

Andrea Lamberti

L'immaginazione come potenza materiale: Muratori e Malebranche

Abstract: This essay analyses the sources of Lodovico Antonio Muratori's reflection on imagination, carried out between *Filosofia morale* (1735) and *Forza della fantasia* (1745). After having taken into consideration the works of Thomas Fienus and Prospero Lambertini on the background of Muratori's theory of fantasy, the relationship with Malebranche's thought is thus examined in detail. Muratori seems to be in some way attracted by Malebranche's theory of occasionalism, but what he mainly takes into account is the problem of the 'strength of imagination' as it is discussed in the second book of *De la recherche de la vérité* (1674–1675). In this regard, an important role is played by Malebranche's idea of 'contagious communication' of images and affections, which Muratori adopts for explaining what he calls the 'epidemic diseases of fantasy', that is, for instance, the belief in the satanic rites of the Sabbath, in the astrology, in the magic and in all sorts of superstitions.

Keywords: Aristotelianism, Cartesianism, Mechanistic physiology, Theory of imagination

Lodovico Antonio Muratori, nel 1745, dava alle stampe i trattati *Delle forze dell'intendimento umano o del pirronismo confutato* e *Della forza della fantasia umana*, entrambi pubblicati a Venezia per l'editore Pasquali. La stesura dei due testi fu quanto mai veloce e durò non più di qualche mese tra la fine del 1744 e l'inizio del 1745. L'intenzione iniziale era forse solo quella di scrivere una puntuale replica alle posizioni scettiche esposte dal vescovo di Avranches, Pierre-Daniel Huet, nel *Traité philosophique de l'esprit humain* (1723). Nel disegno originario, infatti, le *Forze dell'intendimento* dovevano comprendere ventisette capitoli, ma ne videro la stampa soltanto venticinque. La materia degli ultimi tre fu rifiuta in parte per creare il capitolo finale del primo trattato, in parte per dar vita a uno scritto di più ampio respiro sui poteri dell'immaginazione a completamento del discorso sulle categorie della conoscenza.¹

In realtà, nella *Forza della fantasia*, Muratori riprende considerazioni e osservazioni elaborate in diversi momenti della sua produzione, ma frutto di una meditazione iniziata fin dai primi anni del '700. Nell'ambito di questa riflessione,

1 I capitoli inediti delle *Forze dell'intendimento* sono stati pubblicati da S. Bertelli in *Erudizione e storia in Ludovico Antonio Muratori*, Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1960.

che rappresenta una delle parti tra le più interessanti della sua opera di riformatore e filosofo, il tema del potere dell'immaginazione, che attraverso la tradizione platonica filtrata da Avicenna aveva affascinato, in età rinascimentale e umanistica, autori come Marisilio Ficino e Pietro Pomponazzi, viene ora misurato sul terreno del razionalismo moderno. La sensibilità muratoriana traduce la gnosologia dualista, studiata sui testi cartesiani, in direzione pratica, a confronto con un nutrito catalogo di eccessi e di errori (sogni, manie, visioni), imputabili in vario modo alla facoltà della fantasia. Svincolata da qualsiasi rapporto con il magico e il meraviglioso la potenza immaginativa, analizzata come forza psicologica, diretta manifestazione delle attività del cerebro, affascina e interroga Muratori per la capacità di suggestionare, fino a indurre delle modificazioni organiche.

Obiettivo di questo contributo non è solo quello di presentare il modo in cui Muratori affronta nei suoi scritti il problema della fantasia e dei fenomeni ad essa riconducibili, ma anche mostrare l'intreccio di molteplici categorie e fonti tra le quali, in particolare, resta decisiva quella della *Recherche de la vérité* (1674–75) di Nicolas Malebranche, con la sua fortunata e densa analisi sull'immaginazione.

1 La fantasia che è il cervello stesso

Nella *Perfetta poesia* (1706) Muratori, abbandonando il canone culturale barocco, lega la poesia al vero e apre una riflessione sulla mente che si distacca dall'aristotelismo rinascimentale per accogliere gran parte dei presupposti della filosofia dei moderni. Già in questo testo, la concezione aristotelica che faceva dell'immaginazione una potenza inferiore dell'anima, capace di apprendere, di ricordare e di creare le immagini sensibili, è, per così dire, affiancata da quella cartesiana che riduceva queste stesse funzioni a meri processi neurofisiologici del corpo meccanico.²

La fantasia appare come facoltà ambivalente: da una parte posta in stretto rapporto con le verità scoperte dal lume naturale della ragione, dall'altra concepita come campo di manifestazione delle passioni, ma anche degli squilibri e delle manie che queste possono ingenerare. Nella poesia, il potere dell'immaginazione trova un freno nell'intelletto che opera come principio d'ordine al di fuori del quale l'anima si fa teatro di sogni, di ipocondrie e delle più diverse forme di follia.

2 L. A. Muratori, *Della perfetta poesia italiana spiegata e dimostrata con varie osservazioni*, Modena: Soliani, 1706, I, pp. 153. Sul problema della fantasia nella *Perfetta poesia* vedi M. Rak, *La fine dei grammatici: Teoria e critica della letteratura nella storia delle idee del tardo Seicento italiano*, Roma: Bulzoni, 1974, pp. 359–454.

Da questo punto di vista – spiega Muratori – la sola differenza tra le immagini dei poeti e quelle dei «pazzi», dei «frenetici» e degli «addormentati» consiste nel fatto che le prime sono dotate di armonia, laddove le altre sono prive della regola del giudizio.³ Lo stesso «estro o furor poetico» è da lui collegato alle agitazioni della fantasia e ai turbamenti dell'anima, prodotti dalla violenza delle passioni. Escluso il ricorso a cause spirituali o divine, la poesia, ricondotta alla sua radice affettiva e sentimentale, si presenta come il prodotto di una tecnica maturata dai poeti attraverso la disposizione a farsi commuovere dagli oggetti e dalle situazioni, così da tradurre in immagini gli affetti e le emozioni vissute.⁴

Nel corso degli anni, Muratori ritornerà sul tema dell'immaginazione secondo una prospettiva differente, nel quadro di una complessa analisi teorica delle modalità di conoscenza che, da una parte, si presenta come la giustificazione metodologica della sua attività di erudito e di storico, dall'altra si presta ad essere la base del piano di riforma culturale che andava elaborando già a partire dai primi anni del '700.

Già nelle *Riflessioni sopra il buon gusto*, di cui la prima parte apparve a Venezia nel 1708 e la seconda a Napoli nel 1715, Muratori aveva trattato il tema dell'immaginazione nell'ambito della polemica contro le «opinioni anticipate» e contro le varie forme di superstizione e di entusiasmo. Una fantasia eccitabile, «debole» e «sregolata», priva del freno del giudizio, spinge a inseguire «idoli vani e fanciulleschi» e diviene perciò la principale causa del fanatismo che deteriora o esaspera il sentimento religioso, con un inevitabile allontanamento dal patrimonio dottrinale della tradizione. Tra fanatici ed entusiasti sono da comprendere anche coloro che coltivano un timore ingiustificato per le cose invisibili, specie per il Demonio e per la magia nera; ma soprattutto vi sono i mistici, i visionari, i falsi profeti, così come tutti gli eresiarchi.⁵ L'esclusione delle arti magiche, dell'astrologia giudiziaria, dell'alchimia e delle mnemotecniche dal novero delle scienze utili si muove sulla linea di un crescente controllo rispetto ai fondamenti di credibilità delle esperienze religiose ritenute soprannaturali.

In questa prospettiva, Muratori promuove una revisione del culto e della dottrina cattolica che passa attraverso l'espunzione delle superstizioni, della magia, delle false credenze e di tutte le altre forme di pregiudizio sancite dall'ignoranza e dannose per lo sviluppo di un genuino sentimento religioso. Nel trattato *De ingeniorum moderatione in religionis negotio*, ideato nel 1705 e concluso intorno al 1709,

3 Ivi, XIII, p. 232.

4 Ivi, XVII, pp. 217-218 e 220.

5 L. Pritanio [= Muratori], *Delle riflessioni sopra il buon gusto nelle scienze e nell'arti*, Venezia: Pasquali, 1742, XI, pp. 251-263.

elaborato, di fatto, parallelamente alle *Riflessioni*, di cui assorbe tutta la problematica metodologica, l'intento di Muratori non è solo quello di rispondere ai duri attacchi contro le dottrine agostiniane avanzati da Jean Le Clerc nella sua *Appendix Augustiniana*, uscita nel 1703 sotto lo pseudonimo di Johannes Pheroponus. La polemica con le tesi arminiane di Le Clerc è l'occasione per difendere un'idea di cattolicesimo capace di mettere da parte la superstizione per porre al centro una fede che, lontana dai miraggi dell'immaginazione, riposi nel porto sicuro della ragione; tutto ciò senza rifiutare di confrontarsi con i risultati – talvolta per lui inquietanti – della filosofia moderna. Da qui la ferma opposizione alla pratica del voto di sangue in difesa della immacolata concezione della Vergine, secondo una posizione ripresa e argomentata soprattutto nell'opera epistolare *De superstitione vitanda*, pubblicata nel 1740 con il nome di Antonio Lampridio.

A partire dalla *Filosofia morale*, pubblicata nel 1735, la fantasia è ben distinta dalla ragione e concepita, così come aveva insegnato René Descartes nelle *Regulae ad directionem ingenii*, come «vera pars corporis». Muratori ritrova nel «*cerebro, o sia cervello*» la sede dell'anima, anche se respinge fin da subito l'ipotesi cartesiana della ghiandola pineale e dichiara inutile ogni tentativo di identificare l'esatta localizzazione delle varie operazioni conoscitive, dalla prima apprensione, al senso comune e alla memoria, come per esempio aveva fatto Tommaso Campanella sulla traccia di Thomas Willis.⁶

Il corpo acquisisce una nuova centralità nella sua funzione di macchina complessa, composta di filamenti nervosi che, per il movimento degli spiriti animali, recepiscono e trasmettono le diverse sensazioni alla membrana cerebrale, così come voleva la moderna fisiologia medica. L'anima, tutta rinchiusa nello spazio della mente razionale, è principio di coscienza razionale che ognuno può sentire naturalmente in sé e che opera sempre in vista di qualche fine. Separato dalla sostanza del corpo come «abitatore d'altra sfera», un tale principio è il solo a poter «distinguere con idee chiare il bene dal male, il vero dal falso, il bello dal brutto».⁷ L'immaginazione, interpretata come capacità rappresentativa e riproduttiva che salda in sé le funzioni della memoria e del senso comune, fa tutt'uno con il cervello, o meglio è «il cervello stesso in quanto esso è fornito e per così dire dipinto delle immagini».⁸ In questo senso, essa corrisponde all'insieme delle attività del cervello nel quale, oltre a tracciarsi le immagini sensibili degli oggetti esterni,

6 Muratori, *La filosofia morale esposta e proposta ai giovani*, Milano: nella Regio-Ducal Corte, 1736, pp. 20–22.

7 Ivi, p. 30.

8 Ivi, p. 68.

prendono corpo le parole come segni linguistici volti a comunicare il pensiero astratto e discorsivo.

La fantasia diviene dunque potenza materiale, fermamente esclusa dal novero delle potenze 'primarie', ridotte alle sole facoltà dell'intelletto e della volontà, proprie dello spirito umano.⁹ Pur essendo forza meccanica a servizio della mente spirituale, Muratori ricorda che la capacità immaginativa è tuttavia in grado «di muovere lei, e il corpo a lei unito a moltissime operazioni».¹⁰ E questo è il potere che più lo interessa, al di fuori dell'ambito della teoria gnoseologica e della polemica con Locke, per i suoi riflessi in campo religioso.

Dopo aver esposto a lungo il sistema della conoscenza umana, Muratori ammoniva che, di fronte ai casi di guarigioni eccezionali e in apparenza inspiegabili, «non si ha da correre tosto a gridare Miracolo Miracolo». La causa di tali guarigioni miracolose poteva essere la sola fantasia che, per la forte speranza suscitata dall'illusione di godere dell'aiuto divino, faceva affluire gli spiriti animali nella parte del corpo oppressa dal male, tanto da liberarla. In maniera analoga, una violenta apprensione, mossa da qualche pericolo imminente, era in grado di far guarire da una malattia altrimenti giudicata irrecuperabile. Gli stessi medici erano consapevoli di un tale potere al punto che, in alcune situazioni, preferivano somministrare farmaci non in vista di una qualche loro particolare efficacia, ma al solo fine di stimolare l'immaginazione del paziente come mezzo di cura.¹¹

È certo interessante che, su problemi come questi, Muratori rimandi a testi come il trattato *De viribus imaginationis* (1608) di Thomas Fienus e a quanto doveva dirne Prospero Lambertini, futuro papa Benedetto XIV, che proprio in quegli anni stava pubblicando la sua opera *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* (1734–1738).¹² Si tratta di due riferimenti importanti che aiutano a comprendere l'orizzonte entro il quale si colloca nei testi muratoriani la questione della forza della fantasia.

9 Ivi, p. 28.

10 Ivi, p. 68.

11 Muratori, *La filosofia morale*, p. 71.

12 I problemi legati alla forza dell'immaginazione saranno in particolare trattati nel quarto e ultimo volume, uscito nel 1738, tre anni dopo la *Filosofia morale* di Muratori.

2 Magia e superstizione tra Thomas Fienus e Prospero Lambertini

Thomas Fienus, o Fyens, professore di medicina all'Università di Lovanio, di cui, per un certo periodo, ricopre anche il ruolo di rettore, oltre che medico personale del grande elettore Massimiliano di Baviera, nel *De viribus imaginationis*, oppone una psicologia di stampo tomista al concetto neoplatonico di immaginazione, secondo un indirizzo chiaro fin dal richiamo evangelico posto in epigrafe all'opera: «Quis ex vobis sollicitus cogitando, potest addere ad staturam suam cubitum unum?» (Mt 6,27).

Nel corso della sua trattazione, Fienus prende posizione contro Avicenna e la tradizione che a lui si richiamava, da Avicembron e Al Gazali a Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi, che avevano sostenuto il grande potere dell'immaginazione di alterare realmente il proprio corpo nonché i corpi esterni. Per Avicenna, grazie alla *vis* immaginativa era possibile provocare e curare malattie, ammaliare le menti, eccitare fenomeni meteorologici come grandine, neve e vento, ma soprattutto agire sulla virtù degli astri per lanciare malefici sugli uomini fino a cagionare la loro morte. I prodigi, i miracoli, gli incantesimi, le pratiche malefiche, da questo punto di vista, erano considerati come processi naturali che dipendevano dall'immaginazione e dalla capacità di servirsi dell'influenza dei cieli per tramutare gli elementi della natura. Una tale potenza era propria solo di anime particolarmente nobili – profeti, santi, ma anche demoni – che, grazie ad essa, riuscivano a trascendere la materia del proprio corpo per dominare la natura delle cose tanto da modificarla e trasformarla.¹³

Uno degli obiettivi del trattato di Fienus è respingere un tale concetto di immaginazione per riaffermare, in accordo con le dottrine tomistiche, che le immagini, in quanto immateriali, non possono agire direttamente sul fisico, ma solo causare alcuni disturbi stimolando le emozioni e il movimento degli umori e degli spiriti interni. L'immaginazione, per Fienus, non può essere la causa effettiva di alcuna nuova realtà, dunque non produce e non cura *per se* nessuna malattia, ma può intervenire come loro causa occasionale, vale a dire *per accidens*, attraverso le passioni, il movimento del cuore, degli umori e degli spiriti nel corpo di colui che immagina. A ben vedere, secondo Fienus, l'immaginazione non produce e non fa guarire da alcun malanno, ma, al limite, fa emergere o amplifica una condizione di malattia o di guarigione già in atto a livello latente.¹⁴

13 P. Zambelli, *Lambigua natura della magia: Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, Venezia: Marsilio, 1996², pp. 53–75.

14 Th. Fienus, *De viribus imaginationis tractatus*, Gerardi Livii: Lovanii, 1608, q. 10, cc. 36–37, pp. 93–97. Sull'immaginazione in Fienus si veda L. J. Rather, 'Thomas

La reprimenda di Fienus è diretta soprattutto contro Pietro Pomponazzi che, nel *De Incantationibus*, scritto nel 1520 ma edito solo postumo, nel 1556, aveva ripreso il discorso sull'immaginazione secondo una prospettiva che richiamava le idee di Avicenna e di Marsilio Ficino, con tesi che arrivavano a mettere in questione la canonizzazione dei santi, l'adorazione delle reliquie, la divina ispirazione dei profeti, i miracoli della Bibbia e della cristianità, riportandone la causa al corso delle stelle e alla rotazione delle sfere. Per Pomponazzi, l'uomo è un microcosmo che racchiude in sé la natura degli enti superiori e inferiori.¹⁵ In questa condizione di medietà, è la forza immaginativa a permettergli di essere in connessione con la realtà. Alla stessa immaginazione devono senz'altro ascrivere tutti i fatti di natura eccezionale, compreso il potere di cura tradizionalmente attribuito alle reliquie sacre, tanto da far dire a Pomponazzi che gli stessi effetti prodigiosi di guarigione si potevano ottenere anche ostituendo i resti dei santi con quelli di un cane.¹⁶ Questa affermazione in particolare suscita lo sdegno di Fienus che puntualmente rimanda alle obiezioni mosse contro di essa da Bartolomeo da Pisa nel suo *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu*, composto tra il 1385 e il 1390.¹⁷

Nonostante la polemica antiplatonica nei confronti di Avicenna, Ficino e Pomponazzi, Fienus non esita a prendere le distanze dalle dottrine tomistiche rispetto alla questione dello sviluppo del feto, tema al quale è dedicata buona parte del suo trattato. Contro il principio stabilito dallo stesso Tommaso d'Aquino, secondo cui l'immaginazione può agire solo sul proprio corpo, eccitandone le emozioni, Fienus rileva che la facoltà immaginativa agisce ancora sul «potere conformativo» del feto e a tale azione devono attribuirsi i vari segni o «macchie» lasciate su di esso. E sempre attraverso il «potere conformativo» è possibile spiegare l'origine delle stigmati nelle persone affette da estasi religiosa, fenomeno che, per l'autore, resta in ogni caso di natura miracolosa.¹⁸

Muratori è lontano dalle forme scolastiche di Fienus, ma dalla sua opera ha certamente modo di apprendere, sulla base di un tomismo critico e ragionato,

Fienus: 'Dialectical Investigation of the Imagination As Cause and Cure of Bodily Disease', *Bulletin of the History of Medicine* 41/4 (1967), pp. 349–367, che in appendice riporta le *quaestiones* 9–11 del trattato *De viribus imaginationis* tradotte in inglese.

15 P. Pomponazzi, *Le incantazioni*, introduzione, traduzione e commento a cura di V. P. Compagni, Pisa: Edizioni della Normale, 2013, p. 115.

16 Ivi, pp. 187–193 e 266.

17 Fienus, *De viribus*, q. 4, p. 41; q. 11, pp. 98 e 101.

18 Ivi, q. 9, c. 34, pp. 89–90.

la polemica nei confronti della tradizione platonizzante che, a partire da Avicenna, aveva posto la capacità immaginativa alla base del mondo magico. Nella *Forza della fantasia*, a proposito delle stregonerie e di ogni sorta di incantesimi magici, ricorda che Fienus, insieme a Daniel Sennert, contro i teorizzatori dello strapotere dell'immaginazione, avevano dimostrato che una tale facoltà non era capace di alterare i corpi altrui e produrre in essi dei morbi, ma solo cagionarne e talvolta aiutare a guarirne con «l'irritar le passioni» nel corpo dell'immaginante. Difatti, «troppo infelice sarebbe il genere umano se fosse in mano altrui colla sola volontà e con sole occhiate l'avvelenar chi è sano». ¹⁹ Certo il presupposto di fondo è cambiato: l'immaginazione non è più una potenza cognitiva, immanente e immateriale come in Fienus, ²⁰ ma è potenza meccanica e materiale così come era stata già descritta nella *Filosofia morale*.

Interessante, in tal senso, è il modo in cui, a distanza di qualche anno dal testo muratoriano, Prospero Lambertini affronta la questione dell'immaginazione e delle sue forze nell'ultimo libro — uscito nel 1738 — dell'imponente opera *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*. Sullo sfondo il problema resta quello di definire le condizioni in base alle quali fatti ed eventi meravigliosi, altrimenti inspiegabili, siano da attribuirsi a cause soprannaturali oppure al potere naturale della fantasia umana, in vista di una riduzione del campo di manifestazione del divino. Il tema diventa tanto più essenziale se visto nel quadro generale del processo di canonizzazione dei santi, fatto oggetto specifico di analisi in un lavoro che, per ampiezza e completezza, segna un punto fermo nella storia degli studi religiosi sulla spinosa questione.

La trattazione ripropone il modello tradizionale offerto dalla scuola peripatetica e bene esemplificato nella stessa opera di Fienus. Dopo la definizione dell'immaginazione, segue l'analisi delle questioni che riguardano la sua capacità di produrre reali effetti sugli oggetti fisici, sia remoti che vicini, così come sul corpo del soggetto che immagina. All'interno di quest'ultima problematica, si ripropone il tema delle macchie fetali e della capacità della fantasia materna di alterare la natura del feto. Se rimane invariata la polemica contro Avicenna e i sostenitori del potere immaginativo di agire a distanza sui corpi, le basi di partenza sono tutte muratoriane, a testimonianza dello scambio d'idee e del comune orizzonte d'interessi che accomuna Muratori e Lambertini su questo terreno.

Lambertini definisce la fantasia con parole che sono un calco di quelle della *Filosofia morale*. Si tratta del «librum humani cerebri» o del «cerebri emporium»

19 Muratori, *Della forza della fantasia*, Venezia: Pasquali, 1745, p. 93.

20 Fienus, *De viribus*, q. 4, c. 20, p. 45; q. 9, c. 29, pp. 85.

nel quale si imprimono tanto le nozioni intellettuali, quanto le immagini degli oggetti sensibili, raccolte negli organi di senso e trasmesse per via dei nervi. È una facoltà del tutto passiva e inanimata che dipende dal movimento degli spiriti animali e dei sensi, in grado di influenzare e commuovere l'anima in vari modi, per tutto quel che è legato alla vita *authomatica* — vale a dire vegetativa e sensitiva — del corpo, ma sotto l'arbitrio dell'anima, invece, per quanto attiene a tutte le operazioni e le azioni volontarie.²¹

La comprensione medica e scientifica delle funzioni e degli effetti dell'immaginazione era volta a restringere il campo del magico e del soprannaturale. Da questo punto di vista, l'intento sia di Muratori che di Lambertini è quello di riaffermare con nuovi argomenti una posizione di prudente scetticismo, secondo una linea ben consolidata dalla Controriforma, tesa a ribadire l'importanza dell'accertamento razionale degli eventi miracolosi (o presunti tali), attraverso un rigoroso esame che certificasse la presenza della mediazione divina. I miracoli, le profezie, le esperienze mistiche devono necessariamente passare al vaglio della ragione, perché si possa stabilire se dipendano dalla forza dell'immaginazione oppure dalla potenza divina. Anche la demonologia viene assai limitata nel suo ambito di applicazione, benché non resti esclusa dal novero delle cause possibili di questi fenomeni, sull'onda lunga di un dibattito che, a partire da Johann Wier, aveva messo radicalmente in dubbio l'autenticità delle possessioni, la validità delle pratiche di esorcismo e la stessa fondatezza dei processi inquisitoriali.

In questo quadro, occorre ricordare che qualche anno dopo, nel *Congresso notturno delle Lammie* (1749), Girolamo Tartarotti archiviava la stregoneria come malattia dell'immaginazione, distinguendola dalla magia demoniaca, secondo un indirizzo in linea con le idee di Fienus, Muratori e Lambertini. Nell'ambito di una serrata polemica con le tesi sostenute da Martino Del Rio nel *Disquisitionum magicarum* (1599), Tartarotti analizza in modo sistematico il fenomeno della stregoneria e la separa in modo netto dal veneficio e da altri incantesimi diabolici. Mentre questi ultimi sono visti come l'effetto di un reale patto con il Demonio, nel caso delle streghe questo patto è considerato del tutto immaginario, prodotto dalla pura esperienza onirica e dall'autosuggestione femminile, stimolata dall'uso di particolari unguenti con proprietà allucinatorie. Intorno a

21 P. Lambertini, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, IV, I, Bononiae: Formis Longhi Excusoris Archiepiscopalis, 1738, XXXIII, § 9, pp. 463–464. Sul problema dell'immaginazione in Lambertini, vedi F. Vidal, "Prospero Lambertini's "On the Imagination and Its Powers"", in *Storia, medicina e diritto nei trattati di Prospero Lambertini-Benedetto XIV*, a cura di M. T. Fattori, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2013, pp. 297–318.

questa distinzione nasce la nota disputa con Gianrinaldo Carli e Scipione Maffei, entrambi propensi a eliminare qualsiasi retaggio del mondo magico, ridotto senza appello a frutto di impostura.²²

Tale dibattito, compreso nel quadro della progressiva marginalizzazione del *crimen sortilegii* in Europa,²³ rappresenta una delle punte d'avanguardia dell'illuminismo italiano che, sotto questo profilo, resta radicato nella rielaborazione del tema della *potestas* immaginativa operata da Muratori a partire dal confronto con le posizioni tomistiche di Fienus contro la concezione forte dell'*imaginatio* di Avicenna e di Pomponazzi.

3 Muratori e Malebranche

A differenza di Lambertini, Muratori sente in modo più forte l'esigenza di allontanarsi dalla tradizione peripatetica in tema di immaginazione. Per questo prende le distanze dall'opera di Fienus, biasimata perché ripiena di «vivande» troppo «seche e malcondite» per il «palato dei moderni», intenta «a cercar solamente, se la fantasia possa crear morbi nel corpo proprio, o altrui, e curarli; e se quella delle madri abbia forza sopra i feti: nel che si occupa la maggiore parte d'esso libro».²⁴ L'attenzione di Muratori è tutta rivolta alla nuova antropologia cartesiana e alla nuova definizione dei ruoli, dei poteri e dei limiti delle facoltà conoscitive, considerate ora dal punto di vista della fisiologia meccanicistica che vede l'immaginazione sempre più come lo spazio di manifestazione dei disordini psichici.

È la *Recherche de la vérité* di Nicolas Malebranche a mediare in modo più diretto l'accoglimento dell'epistemologia dualista, come testimonia l'uso della nozione di cause occasionali nella *Filosofia morale*. Qui, il corpo è definito da Muratori «principio *occasionale* delle umane morali operazioni»;²⁵ più in

22 Gianrinaldo Carli espresse le sue opinioni critiche in una lettera del 1745 'Intorno all'origine e falsità della dottrina dei maghi e delle streghe' che Tartarotti ricomprese in appendice allo stesso *Congresso delle lammie*. Scipione Maffei sviluppò le sue posizioni nell'*Arte magica deleguata* (1749), nell'*Arte magica distrutta* (1750) e, infine, nell'*Arte magica annichilita* (1754). Su questo dibattito si veda in particolare L. Parinetto, *I lumi e le streghe: Una polemica italiana intorno al 1750*, Paderno Dugnano: Colibri, 1998; F. Venturi, *Settecento riformatore: Da Muratori a Beccaria*, Torino: Einaudi, 1969, pp. 355–389.

23 M. R. Di Simone, 'La stregoneria nella cultura giuridica del Settecento italiano', in *Girolamo Tartarotti (1706–1761): Un intellettuale roveretano nella cultura europea del Settecento*, Rovereto, 12–13–14 ottobre 1995, Rovereto: Accademia Roveretana degli Agiati, 1997, pp. 235–253.

24 Muratori, 'Ai lettori', in *Forza della fantasia*, p. VII.

25 Muratori, *La filosofia morale*, p. 19.

particolare esso è «cagione occasionale all'anima di varie sensazioni e passioni» che danno origine a costumi lodevoli o biasimevoli.²⁶ In questa nuova prospettiva può essere riletta la tesi di Galeno, secondo la quale i costumi e i caratteri dell'animo derivano dai temperamenti del corpo, come recitava il titolo del trattato *quod animi mores temperamenta corporis sequantur*: la «diversità dei corpi» è l'«occasione della diversità dell'operar delle anime» che restano sostanze incorporee create da Dio «l'una all'altra in tutto simili».

Il divario che passa tra uomo e uomo è da attribuire «alla differente massa e struttura del suo *cervello*, o pure alla diversa attitudine dei suoi *spiriti animali*». Perciò, per comprendere i principi delle azioni e del diverso operare degli uomini, non si può fare altro che fissare lo sguardo su «questa nobilissima e mirabil parte del corpo umano», il cervello o immaginazione, per quanto l'anima conoscente e volitiva resti la «vera cagione» «motore dominante» di questa «ingegnosissima macchina».²⁷

È da tenere presente che Malebranche, nella *Recherche de la vérité*, contro le diverse ipotesi di Willis, di Jean Fernel e di Descartes, indica in una parte principale («partie principale»), che era inutile definire in maniera più precisa, la sede nella quale si esercitava la funzione dell'immaginazione.²⁸ Tutto il legame dell'anima con il corpo viene da lui risolto nella mutua corrispondenza naturale («correspondance naturelle et mutuelle») dei pensieri dell'anima e delle tracce del cervello, così come delle emozioni dell'anima e del movimento degli spiriti animali.²⁹ Sulla base di Descartes, Malebranche ribadisce che i sensi e l'immaginazione non differiscono che dal più al meno, ma soprattutto insiste sul fatto che sono l'estensione e la profondità delle tracce a far sentire all'anima gli oggetti come presenti.³⁰ La differenza fra sentire e immaginare sta nel fatto che nel primo caso i filamenti interiori sono mossi per il contatto con oggetti esterni, nel secondo per il corso interno degli spiriti animali, per cui l'anima giudica un

26 Ivi, p. 42.

27 Ivi, p. 63.

28 N. Malebranche, *Recherche de la vérité où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences*, tome I, éd. par G. Rodis-Lewis, Paris: Vrin, 1962, II, I, I, § I, pp. 192–193. Per una ricognizione dell'uso del termine di 'immaginazione' nelle opere di Malebranche cfr. A. Robinet, 'Imagination dans les œuvres complètes de Malebranche', in *Phantasia-imaginatio: V Colloquio internazionale*, Roma, 9–11 gennaio 1986, a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1988, pp. 273–283.

29 Ivi, V, § I, p. 215.

30 Ivi, I, § III, p. 194; III, I, § V, p. 326.

oggetto come assente. Nelle persone che hanno l'immaginazione «*fort échauffée*» può capitare che gli spiriti animali, spinti dagli interni turbamenti dell'anima, muovano le fibre interiori del cervello con tanta forza quanta quella che hanno le cose presenti, e per questo credono di sentire e di vedere davanti a sé quello che stanno soltanto immaginando.³¹ Questo il principio che spiega il potere dell'immaginazione sulla ragione, da cui inoltre dipende tanto l'ossessione degli uomini di studio maturata per gli autori antichi, assunti a fonti inappellabili di verità, quanto quella dei metafisici per le loro opinioni, scambiate per verità certe da porre a fondamento delle loro costruzioni sistematiche.³²

Ma alla attività immaginativa si deve soprattutto quel processo di «*communication contagieuse*» delle passioni e delle fantasie dal quale deriva la diffusione di tutte le superstizioni come quelle delle riunioni stregonesche e di ogni sorta di magico sortilegio. L'immaginazione forte è propria di coloro che, per costituzione di cervello, sono capaci di tracce così profonde da riempire l'anima e impedirle di fare attenzione a nessun'altra cosa al di fuori delle proprie rappresentazioni. Non si tratta di veri e propri folli, ma piuttosto di «*visionnaires d'imagination*» che, pur non arrivando a vedere davanti ai loro occhi quello che non esiste, tendono a immaginarsi le cose in modo diverso da come sono nella realtà, oppure se ne figurano alcune mai accadute, spacciandole per verità assodate. Tali persone, oltre a formarsi immagini molto potenti, sono in grado di comunicarle in modo così vivido da farle imprimere con forza e senza difficoltà nelle menti di scarso giudizio. La loro qualità principale resta l'enorme potere di persuasione che vantano soprattutto presso gli spiriti ordinari.³³

Alla forza contagiosa dell'immaginazione si devono tutti sogni delle presunte streghe e della licanthropia. Malebranche descrive con dovizia di particolari le situazioni e i luoghi in cui tali opinioni avevano modo di formarsi e di diffondersi. Immagina come, nell'atmosfera familiare della sua casa, un pastore, inebriato dai vapori del vino, riporti qualche racconto sulle riunioni sabbatiche con parole così vive da disturbare le deboli fantasie della moglie e dei figli, fino a farli sognare, nel corso della notte, di prendere parte a quei riti blasfemi. In realtà, osserva Malebranche, le vere streghe sono molto rare, poiché il regno di Satana è stato distrutto con la venuta di Gesù Cristo e il Demonio può esercitare la sua

31 Ivi, § I, pp. 191–192.

32 Ivi, II, VI, p. 302; VII, § I, pp. 304–305.

33 Ivi, III, I, §§ III–VI, pp. 323–330.

malizia soltanto in particolari occasioni.³⁴ Nella grande maggioranza dei casi si è perciò di fronte a persone illuse che ingannano se stesse e gli altri, incapaci di riconoscere che i loro convegni demoniaci sono il frutto allucinato di qualche visione notturna.³⁵

Su queste basi Muratori è portato a costruire il proprio discorso sulla fantasia. Se il ricorso alle cause occasionali è episodio limitato alla *Filosofia morale*, nella *Forza della fantasia*, numerosi sono i passaggi che richiamano da vicino le idee di Malebranche. Per esempio, i visionari e i folli sono descritti come coloro che cedono al potere delle «tracce o idee nella fantasia» lasciate dalle passioni dell'anima, potere dato dal fatto che «sì fatte passionate idee s'imprimono più forte, più profondamente, o con più estensione nel cerebro»; parole, queste, che lasciano pochi dubbi rispetto alla loro fonte. Più in generale, in linea con la *Recherche de la vérité* è l'accentuazione negativa – qui più marcata che altrove – dell'immaginazione che viene presentata come facoltà che svia dalla verità della ragione e in cui si materializza la concupiscenza delle passioni, nate dalle sensazioni di piacere e di dolore che accompagnano le idee.

Altra questione rilevante, che aiuta a ben definire il quadro complessivo dell'operazione muratoriana, è il tema della comunicazione contagiosa delle immagini e degli affetti che alimenta quelle che egli definisce le «malattie epidemiche di fantasia», come la credenza nei riti satanici del sabba, e contribuisce a diffondere gli 'idoli' dell'astrologia, della magia e di ogni altra superstizione. Da queste malattie non sanno guardarsi soprattutto le persone di temperamento melanconico e quelle dominate dalla paura: «se in un paese niun conosce streghe e niuno ne parla, potete dire che elle ne son bandite».³⁶ Allo stesso modo «la sperienza fa vedere che dove esorcista non è conosciuto, ivi né pur si conoscono spiritati».³⁷

L'eco delle pagine della *Recherche* risuona ancora nella polemica contro le ossessioni e le aspirazioni di pedanti, dogmatici e inventori di sistemi filosofici che, abbandonata la scorta dell'esperienza, arrivano a difendere le chimere della loro fantasia contro le più conclamate evidenze. Muratori non esita a paragonare l'ostinazione di coloro che sono pronti a difendere a ogni costo opinioni preconcepite all'attaccamento di pazzi, maniaci e frenetici alle proprie illusioni. Pur non potendosi dire folli, le loro menti si rivelano oppresse da un fantasma «vestito del

34 cfr. N. Minerva, *Il diavolo: Eclissi e metamorfosi nel secolo dei Lumi, da Asmodeo a Belzebù*, con una prefazione di M. Milner, Ravenna: Longo, 1990.

35 Sulla fortuna di questo argomento nel quadro del dibattito demonologico all'epoca dei Lumi, Ivi, III, VI, § I, pp. 370–376.

36 Muratori, *Forza della fantasia*, p. 89.

37 Ivi, p. 91.

carattere della certezza», quasi fosse piantato nel loro cervello senza possibilità di scalarlo.³⁸ Si tratta di persone prive «di quella flessibilità di giudizio, di cui tutti abbiamo bisogno per pesare senza parzialità e con esatte bilance le ragioni delle cose». E così ogni sistema o ipotesi, abbandonato il porto sicuro dell'esperienza, non è altro che «una immaginazione, in cui ha parte ora più ora meno anche la fantasia», non diversamente dai poemi di Ariosto o di qualche altro romanziere o poeta.³⁹

Sempre nel solco di Malebranche possono essere lette le pagine dedicate alle macchie del feto attribuite alla fantasia materna. Pur lasciando la questione sospesa, Muratori non sembra così lontano dalle posizioni della lunga schiera di autori che avevano ascritto le cosiddette voglie materne e altre modificazioni del feto al potere dell'immaginazione della madre. Tra questi ritorna anche il nome di Fienus, che alla questione aveva dedicato buona parte del suo *De viribus imaginationis*, trattandola alla maniera peripatetica, come abbiamo visto in precedenza.

Muratori, tuttavia, è più interessato alla discussione delle posizioni malebranchiane, in seguito alle critiche mosse loro da James Blondel. Quest'ultimo, nella dissertazione *The Power of the Mother's Imagination Over the Foetus Examin'd*, pubblicata nel 1729,⁴⁰ si era sforzato di mostrare in particolare la debolezza degli esempi portati a sostegno delle sue tesi da Malebranche, facendo presente che non era sempre possibile derivare da qualche disturbo dell'immaginazione della madre le macchie o deformità che si riscontrano in alcuni bambini. Se Blondel aveva negato qualsiasi comunicazione del sangue della madre con quello del feto, per Muratori, invece, questa restava un fatto certo sulla base dell'osservazione della presenza di vene e arterie sul cordone ombelicale. Da qui se ne poteva dedurre il potere della fantasia materna, attraverso il passaggio degli spiriti animali, di lasciare i segni delle apprensioni o dei desideri sui piccoli corpi in via di formazione nel grembo, secondo un processo analogo a quello delle altre modificazioni provocate dall'immaginazione sul proprio corpo. Né la rarità dei

38 Ivi, pp. 68–69.

39 Ivi, p. 135.

40 James Blondel, *The Power of the Mother's Imagination Over the Foetus Examin'd*, London: Brotherton, 1729. Tradotto in francese nel 1737 con il titolo di *Dissertation physique sur la force de l'imagination des femmes*, il testo è conosciuto da Muratori soprattutto attraverso la recensione critica di Giovanni Lami sul *Giornale de' letterati* (I parte, II tomo, Firenze: Nuova Stamperia di Giovanni Paolo Giovannelli all'Insegna della Palma, 1743, pp. 207–236). Sul dibattito italiano intorno al tema dell'immaginazione materna vedi L. Mangani, 'Il potere dell'immaginazione materna nel Settecento italiano', *Rivista di filosofia* 86/3 (1995), pp. 477–491.

casi, come pretendeva Blondel, poteva smentire in via definitiva la possibilità di un tale contatto, infatti un solo esempio capace di provare il rapporto tra fantasia materna e feto «basterebbe a darla vinta ai chiamati immaginazionisti; perché ciò che succede una volta, può succedere altre volte e in altre persone».⁴¹

E tra gli «immaginazionisti», con Malebranche, si potrebbe a buon diritto ricomprendere lo stesso Muratori, non tanto per la posizione in qualche modo velata assunta in questa polemica ormai vetusta sulle macchie fetali, quanto, in senso lato, per l'interesse mostrato nei confronti dell'immaginazione come potenza materiale, analizzata e compresa in una prospettiva ampia e stimolante, in equilibrio tra dottrine tradizionali e pensiero scientifico moderno, senza perdere del tutto il contatto con il retroterra rinascimentale della questione, così come traspare dall'intreccio erudito di fonti messe in campo nel testo della *Forza della fantasia*.

41 Muratori, *Forza della fantasia*, p. 105.

