione tutto sommato biologica dell'immaginazione e della sua "passività" che era stata la cifra dell'aristotelismo. Nel corso del XVI secolo, il tema della psicologia animale assume nuove configurazioni. A parte il caso di Rorario - che resta inedito fino al XVII secolo - il tema della razionalità degli animali esplose soprattutto con Montaigne e con Charron. Tuttavia, l'intervento di Montaigne e Charron non proclama che gli animali "immaginano", ma che "ragionano". Ovviamente, essi "immaginano" anche, nel senso che hanno rappresentazioni. Ma non "immaginano" nel senso che il termine ha acquistato all'interno dell'antropologia morale. Essi non hanno cioè quei *dérégléments* che sono propri dell'esaltata immaginazione umana. Agli animali si riconosce infatti non soltanto di ragionare, ma di farlo con minori disturbi e turbative dell'immaginazione di quanto non facciano gli uomini.<sup>247</sup> Questo è in realtà il segno di una messa a distanza teorica tra l'animale e l'uomo, almeno per il profilo che ci interessa. Certo, nel corso del XVII. secolo, vi sarà chi si proclamerà "discepolo di Montaigne e Charron" allo scopo di creare una dottrina naturalisticamente convincente della razionalità degli animali. E' il caso del medico Marin Cureau de la Chambre, il quale riparte appunto dall'aristotelismo e dall'"immaginazione" degli animali. Ma il suo tentativo - che pure presenta un interesse notevole come segno di continuità rispetto a problematiche rinascimentali, dato il concetto fondamentalmente topico-retorico dell'immaginazione di Cureau de la Chambre - resta fragile e soggetto alla sconfitta, non in grado di misurarsi con l'alternativa cartesiana, che Cureau non discute mai esplicitamente<sup>248</sup>. I successivi

---

<sup>247</sup> Cfr. l'*Apologie de Raimond Sebonde* (in Michel de MONTAIGNE, 1970<sup>2</sup>, vol. 1, pp. 612 e sgg.) e Pierre CHARRON (1824) I, 24: "Seconde consideration de l'homme, qui est par consideration de luy avec tous les autres animaux". Cfr. per la storia dei dibattiti sulla psicologia animale da Rorario in avanti, M.T. MARCIALIS (1982). Oltre, ovviamente, alla nota voce "Rorario" di Bayle (Pierre BAYLE, 1976, vol. 1, pp. 147-215).

<sup>248</sup> Cureau de la Chambre parte già da un'esigenza difensiva, dal momento che intende "difendere" la posizione di Montaigne e Charron contro le ipotesi

interventi sul tema guadagneranno tanto più in credibilità quanto più introdurranno concetti diversi da quello di “immaginazione”, guardando semmai agli automatismi presenti anche nell’uomo, alle forme di attività finalizzata inconsapevole compiute anche dagli uomini, ricorrendo il meno possibile alla terminologia aristotelica.

.....

Il percorso che abbiamo seguito si chiude opportunamente qui, con la crisi definitiva del paradigma aristotelico, e dunque dei due concetti - *phantasia aisthetiké* e *phantasia bouleutiké* - che ci sono serviti come guida nella descrizione degli usi di *phantasia* e *imaginatio* concernenti la dimensione morale ed emotiva. Ovviamente, per contro, la storia delle discussioni sull’“immaginazione” in contesti concernenti la prassi, la società, la storia, non cessa qui, nè il percorso verso la soggettivazione dell’immaginazione resta incontrastato. Nel corso del XVII secolo, il problema della potenza (*virtus*) dell’immaginazione e delle sue basi naturali, ritorna notoriamente in Spinoza, non a caso alla luce della riemersione di tipici problemi della tradizione aristotelica e post-aristotelica - il sogno rivelatore nella lettera a Baling del 1664, ma soprattutto il linguaggio e la mentalità profetica, l’“immaginazione profetica” - che impongono a Spinoza un riattraversamento tutto antitetico a quello dei processi che abbiamo qui descritto della grande triangolazione del discorso morale moderno: opinioni, immaginazione, passioni<sup>249</sup>. Vi è poi l’altra riemersione, quella di Vico, sulla base di una tradizione notevolmente diversa, che è quella della problematica

---

automatistiche e provvidenzialistiche di Chanet. Ampii stralci del suo *Traité de la connoissance des animaux* (1648), così come della successiva autocorrezione di Cureau de la Chambre sono pubblicate in M.T. MARCIALIS (1982), pp. 97-102, 103-118. E' da notare che il secondo Cureau de la Chambre menziona ancora l'estimativa, pur tentando di rideclinarla come luogo di aggancio tra i dati dei sensi e delle "immagini" impresse naturalmente nella memoria dell'animale. Cfr. su questa personalità H. BUSSON (1933: pp. 195-197), A. LEVY (1964: pp. 256) e la lunga nota che vi dedica E. Nuzzo nel saggio edito in DINI-TARANTO (1987: pp. 361-362 nota).

<sup>249</sup> Sull’importanza della lettera a Baling del 1664, nella quale Spinoza riaffronta il tema dei sogni, utilizzando in modo evidente il *De divinatione in somniis* aristotelico, rinvio all’analisi che ne fa M. BERTRAND (1983: pp. 4-36), individuandone i primi elementi di crisi del cartesianesimo del giovane Spinoza. Ma su tutto il tema dell’immaginazione in Spinoza - decisiva *crux* delle interpretazioni spinoziane da Giuseppe Semerari a Filippo Mignini, da André Matheron fino ad Antonio Negri, mi è possibile rinviare qui soltanto alla discussione che del tema e delle interpretazioni recenti ha dato D. BOSTRENGHI (1996), su suggerimento della nostra comune amica e *tutor* Emilia Giancotti.



dell'ingegno virata in una chiave storico-culturale e non più di indagine sull'ingegno individuale. Ne abbiamo già alluso in conclusione del terzo capitolo. Ma, piuttosto che soffermarci su filosofi già tanto discussi, converrà piuttosto riepilogare alcuni risultati emersi da questo lungo percorso tra le topologie della parte non-intellettuale dell'anima, i quali in certo senso spiegano anche quali problemi ritornino alla luce nei pochi filosofi moderni dell'immaginazione che non adottino una declinazione del concetto tutta volta a raccontare le peripezie della vita intima della soggettività.

Il primo problema è ovviamente quello della connessione tra processi discorsivi e dimensione emotiva. Tutti i discorsi psico-antropologici sull'immaginazione ruotano intorno a questo punto. Se si metteva tanta cura a sconsigliare di abbandonarsi all'immaginazione, era perchè l'immaginazione era ovviamente sentita come modo di emergere e di prendere voce dei desideri della parte "bassa" dell'anima. Nemmeno il più bieco dei moralisti ha mai avuto nulla da dire contro l'immaginazione "libera", cioè contro quella che funziona da artigiano che varia il materiale sensibile secondo regole razionali. Semmai, a partire da Descartes in poi, ci si è domandati se la fatica mentale necessaria a questo scopo non potesse essere risparmiata ricorrendo a formule ed equazioni. Ma questo è un problema diverso da quello sul quale ci siamo intrattenuti.

Come abbiamo visto, il rapporto tra "immaginazione" e "appetiti" aveva una sua specifica complessità. L'approccio aristotelico sosteneva che gli appetiti *presuppongono* l'immaginazione, in quanto strato cognitivo minimale e indispensabile per descrivere il moto degli animali come un moto finalizzato ovvero "attratto" da un qualche bene. Però l'interesse morale era tutto puntato sui casi nei quali l'immaginazione è intesa come interferenza emotiva, come forza che ha in qualche modo deviato il ragionamento dai suoi esiti logici, così che le "immaginazioni" sono appunto i pensieri o i modi di rappresentare la realtà determinati dal desiderio, tendenziosi perchè emotivamente condizionati.

In entrambi i casi, il problema però è quale siano i canali attraverso i quali viene elaborata l'emozione e in quali modi essi interferiscano o si colleghino con quelli attraverso i quali conosciamo il mondo. Il problema dell'elaborazione degli stati emotivi - fortemente presente, come abbiamo visto, nelle prime fasi del dibattito sulle "passioni" - è oggi consegnato alle varie forme di psicologia e di psicanalisi. Ma questa non è l'unica chiave di lettura possibile. Il problema è, per dirla in termini aristotelici, come si colleghino normalmente *phantasia aisthetiké* e *phantasia bouleutiké*, come nella sfera delle deliberazioni o delle scelte concernenti la comunicazione, vengano usati codici che hanno risonanze emotive e che utilizzano tali risonanze come forma di "conoscenza" pratica. Questa è

un'area di problemi che sembra riemergere da più lati nelle discussioni contemporanee, per esempio nelle discussioni anglo-sassoni sulla *moral imagination*. Penso ancora a M.C. Nussbaum, per esempio.

La seconda area di problemi, strettamente connessa con la prima, riguarda i codici del pensiero non “razionale”. Come abbiamo visto, fin dall'età tardo-antica ma soprattutto all'interno della speculazione medievale, si iniziò a usare *phantasia* e *imaginatio* per indicare forme di pensiero le quali, sia per il loro aggancio diretto con il trascendente, sia per la loro più diretta connessione con la sfera del contingente, non potevano essere considerate come conoscenza razionale: dalla profezia alla divinazione alla magia. Si potrebbe dire che spesso l'“immaginazione” fornì il concetto *passépartout* per definire tutto ciò che si differenziava dalla conoscenza razionale. Più che un “originario che precede la distinzione tra sensi e ragione”, l'immaginazione va forse considerata come il concetto ambiguo che gli intellettuali hanno inventato per definire quelle forme di cultura che non erano più le loro ma verso le quali sentivano fascino e attrazione - e magari desiderio di carpirne il segreto<sup>250</sup>. Da questo punto di vista, si potrebbe anzi dire che tutto il percorso delle scienze storico-antropologiche sia stata una lunga lotta per definire concetti più precisi rispetto a quello di “immaginazione”. Resta però il fatto che esso riemerge non appena si cerchino formule meno distanzianti di quella di “pensiero magico” o di “pensiero primitivo” (non a caso, a partire dagli anni '60 e '70: “immaginario”, che però appare anch'esso un termine abbastanza usurato). “Immaginazione” e i suoi derivati sembrano dunque ancora essere termini in buona parte insostituibili - anche se a statuto fortemente variabile - nella nostra percezione della varietà dei modi del pensare umano e della varietà dei nostri stessi approcci al reale. E' il segnale di un'inevitabilità da accettare o il sintomo di problemi teorici irrisolti da riaffrontare?

---

<sup>250</sup> Si potrebbe dire che, in queste accezioni, la nozione di “fantasia” o di “immaginazione” si carichi di un tono nostalgico che emerge ancora nell'approccio di Ernesto Grassi, in questo caso nei confronti della cultura del discorso della tradizione umanistica europea (cfr. per esempio E. GRASSI, 1979: tr.it. 1990, pp. 190-196). Ma, come si è cercato di mostrare, “immaginazione” è termine che designa una pluralità di pratiche di elaborazione “interiore” (o singolare) dell'esperienza percettuale ed emotiva attraverso le possibilità date dalle forme di comunicazione e il legarne le potenzialità a un dato modo di esperienza significa negarle proprio quell'universalità umana che le si era attribuita.

## BIBLIOGRAFIA

### **Sigle**

- CC* *Corpus Christianorum*, series latina, Brepols, Turnhout 1953-.
- CCCM* *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, Brepols 1966-.
- CR* *Corpus Reformationum*, edidit C.G. Bretschneider et alii, Halae Saxonum 1834-.
- CSEL* *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Academia Literaria Caesarea Vindoboniensis, 1866-.
- PG* *Patrologiae cursus completus*, a J.-P. Migne edito, series graeca, Parisiis 1857-1866.
- PL* *Patrologiae cursus completus*, a J.-P. Migne edito, series latina, Parisiis 1844-1864.
- SVF* *Stoicorum Veterum Fragmenta*, colligit J. ab Arnim, Teubner, Lipsiae, 18903-1824, quattro voll.

### **Fonti**

ABBADIE, Jacques (1749), *L'art de se connoistre soi-mesme ou la recherche des sources de la morale*, Neulme, La Haye.

- AGRIPPA, H. Cornelius (1600), *Operae*, pars posterior, apud Beringos fratres, Lugduni.
- AGRIPPA, H. Cornelius (1992), *De occulta philosophia Libri tres*, edizione critica a cura di V. Perrone Compagni, Brill, Leiden-New York-Köln.
- ALBERTUS MAGNUS (1890), *Opera omnia*, cura et labore Augusti Borgnet, Vivés, Parisiis.
- ALBERTUS MAGNUS (1955...), *Opera Omnia*, Institutum Alberti Magni Coloniense, Aschendorff, Münster.
- AL-FARABI (Abû Nasr Muhammad al-Fârâbî) (1974), *Epistola sull'intelletto*, a cura di F. Lucchetta, Antenore, Padova.
- ARNALDUS VILLANOVANUS (1585), *Opera Omnia*, cum annotationibus Nicolai Taurelli, Waldkirch, Basileae.
- AURELIUS AUGUSTINUS (1969...), *Opere di Sant'Agostino*, Città Nuova, Roma.
- AVERROIS CORDUBENSIS (= 'Abû-l-Walid Muhammad Ibn Rushd) (1562), *Aristotelis libri omnes...cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, curante Marco Antonio Zimara, apud Iunctas, Venetiis.
- AVERROIS CORDUBENSIS (1949), *Compendia Librorum Aristotelis qui Parva Naturalia vocantur*, recensuit A. L. Shields adiuvante H. Blumberg, The Mediaeval Academy of America, Cambridge Mass.
- AVERROIS CORDUBENSIS(1953), *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, recensuit F Stuart Crawford, The Mediaeval Academy of America, Cambridge Mass.
- AVICENNA ('Ali Husayn Ibn 'Abdullah Ibn Sînâ) (1508), *Opera in lucem redacta*, haeredibus Octavi Scoti, Venetiis.
- AVICENNA (1523), *Praesens maximus codex est totius scientiae medicinae principis Alboali Albinsene, cum expositionibus omnium principalium ex illustrium interpretum eius*, apud Iunctas, Venetiis.
- AVICENNA (1951), *Livre des Directives et des Remarques*, par A.-M. Goichon, Vrin, Beyrouth-Paris.
- AVICENNA LATINUS (1968...), voll. I - II: *Liber de Anima seu sextus de naturalibus*; voll. III - IV: , *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, édition critique par S. Van Riet et introductions de G. Verbeke, Peeters-Brill, Louvain/Leiden.
- BAYLE, Pierre (1976), *Dizionario storico-critico*, a cura di G. Cantelli (dall'edizione 1820), Laterza, Bari.
- BIAGIO PELACANI (1974), *Le Quaestiones de anima*, a cura di L. Federici Vescovini, Olschki, Firenze.

- BRUNUS NOLANUS, Jordanus (1879-1891), *Opera latine conscripta*, recensebat F. Fiorentino (F. Tocco, H. Vitelli, V. Imbriani, C.M. Tallarigo), Morano, Napoli/Le Monnier, Firenze, tre voll. in 8 parti.
- BURTON, Robert (1881), *The Anatomy of Melancholy* (dall'edizione 1638), Chatto and Windus, London.
- CESALPINUS, Andrea (1593), *Quaestionum Peripateticarum libri quinque*, apud Iuntas, Venetiis.
- CHARRON P. (1824), *De la Sagesse*, nouvelle édition par A. Duval, Paris (reprint: Statkine, Genève 1968), tre voll.
- COLLEGIUM CONIMBRICENSE, (1612), *Commentarii in tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, Cardon, Ludguni (Louvain/Leiden).
- DESCARTES, René (1897-1910), *Oeuvres de Descartes*, par Ch. Adam et P. Tannery, Cerf, Paris, 12 voll.
- DESCARTES, René (1994), *Opere*, a cura di E. Lojacono, UTET, Torino, due voll.
- DE VIO Thomas, cardinalis Caietanus (1617) *In libros Aristotelis de Anima commentaria*, apud Sebastianum Bononium, Bononiae.
- DOMINICUS GUNDISSALINUS (1897) *De immortalitate animae*, a cura di G. Bülow, in "Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters", II/3, Anschendorff, Münster, pp. 1-38.
- DU VAIR, Guillaume (1641), *Oeuvres*, Cramoisy, Paris.
- EPICTETUS (ma in copertina "Epictète") (1943-1965), *Diatribai/Entretiens*, par J. Souilhé, Les Belles Lettres, Paris, quattro voll.
- EUSTACHIUS A SANCTO PAULO (1647), *Summa Philosophiae quadripartita*, I. Stoer, Genevae.
- ERASTUS, Thomas (1572), *Disputationes de Medicina Nova Philippi Paracelsi pars prima*, apud Petrum Pernam, Basileae.
- FIENUS, Thomas (1658), *De viribus imaginationis tractatus* (prima ed. 1608), apud Ianssonium, Amstelodami.
- FICINUS Marsilius (1576), *Opera omnia*, Hericpetri, Basileae (ristampa anastatica: Bottega d'Erasmus, Torino 1959) due voll.
- FRACASTORIUS, Hyeronimus (1574), *Opera omnia*, apud Iuntas, Venetiis (ristampa dell'edizione 1555).
- GALENUS, Claudius (= "Galeno") (1984), *Le passioni e gli errori dell'anima. Opere morali*, a cura di M. Menghi e M. Vegetti, Marsilio, Venezia.
- GALENUS, Claudius (1824), *Opera omnia*, curante C.G. Kühn, Cnoblochii, Lipsiae, vol. VII.
- GREGORIUS ARIMINENSIS (1522), *Super primo secundum Sententiarum*, de Giunta, Venetiis.

- GUILLELMUS ALVERNIAE/GUILLELMUS PARISIENSIS (1674) *Opera omnia*, tomis duobus contenta, Locaille, Parisiis.
- HENRICUS BATE (1960), *Speculum Divinorum et Quorundam Naturalium*, édition critique par E. van de Vyver, Presses Universitaires, Louvain-Paris, vol. I.
- HENRICUS <GOETHALS (sic)> A GANDAVO (1613), *Aurea Quodlibeta*, commentariis M. Vitali Zuccoli (...), De Francisciis, Venetiis.
- HUARTE DE SAN JUAN, Juan (1582), *Essame de gl'ingegni degli huomini. Per apprendere la Scienza*, (dall'edizione spagnola 1575), tradotto da M. Camillo Camilli, s.e., Venetia.
- IAMBlichus ("Jamblique") (1966), *De mysteriis Aegyptiorum/Les mistères d'Egypte*, par E. Des Places, Les Belles Lettres, Paris.
- IOANNIS DE IANDUNO (1552), *Super Libros Aristotelis de Anima subtilissimae quaestiones*, apud H. Scotum, Venetiis.
- IOANNES DE RUPELLA (= "Giovanni della Rochelle") (1882), *La Summa de Anima*, a cura di T. Domenichelli, Giachetti, Prato.
- LIPSIUS, Iustus (1637), *Opera omnia*, Officina Plantiniana B. Moreti, Antuerpiae, quattro voll.
- MALEBRANCHE, Nicole (1971), *Oeuvres*, par G. Rodis-Lewis, La Pléiade, Paris, vol.1.
- MONTAIGNE, Michel de (1970<sup>2</sup>), *Saggi*, a cura di F. Garavini, Mondadori, Milano, due voll.
- NICOLE, P. (1733-1771), *Essais de Morale*, Paris (réimpression Slatkine, Genève 1971).
- NIPHUS, Augustinus (1552), *Expositio subtilissima collectanea commentariaque in tres libros Aristotelis de Anima*, apud H. Scotum, Venetiis.
- PAULUS VENETUS (1504), *In libros de Anima explanatio cum textu incluso singulis locis*, s.d. e s.l., ma pubblicata da Scotus, Venetiis.
- PETRUS HISPANUS (1941), *Scientia Libri de Anima*, curante Manuel Alonso, S.I., Madrid.
- PICCOLOMINEUS Franciscus (1600), *Libri ad Scientiam de Natura Attinentium*, de Francisciis, Venetiis.
- PICUS MIRANDULANUS, Ioannis Franciscus (1572), *Opera quae extant omnia*, Officina Hericpetrina, Basileae.
- PLOTINUS ("Plotino") (1992), *Enneadi*, a cura di G. Faggin, Rusconi, Milano
- POMPONATIUS, Petrus (1970), *De Naturalium effectuum causis sive de Incantationibus*, ristampa separata dell'edizione contenuta nelle *Opera* del 1567, Olms, Hildesheim-New York.

- PSEUDO-DUMARSAIS <d'Holbach, Paul Thiry> (1988), Paul Thiry, Baron d'Holbach>, *Essai sur les préjugés ou De l'influence des Opinions sur les Moeurs et sur le bonheur des Hommes*, (facsimile dell'edizione 1792), H.E. Breckle, Ratisbonne).
- ROGER BACON (1733), *Opus Majus*, edidit S.Jebb, G. Bowyer, Londini.
- RUVIUS, Antonius (1620), *Commentarii in libros Aristotelis Stagiritae de Anima*, secunda editio, Pillehotte, Lugduni.
- SUAREZ Franciscus (1635), *Partis secundae Summae Theologiae...tomus alter*, Boissat et socii, Lugduni.
- THOMAS AQUINAS (1954), *La Somma Teologica*, Salani, Roma, 15 voll.
- THOMAS AQUINAS (1959), *In Aristotelem librum de Anima Commentarium*, a cura di A.M. Pirrotta, Marietti, Torino.
- THOMAS AQUINAS (1961), *Summa contra Gentiles*, Marietti, Torino.
- THOMAS AQUINAS (1964), *Quaestiones Disputatae, I: De Veritate*, a cura di R. Spiazzi, Marietti, Torino.
- THOMAS AQUINAS (1969), *Sententia Libri Ethicorum*, tomus XLVII dell'Opera omnia, Romae ad Sanctae Sabinae, 2 voll.
- TOLETUS, Franciscus (1574), *Commentaria una cum quaestionibus in tres libros Aristotelis de Anima*, editio emendatissima, Birckmann, Coloniae.
- VESALIUS, Andreas (1725), *Opera Omnia Anatomica et Chirurgica*, du Vivie et Verbeeck, Lugduni Batavorum, due voll.
- VIVES, Ioannis Ludovicus (1555), *Opera*, N. Episcopus, Basileae, due voll.
- VIVES, Ioannis Ludovicus (1974), *De Anima et Vita*, a cura di M. Sancipriano, Gregoriana, Padova.
- WIERUS, Johannes (1660), *Opera omnia*, Petrum van der Berge, Amstelodami, due voll.
- ZABARELLA Iacobus (1604), *De rebus naturalibus libri XXX*, Meietti, Tarvisii.

## Studi critici

- AFNAN, S.M. (1958), *Avicenna. His Life and Work*, London; tr.it.: *Avicenna. Vita e opere*, a cura di G. Colombo, Patron, Bologna 1969.
- AGAMBEN, G. (1977), *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Torino.
- AMBROSI, L. (1898), *La psicologia dell'immaginazione nella storia della filosofia*, Dante Alighieri, Roma.

- ANGELINI, M. (1994), *Il potere plastico dell'immaginazione delle gestanti tra XVI e XVIII secolo. La fortuna di un'idea*, "Intersezioni. Rivista di storia delle idee", XIV/1, pp. 53-70.
- ANNAS, J.E. (1992), *Hellenistic Philosophy of Mind*, University of California, Berkeley and Los Angeles.
- BATTISTA A.M. (1964), *Alle origini del pensiero politico libertino: Montaigne e Charron*, Giuffrè, Milano.
- BÉRUBÉ, C. (1964), *La connaissance de l'individuel au Moyen Age*, P.U.F., Montréal-Paris.
- BEIERWALTES, W. (1985), *Denken des Einen. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte*, tr.it. *Pensare l'Uno*, tr.it. di M.L. Gatti, Vita e Pensiero, Milano 1991.
- BÉNICHOU, P. (1948), *Morales du grand siècle*, Gallimard, Paris.
- BERGAMO, M. (1991), *L'anatomia dell'anima. Da François de Sales a Fénelon*, Il Mulino, Bologna.
- BERTRAND, M. (1983), *Spinoza et l'imaginaire*, P.U.F., Paris.
- BIANCHI, M.L. (1985), *Signatura rerum. Segni, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.
- BODEI, R. (1991), *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano.
- BONANATE, U. (1985), *Orme ed enigmi nella filosofia di Plotino*, Angeli, Milano.
- BOSCO D. (1988), *La decifrazione dell'ordine. Morale e antropologia in Francia nella prima età moderna*, Vita e pensiero, Milano, due voll.
- BOSTRENGHI, D. (1996), *Forme e virtù dell'immaginazione in Spinoza*, Bibliopolis, Napoli.
- BLUMENTHAL, H.J. (1971), *Plotinus' Psychology. His doctrines of the Embodied Soul*, Nijhoff, The Hague.
- BLUMENTHAL, H.J. (1975), *Plutarch's Exposition of the De Anima and the Psychology of Proclus*, in *Fondation Hardt, tome XXI: De Jamblique à Proclus*, Vandeuvres, Genève, pp. 123-151.
- BLUMENTHAL, H.J. (1977), *Neoplatonic Interpretations on Aristotle on Phantasia*, "Review of Metaphysics", XXXI/2, 1977, pp. 242-257.
- BODÉÛS, R. (1990), *L'Imagination au Pouvoir*, "Dialogue" (Canada), vol. XXIX/1, pp. 21-40.
- BOSCO D. (1977), *Charron moralista: temi e problemi di La Sagesse*, "Rivista di filosofia neo-scolastica", LXIX/2, pp. 247-278.
- BOSCO D. (1988), *La decifrazione dell'ordine. Morale e antropologia in Francia nella prima età moderna*, Vita e Pensiero, Milano, due voll.
- BUNDY, W.J. (1927), *The Theory of Imagination in Classical and Mediaeval Thought*, University of Illinois, Chicago.



- BUSSON, H. (1933), *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Vrin, Paris.
- BUSSON, H. (1948), *La religion des classiques (1660-1685)*, P.U.F., Paris.
- BUSSON, H.(1957<sup>2</sup>), *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Vrin, Paris.
- CANONE, E. (1998), *Il concetto di "ingenium" in Bruno*, "Bruniana et Campanelliana" IV/1, Pisa, pp. 11-36.
- CANTO-SPERBER, M. (1997), *Mouvement des animaux et motivation humaine dans le livre III du De Anima d'Aristote*, "Les Etudes Philosophiques", 1/1997, pp. 58-96.
- CASTON, V. (1997), *Pourquoi Aristote a besoin de l'imagination?*, "Les Etudes Philosophiques", 1/1997, pp. 3-40.
- CHASTEL, A. (1954), *Marsile Ficin et l'Art*, Audin, Lyon (réimpression: Droz, Genève 1975).
- CIAVOLELLA, R. (1976), *La "malattia d'amore" dall'Antichità al Medioevo*, Bulzoni, Roma.
- CHENU, M.-D.(1957), *"Spiritus", le vocabulaire de l'âme au XII<sup>e</sup> siècle*, "Revue des sciences philosophiques et théologiques", XLI, pp. 209-232.
- CLERICI, N. (1992), *Le categorie del visionario e dell'immaginario nei primi dizionari francesi*, "Studi di Letteratura Francese", XIX: *Cinquecento visionario tra Italia e Francia*, Olschki, Firenze.
- COCKING, J.M. (1984), *Bacon's Views on Imagination*, in M. Fattori (a cura di), *Francis Bacon. Seminario internazionale*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, pp. 43-58.
- COMPAROT, A. (1984), *Augustinisme et aristotélisme de Sebon à Montaigne*, Ed. du Cerf, Lille.
- CORBIN, H.(1990), *L'Iran et la philosophie*, Paris; tr.it., *L'Iran e la filosofia*, a cura di P. Venuta, Guida, Napoli.
- CORTI, M. (1983), *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Einaudi, Torino.
- CORTI, M. (1984), *Percorsi dell'invenzione. Il linguaggio poetico e Dante*, Einaudi, Torino.
- DA CASTRONOVO, A.(1959), *La cogitativa in San Tommaso*, in "Doctor Communis", 12, pp. 27-244.
- D'ALVERNAY, M.T. (1993), *Avicenne en Occident*, Vrin, Paris.
- DAVIDSON, H.A. (1992), *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford University Press, New York-London.
- DE CAROLIS, M. (1993), *La potenza in Aristotele come soglia tra natura ed Ethos*, "Paradosso", fascicolo *Ethos e natura*, pp. 67-91.

- DE VAUX, P. (1934), *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII<sup>e</sup> - XIII<sup>e</sup> siècles*, Vrin, Paris.
- DINI-TARANTO (1987), *La saggezza moderna. Temi e problemi dell'opera di Charron*, ESI, Napoli.
- DODDS, E.R. (1933), commento a PROCLUS, *The Elements of Theology*, Oxford University Press, Oxford (appendix 11: pp. 313-321).
- DUGRE' F. (1990), *Le rôle de l'imagination dans le mouvement animal et l'action humaine chez Aristote*, in "Dialogue" (Canada) XXIX/1, pp. 65-78.
- EYMARD D'ANGERS, J. (1976), *Recherches sur le stoicisme au XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècle*, édition par F. Antoine, Olms, Hildesheim.
- FATTORI-BIANCHI (1984), *Spiritus*, IV. Colloquio Internazionale (1983), Edizioni dell'Ateneo, Roma.
- FATTORI-BIANCHI (1988), *Phantasia-Imaginatio*, V. Colloquio Internazionale (1986), Edizioni dell'Ateneo, Roma.
- FAVATI, G. (1952), *La glossa latina di Dino del Garbo a "Donna me prega" del Cavalcanti*, "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa", XXI, fasc. 1-2, pp. 87-103.
- FEDERICI VESCOVINI, G.(1979), *Astrologia e scienza. La crisi dell'aristotelismo sul cadere del Trecento e Biagio Pelacani da Parma*, Vallecchi, Firenze.
- FERRARIS, M. (1996), *L'immaginazione*, Il Mulino, Bologna.
- FORMIGARI, M. (1999), *Imago in phantasia depicta*, Carocci, Roma.
- FORTENBAUGH, W.W. (1970), *Aristotle's "Rhetoric" on Emotions*, "Archiv für die Geschichte der Philosophie", 52, pp. 40-70.
- FREDE, D. (1988), *The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle*, in NUSSBAUM-RORTY (ed.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, Oxford, pp. 279-295.
- FREUDENTHAL, J. (1863), *Über den Begriff des Wortes phantasia bei Aristoteles*, Rente, Göttingen.
- GARDET, L.(1951), *La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sînâ)*, Vrin, Paris.
- GARIN,E. (1954), *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Laterza, Bari.
- GARIN, E. (19783), *Storia della filosofia italiana*, Einaudi, Torino, tre voll.
- GARIN,E. (1982), *Lo zodiaco della vita*, Laterza, Bari.
- S. GASTALDI (1990), *Aristotele e la politica delle passioni. Retorica, psicologia ed etica dei comportamenti emozionali*, Tirrenia, Torino.
- GOICHON, A.-M. (1938), *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, Desclée, Paris.

- GOUHIER, H. (1987) *L'anti-humanisme au XVII<sup>e</sup> siècle*, Vrin, Paris.
- GRASSI, Ernesto (1979), *Der Macht der Phantasie. Zur Geschichte abendländischen Denkens*, Königstein/Ts.; tr.it., *Potenza della fantasia*, a cura di C. Gentili, Guida, Napoli 1990.
- GREGORY, T. (1967), *La saggezza scettica di Pierre Charron*, "De Homine", n.21 (marzo), pp 163-182.
- GREGORY, T. (1985), *I sogni nel Medioevo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.
- GRIGNASCHI, M. (1979), *Indagine sui passi del 'Commento' suscettibili di avere promosso la formazione di un averroismo politico*, in Convegno Internazionale, *L'averroismo in Italia*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma (pp. 228-267).
- HANKINSON, R.J. (1990) *Perception and Evaluation: Aristotle on the Moral Imagination*, "Dialogue" (Canada), XXIX/1, pp. 41- 63.
- HARVEY, R.E. (1975), *The Inward Wits: Psychological Theory in the Middle Ages and the Renaissance*, Warburg Institute, London.
- HADOT, I.(1978), *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Editions Augustiniennes, Paris.
- HAVELOCK, E.J. (1963), *Preface to Plato*, Cambridge (Mass.); tr; it., *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Laterza, Bari 1973.
- HEITZMANN, M. (1935), *L'agostinismo avicennizzante e il punto di partenza della filosofia di M. Ficino*, in "Giornale critico della filosofia italiana", XVI, fasc. 5-6 (pp. 295-322, 460-480).
- HIDALGO SERNA, E. (1992), *Linguaggio e pensiero originario. L'umanesimo di J.L. Vives*, Guerini e associati, Milano.
- ILLUMINATI, A. (1996), *Averroé e l'intelletto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima*, Il manifestolibri, Roma.
- JANSSENS, J.(1996), *Some Elements of Avicennian Influence on Henry of Ghent's Psychology*, in W. VANHAMEL (ed.), *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium....(1993)*, Leuven University Press, Louvain/Leuven, pp. 155-170.
- KÄMMERER, E.-W. (1971), *Das Leib-Seele-Geist Problem bei Paracelsus und einige Autoren des 17. Jahrhunderts*, Steiner, Wiesbaden.
- KANISZA, G. (1991), *Vedere e pensare*, Il Mulino, Bologna.
- KESSLER, E. (1988), *The Intellective Soul*, in SCHMITT-SKINNER (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, pp. 485-434.
- KLEIN, R. (1970), *La forme et l'intelligible*, Gallimard, Paris - tr.it. *La forma e l'intelligibile*, a cura di R. Federici, Einaudi, Torino, 1975.
- KLIBANSKY-PANOFKY-SAXL (1964), *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, Basic Books,

- New York - tr. it., *Saturno e la malinconia*, a cura di R. Federici, Einaudi, Torino 1983.
- KLUMBERTANZ, G. (1952a), *The Discursive Power: Sources and Doctrine of the "Vis Cogitativa" According to St. Thomas Aquinas*, The Modern Schoolman, Saint-Louis (USA).
- KLUMBERTANZ, G. (1952b), *St. Thomas and the Knowledge of the Singular*, "New Scholasticism", 26, pp. 135-166.
- KRISTELLER, P.O. (1953), *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Sansoni, Firenze.
- KRISTELLER, P.O. (1956), *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- KUKSEWICZ, Z. (1965), *Averroïsme bolonais au XIV<sup>e</sup> siècle*, Edition des textes, Ossolineum, Wroclaw-Varsovie-Cracovie.
- KUKSEWICZ, Z. (1968), *De Sigier de Brabant à Jacques de Plaisance: la théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, Ossolineum, Wroclaw-Varsovie-Cracovie.
- KUKSEWICZ, Z. (1981), *The Problem of Walter Burley's Averroism*, in MAIERU'- PARAVICINI BAGLIANI (a cura di), *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Meier*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- LABARRIÈRE J.-L. (1984), *Imagination humaine et imagination animale chez Aristote*, in "Phronesis", XXIX, pp. 17-49.
- LEFEBVRE, R. (1997), *La Phantasia chez Aristote: subliminalité, indistinction et pathologie de la perception*, in "Les Etudes Philosophiques", 1/1997, pp. 41-58.
- LEJENHORST, C. (1996), *Hobbes and Fracastoro*, in "Hobbes Studies" 9, pp. 98-128.
- LEVI A. (1964), *French Moralists: the Theory of Passions, 1585 to 1649*, Clarendon Press, Oxford.
- LYCOS, G. (1964), *Aristotle and Plato on 'Appearing'*, "Mind" n.s. 73, pp. 496-514.
- LOMBARDI, P. (1997), *Il filosofo e la strega. La ragione e il mondo magico*, Raffaello Cortina, Milano.
- LOTTIN, O. (1948-1960), *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècle*, J. Duculot, Gembloux, 6 voll.
- LUHMANN, N. (1984), *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a/M (tr.it., *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, a cura di A. Febbrajo e R. Schmidt, Il Mulino, Bologna 1990).
- MAC CLINTOCK, S.(1956)*Perversity and Error. Studies on the "Averroist" John of Jandun*, Indiana University Press, Bloomington.

- MAHONEY, E.P. (1971), *Agostino Nifo's De sensu agente*, "Archiv für die Geschichte der Philosophie", 53, pp. 27-42.
- MAHONEY, E.P.(1986), *John of Jandun and Agostino Nifo on Human Felicity ("status")*, in C. WENIN (par), *L'homme et son univers au moyen âge*, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-neuve, I, pp. 465-477.
- MAHONEY, E.P. (1991), *Nicoletto Vernia's Annotations on John of Jandun's De Anima*, in MOSSISCH-PLUTA, *Historia Philosophiae Medii Aevii*, Grüner, Amsterdam-Philadelphia, vol. 2, pp. 573-593.
- MANDONNET, P. (1908-1911<sup>2</sup>), *Sigier de Brabant et l'averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle*, Les Philosophes Belges, Louvain.
- MANDROU R. (1968), *Magistrats et sorciers en France au XVII<sup>e</sup> siècle. Une analyse de psychologie historique*, Paris; tr.it. *Magistrati e streghe nella Francia del Seicento. Un'analisi di psicologia storica*, a cura di G. Ferrara, Laterza Bari 1979<sup>2</sup>.
- MARCIALIS M.T. (1982), *Filosofia e psicologia animale. Da Rorario a Leroy*, S.T.E.F., Cagliari.
- MAURENS, P. (1966), *La tragédie sans tragique. Le néostoïcisme dans l'oeuvre de Pierre Corneille*, Colin, Paris.
- MESNARD, P. (1928), *Le Néo-Stoïcisme de Du Vair*, "Revue d'Histoire de la Philosophie", pp. 142-166.
- MICHAUD-QUANTIN, P. (1955), *Albert le Grand et les puissances de l'âme*, in "Revue du moyen âge latin", XI, pp.59-86.
- MICHAUD-QUANTIN, P. (1966), *La psychologie de l'activité chez Albert Le Grand*, Vrin, Paris.
- MICHOT, J. (1986), *Cultes, Magie et Intellection: l'homme et sa corporeité selon Avicenne*, in C. WENIN (par), *L'homme et son univers au moyen âge*, Miscellanea Mediaevalia XXVI, Institut Sup. de Philosophie, Louvain-la-neuve, vol. 2, pp. 220-233.
- MODRAK, D. (1986), *Fantasia reconsidered*, "Archiv für die Geschichte der Philosophie", 68/1, pp. 47-69.
- MUGNAI, M. (1992), *Leibniz's Theory of Relations*, Steiner, Stuttgart.
- NARDI, B.(1945), *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, Edizioni Italiane, Roma.
- NARDI, B. (1958), *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV fino al XVI*, Sansoni, Firenze.
- NARDI, B.(1960), *Studi di filosofia medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- NOREÑA, C.G. (1970), *Juan Luis Vives*, Nijhoff, The Hague.
- NOREÑA, C.G. (1992), *Juan Luis Vives and the emotions*, Illinois University Press, Illinois.

- NATALI, C. (1988), *La saggezza di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli.
- NUSSBAUM, M. C. (1978), Interpretative Essays to ARISTOTLE's, *De Motu Animalium*, Princeton University Press, Princeton.
- PAGEL, W. (1982<sup>2</sup>), *Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of Renaissance*, Basel; tr.it., *Paracelso*, a cura di M. Sampaolo, Il Saggiatore, Milano 1989 (dall'edizione 1982).
- PADE, R. (1893), *Die Affektenlehre des Johannes Ludovicus Vives*, Aschendorff, Münster.
- PANICHI, N. (1998), *L'immaginazione messaggera. "Filosofia della storia" e immaginazione in Montaigne*, in "Nuova Antologia", CXXXIII/2207, pp. 235-263.
- PARK, K. (1988), *The Organic Soul*, in Ch. B. Schmitt, Q. Skinner (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press: Cambridge - New York.
- PASINI, E. (1996), *Corpo e funzioni cognitive in Leibniz*, F. Angeli, Milano.
- PATAR, B. (1991), *Le Traité de l'âme de Jean Buridan <de prima lectura>*, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie/Editions du Préambule, Louvain-la-neuve/Loungueil (Québec).
- PATTIN, A.(1988), *Pour l'histoire du sens agent. La controverse entre Barthélemy de Bruges et Jean de Jandun. Ses antécédents et son évolution*, Leuven University Press, Louvain/Leuven.
- PÉROUSE, G.A. (1970), *L'Examen des Esprits du Docteur Juan Huarte de San Juan. Sa diffusion et son influence en France aux XVI. et XVII. siècles*, Les Belles Lettres, Paris.
- PERUZZI, E. (1980), *Antioccultismo e filosofia naturale nel "De sympathia et antipatia rerum" di Girolamo Fracastoro*, Atti e memorie dell'Accademia Toscana di scienze e lettere "La Colombaria"; 45 (n.s. 31), pp. 43-131.
- PERUZZI, E. (1995), *La nave di Ermete. La cosmologia di Girolamo Fracastoro*, Olshki, Firenze.
- PINES, S. (1978), *La philosophie dans l'economie du genre humain selon Averroès: une reponse à Al-Farabi?*, in AA.VV., *Multiple Averroès*, Les Belles Lettres, Paris, pp. 188-207.
- RAHMAN, F. (1952), *Avicenna's Psychology. An English Translation of Kitab al-Najat, II, VI*, London University Press, London.
- RAHMAN, F. (1958), *Prophecy in Islam. Philosophy and Orthodoxy*, Liverpool-London.
- RATHER, J.J. (1967), *"Thomas Fienus" (1567-1631) dialectical investigation of the imagination as cause and cure of bodily disease*, "Bulletin of the History of Medicine", 4.

- REINA, M. (1986), *Un abbozzo di polemica sulla psicologia animale: Gregorio da Rimini contro Adamo Wodenham*, in C. WENIN ( a cura di), *L'homme et son univers au moyen âge*, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-neuve, vol. 2, pp. 598-609.
- RISPOLI, G. (1984), *L'artista sapiente. Per una storia della fantasia*, Liguori, Napoli.
- SAARINEN, R. (1994), *Weakness of Will in Medieval Thought. From Augustin to Buridan*, E.J. Brill, Leiden-New York-Köln.
- SABRIE', J.-B. (1913), *De l'humanisme au rationalisme. Pierre Charron (1541-1603). L'homme, l'oeuvre, l'influence*, Alcan, Paris.
- SANCIPRIANO, M. (1957), *Il pensiero pedagogico e morale di G. L. Vives*, Sansoni, Firenze.
- SANDBACH, F.H. (1971), *Phantasia Kataleptike*, in A.A. LONG (ed.), *Problems in Stoicism*, The Athlone Press, London 1971.
- SCHOFIELD, M. (1978), *Aristotle on the Imagination* in LLOYD-OWEN, *Aristotle on mind and the senses*, Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 99-140.
- SCHÖRNBERGER, R. (1994), *Relation als Vergleich. Die Relationstheorie des Johannes Buridan im Kontext seines Denkens und des Scholastik*, E.J. Brill, Leiden-New York - Köln.
- SCHMUGGE, L.(1966), *Johannes von Jandun (1285/89-1328)*, Pariser Historische Studien 5, Stuttgart.
- SCHNEIDER, A. (1903), *Die Psychologie Alberts des Grossen*, 1. Hälfte: "Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters", IV/5, Aschendorff, Münster.
- SCHOFIELD, M.(1978), *Aristotle on the Imagination*, in LLOYD-OWEN, *Aristotle on Mind and the Senses*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 99-140.
- SCHWEITZER, B. (1925), *Der bildende Künstler und der Begriff des Künstlerischen in der Antike. mimesis und fantasia*, "Neue Heidelberger Jahrbucher", pp. 28-132.
- SENOFONTE, C. (1997), *Il Cogito offuscato. Il cartesianesimo problematico di François Lamy*, La Città del Sole, Napoli.
- SEPPER, D. L. (1996), *Descartes' Imagination. Proportion, Images, and the Activity of Thinking*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- SOMAN, A. (1970), *Pierre Charron: a Revaluation*, "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance", XXXII/1, pp. 57-79.
- SORABJI, R. (1993), *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debates*, Duckworth, London.

- STENECK, N.H. (1974), *Albert the Great on the Classification and Localization of the Internal Senses*, in "Isis", 65, pp. 193-211.
- STOCK, M. (1958), *Sense Consciousness according to St. Thomas*, in "The Thomist", XXI, pp. 415-486.
- THORNDIKE, L. (1923-1958), *A History of Magic and Experimental Science*, Columbia University Press, New York, 8 voll.
- TROUILLARD, J. (1955), *La procession plotinienne*, P.U.F., Paris.
- TROUILLARD, J. (1957), *Réflexions sur l'ocema dans les "Éléments de Théologie" de Proclus*, "Revue des Etudes Grecques" LXX, pp. 102-107.
- VAN STEENBERGHEN, F. (1931-1942), *Siger de Brabant, d'après des oeuvres inédites*, Les Philosophes Belges, Louvain, due voll.
- VASOLI, C. (1968), *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. "Invenzione" e "metodo" nella cultura del XV e XVI secolo*, Feltrinelli, Milano.
- VASOLI C. (1974), *Profezia e ragione*, Morano, Napoli.
- VERBEKE, G. (1945), *L'évolution de la doctrine du pneuma, du stoïcisme à saint Augustin*, Presses Universitaires, Paris-Louvain.
- VÉDRINE, H. (1990), *Les grandes conceptions de l'imaginaire. De Platon à Sartre et Lacan*, Librairie Générale Française, Paris.
- WALKER, D.P. (1958a), *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, The Warburg Institute, London (reprint: Kraus, Nendeln - Liechtenstein, 1969).
- WALKER, D.P. (1958b), *The Astral Body in Renaissance Medicine*, "Journal of the Warburg Institute", XXI, pp. 119-133.
- WALKER, D.P. (1981), *Unclean Spirits. Possession and Exorcism in France and England in the late sixteenth and early seventeenth centuries*, London; tr. it., *Possessione ed esorcismo*, a cura di E. Basaglia, Einaudi, Torino 1984.
- WALKER, D.P. (1986), *Il concetto di spirito o anima in Henry More e Ralph Cudworth*, Bibliopolis, Napoli.
- WATSON, G. (1988), *Phantasia in Classical Thought*, Galway University Press, Galway.
- WOLFSON, H.A. (1972), *Studies in History of Religion and Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge Mass., due voll.
- WEBER, E.H. (1978), *Les apports positifs de la noétique d'Ibn Rushd à celle de Thomas d'Aquin*, in AA.VV. *Multiple Averroès*, Les Belles Lettres, Paris, pp. 211-249.
- ZAMBELLI, P. (1968), *Agrippa di Nettelsheim nei nuovi studi critici e nei manoscritti*, "Rinascimento", XIX, pp. 196-199.
- ZAMBELLI, P. (1991), *L'ambigua natura della magia*, Il Saggiatore, Milano.



- ZAMBELLI, P. (1995), *L'apprendista stregone. Astrologia, cabala e arte lulliana in Pico della Mirandola e seguaci*, Marsilio, Venezia.
- ZANIER, G.C. (1975), *Ricerche sulla diffusione e fortuna del "De incantationibus" di Pomponazzi*, La Nuova Italia, Firenze.