

# I sensi di Adamo

## Appunti estetico-teosofici sulla corporeità spirituale

Tonino Griffero

### 1. Il «fantasma» del corpo spirituale.

Uno dei «fantasmi» che s'aggirano per l'Europa (e non solo) è quello del corpo spirituale. Nella terza versione (1815) delle sue incompiute *Età del mondo*, Schelling, alludendo al destino di riconciliazione di mondo materiale e mondo ideale, scrive per esempio: «questo è lo scopo finale, che ogni cosa diventi figura e si presenti in una forma corporea visibile; la corporeità, secondo l'espressione usata dagli antichi, è la meta finale delle vie di Dio, che vuole a sua volta rivelarsi anche nello spazio, in un luogo e nel tempo» (Schelling 1856-61, VIII: 325). Questa finale exteriorizzazione dell'interiore, che in qualche modo rappresenta il dover-essere della condizione creaturale, sconfessa agli occhi di Schelling la spettralità spiritualistica che costituirebbe il peccato mortale della linea Platone-Descartes-Fichte, e incarna nel contempo una linea eversiva rispetto alla materiofobia insinuatasi nel mondo contemporaneo anzitutto sotto la forma filosofico-teologica dell'identificazione gnostica di male e corporeità, ma anche sotto la forma scientifica della deontologizzazione dei protocolli verificabili.

I nemici che Schelling ha in mente sono però tutt'altro che dei fantasmi. Si tratta dell'orientamento che trova il suo massimo sviluppo nell'espulsione cartesiana della possibilità stessa di un corpo perfetto (come tale indivisibile), e nell'ancor più rilevante fissazione del dualismo *res cogitans/res extensa*, cui si deve il fatale esilio in ambito esoterico del versante opposto, ossia di una teologia e filosofia che si sentivano legittimate a speculare sul tipo di corporeità suggerito dalla celebre pagina paolina dedicata al tema della resurrezione escatologica (*1 Cor.* 15, 35-49), e in certo qual senso a cercarne l'*anticipatio* nel mondo. In opposizione a certe idee diffuse tra i Corinti, che negavano la resurrezione oppure la ritenevano già avvenuta, Paolo chiarisce in che misura la dottrina cristiana della resurrezione come miracolo, ossia come replica del passaggio genesiaco dal non-essere all'essere, debba subentrare alla prospettiva ben più antica dell'immortalità dell'anima come evento naturale: tale resurrezione sarà somatica (contro lo spiritualismo gnostico) ed escatologica (contro la presunta sufficienza dell'attuale carisma spirituale), e soprattutto riguarderà un corpo non psichico ma spirituale, cioè non la carne (*sarx*), vale a dire il carattere effimero del corpo umano che ha il suo prototipo in Adamo, ma il *soma*, ossia l'intera figura dell'uomo prototipicamente rappresentata da Cristo (soprattutto Altermath 1977: 1-51).

Ora, se Paolo attribuisce solo a Cristo il possesso di un corpo spirituale anteriormente alla parusia, ed esclude rigorosamente una concezione della resurrezione come mero ripristino della condizione adamica, varie tendenze mistiche e teosofiche hanno invece cercato di attivare al presente il dispositivo della «corporeità spirituale», riconducendovi le molte forme di imponderabilità e corporeità sottile attestabili nel normale mondo d'esperienza, convinti di poter risolvere in tal modo l'annosa questione del commercio tra anima e corpo (cfr. Specht 1966; Fabian 1974): si va, in questo contesto, dalle dottrine teosofiche (ancora vive nel cosiddetto lato «notturno» del Romanticismo) della morte come essenziazione ed eterizzazione, alla spiegazione preformista della

resurrezione attraverso una sorta di «piccola macchina eterica» ospitata nel corpo; ma si dovrebbero menzionare, senza pretese di esaustività, anche la traduzione rinascimentale della *quinta essentia* in termini psichico-alchemici, come pure la persistente distinzione mistica tra corpo apparente e corpo sottile, la ripresa della dottrina cabbalistica dell'archetipico *Adàm qadmòn* nonché l'inesausta ricerca scientifica di essenze material-spirituali (i «gas» ad esempio) quali fondamenti dell'architettura cosmica. La linea che ci pare più rilevante in questo senso, e che quindi orienta questi materiali, è quella medico-teosofica che conduce da Paracelso<sup>1</sup> e Böhme, attraverso la mediazione del pietismo a sfondo alchemico-cabbalistico di Friedrich Christoph Oetinger (altrove studiato più in dettaglio: cfr. Griffero 1995; 1996; 1997), fino ad autori come Schelling e Baader, che qui resteranno però sullo sfondo. Alludendo alla processualità cosmica nei termini di un'incessante iterazione del processo alchemico di spiritualizzazione della materia e materializzazione dello spirituale, e fornendo così tra l'altro l'anticipazione metafisicamente più rilevante della nozione postkantiana di simbolo come unità di essere e significato (cfr. *infra* 6. 4), questa linea si può dire che integri appunto mediante il richiamo al corpo spirituale la troppo astratta «giustificazione per fede». Sono così felicemente respinte le tentazioni gnostiche e docetiste di parte della mistica riformata, che dal corpo apparente di Cristo concludeva facilmente al disprezzo della materia (Schoeps 1951).

Originale proprio per la sua «inattualità», per il suo opporsi alla scissione iperrazionalistica di spirito e corporeità e alla conseguente quasi automatica identificazione di perfezione e pura spiritualità, l'ontologia (intimamente cristiana) della corporeità che qui si profila, e che trova nella «corporeità spirituale» appunto un sorta di ideale regolativo<sup>2</sup>, ci pare offra una prospettiva suggestiva per valutare non solo alcuni minoritari e più o meno esoterici tentativi postcartesiani di pensare l'unità di corpo e spirito, ma il più generale anti-platonismo che sotteraneamente anima le correnti estetiche dell'età goethiana più attente a una riflessione in cui l'estetica torni ad essere *anzitutto* dottrina della sensibilità, e non prescinda più dalle sue radici nella filosofia della natura, ossia da un'indagine del modo altamente enigmatico in cui, per esprimerci in termini del tutto generali, il corpo si fa indispensabile veicolo del significato. Dei molteplici orizzonti filosofici che, a nostro parere, una ricerca sulla «corporeità spirituale» permetterebbe proficuamente di sondare, quelli che abbiamo scelto di indagare nel presente contesto – nell'ordine: corpo e sapere adamici, immaginazione transitiva, lingua naturale e *signatura rerum*, sensi spirituali e senso comune – non sono che un campione di valore programmatico, la cui massima rilevanza deriva tuttavia, oltre che dall'irripetibile interdipendenza tra escatologia cristiana e *instauratio* scientifica che ne costituisce lo sfondo, dall'alludere a quell'immediatezza cui si richiamerà anche l'estetica successiva, unilateralmente ridefinitasi come filosofia dell'arte.

## 2. Sapiencia adamica

E' probabile che la riflessione mitico-religiosa sulla natura del primo uomo, sull'originaria condizione genesiaca, abbia svolto una funzione archetipica non solo, com'è naturale, per la teologia ma anche per l'estetica. Ciò indipendentemente dal fatto che, quanto al suo contenuto, essa si possa considerare più un'eziologia retrospettiva, indotta dalla dinamica immanente alla storia della salvezza – ove l'escatologia

---

<sup>1</sup> Per il quale il corpo terreno, sia adamico o elementale sia acquisito-astrale, alla fine dei tempi si trasforma alchemicamente nel corpo spirituale eterno (Kämmerer 1971: 10-40).

<sup>2</sup> Per un primissimo approccio cfr. Mead 1919 (cui interessa principalmente l'orizzonte neoplatonico), e soprattutto Hamberger 1869 e i numerosi lavori di Benz che avremo occasione di citare nel prosieguo. Inutilizzabile per contro, nel suo eclettismo non scientifico, Tansley 1977.

condiziona, ed è nel contempo condizionata dalla protologia –, più una funzione della critica della cultura di volta in volta vigente, che non un (più o meno attestabile e credibile) retaggio dei primordi dell'uomo. E' indubbio, infatti, che nell'orbita del cristianesimo ogni ipotesi scientifico-filosofica appena verosimile sull'eccezionale condizione originaria adamica (nel contesto giudaico-cristiano: prelapsaria) finisce per generare problemi teologici tutt'altro che irrilevanti, apparendo in qualche modo anche provocatoria rispetto al sistema assiologico volta a volta vigente. Non potendo evitare la domanda trascendentale sulla colpa adamica, essa finisce infatti per proiettare un sospetto d'imperfezione tanto sulla creazione<sup>3</sup>, quanto sulla divinità di Cristo, venuto appunto come «nuovo Adamo» a ripristinare quanto il primo aveva perduto (*Rm.* 5, 9-21; *2Cor.* 5, 15-21; *1Cor.* 15, 45; *Ef.* 1, 4-12 e 4, 22-24; *Col.* 1, 12-22 e 3, 9-10) – un principio icasticamente confermato dalla tradizione orientale, attestabile per la prima volta in Origene<sup>4</sup>, secondo cui Adamo, in quanto «figura» di Cristo per contrarietà<sup>5</sup>, sarebbe sepolto proprio là (Calvario) dove Cristo verserà il suo sangue per redimerlo. Ma si pensi, per fare un esempio di tutt'altro genere, allo scandalo suscitato dalla tesi biologica di Hartsoeker e Vallisneri secondo cui i «vermicelli», ossia i parassiti intestinali, non entrano nel corpo dall'esterno, ma Dio li avrebbe creati direttamente nei corpi di Adamo ed Eva, i quali poi li trasmisero ai loro discendenti. Ma quale perfezione avrebbero allora posseduto dei progenitori afflitti fin dal principio da questi vermicelli? E in che modo essi si sono prodotti in Eva, formata successivamente da una costola di Adamo?<sup>6</sup> O bisogna forse pensare che questi vermicelli, dapprima pacificamente impegnati a eliminare il cibo indesiderato, si siano resi ribelli e parassitari solo con la caduta? E, di nuovo, la perfezione originaria non dovrebbe escludere anche questa una collaborazione digestiva? (Farley 1972).

Questa profonda influenza esercitata dalle diverse concezioni di Adamo sulla storia delle idee occidentali<sup>7</sup> è del resto altrettanto, se non più facilmente, attestabile nel suo versante positivo, per il quale cioè il primo uomo avrebbe incarnato l'archetipo, più o meno ripristinabile, tanto del sapere quanto del sentire umano. E' di questo secondo aspetto, di Adamo cioè come implicita (quanto pelagiana, non importa) utopia estetica retrospettiva, che intendiamo fornire qui una parzialissima analisi, esaminando cioè quale sia, per così dire, il corrispettivo estetico di tradizionali attributi agostiniani quali il *posse non peccari* e il *posse non mori*. Si tratta di mostrare, in altri termini, come, nell'immaginare un «altro» tipo di corporeità, ogni dottrina del perfetto stato originario implichi necessariamente, attraverso l'immagine «mitologica» di un'età dell'oro, un'«altra» (più o meno definita) estetica

A parte poche eccezioni (Teofilo di Antiochia, Ireneo, Clemente Alessandrino), la tradizione ha sempre attribuito ad Adamo, innanzitutto, una natura adulta dal punto di

<sup>3</sup> Adamo sarebbe cioè una «prova» tanto dell'essenza divina quanto della natura del genere umano (*Summa theologiae*, I, 94, 3).

<sup>4</sup> «Venit ad me traditio quaedam talis, quod corpus Adae primi hominis ibi sepultum est ubi crucifixus est Christus» (*Series veteris interpretationis commentariorum in Matthaëum*, 126). Per le narrazioni apocriefe della vita dei progenitori cacciati dal paradiso, cfr. Dillmann 1853.

<sup>5</sup> Cfr. Agostino (*De nuptiis et concupiscentia*, II, 27): «Adae qui est forma futuri: Cujus futuri, nisi Christi? Et qualis forma, nisi a contrario?», con palese riferimento a *1Cor.* 15, 45.

<sup>6</sup> Alle due obiezioni, mosse a Vallisneri da padre Borromeo, il naturalista patavino risponde anzitutto riconducendo i vermi stessi ai piani divini (Vallisneri 1733 I: 313): «si pose dipoi l'Altissimo a impastare di fango l'uomo, e come in quel fango si erano già impantanati i vermi poco avanti creati, entrarono nella fabbrica quegli stessi ch'egli voleva servissero all'uomo, e d'utile nello stato d'innocenza, e di sozzura e di gastigo alla superbia sua nello stato di colpa». Quanto alla seconda obiezione, è ben possibile che i vermi si siano casualmente comunicati anche alla costola: «non sarebbe forse gran peccato nell'ordine naturale il pensare, che staccando Iddio una di quelle coste [...] s'imbattesse allora in quel sito (vagante ancora, ed incerto forse nel suo vero covile) un verme per sorta di que' che annidano in noi, che venisse poi impastato nella mirabil costa con quel di più che v'aggiunse Iddio nella creazione della Donna». Cfr. Omodeo 1984: 26-27.

<sup>7</sup> Ormai classici i seguenti lavori: Zöckler 1879; Wendt 1882; Kors 1922; Slomkowski 1928; Jervell 1960; Brandenburger 1962.

vista sia fisico<sup>8</sup> sia spirituale, considerando lo sviluppo, evidentemente, una proprietà difettiva limitata alla generazione naturale. Ora, questa maturità sembra immediatamente implicare, tanto più quando si insiste sulla iniziale partecipazione di Adamo (mediante il soffio vitale di *Gen. 2, 7*) alla grazia santificante<sup>9</sup>, attestata dal principio (*Gen. 1, 26*) dell'uomo come *imago dei*<sup>10</sup>, anche il possesso di un volere, un sentire e un sapere perfetti, e comunque superiori, perché immuni dalla concupiscenza, alle corrispondenti attività dell'uomo postadamico. Ma se si scende nei particolari, circoscrivendo ovviamente la disamina alla sfera logico-estetica, la sovranaturale sapienza adamica non risulterà esente da contraddizioni: infatti, non è poi così universale da abbracciare anche nozioni superflue (Bonaventura, *In secundum librum sententiarum*, dist. 23, a. 2, q. 2) ed estranee alle necessità del suo stato (Tommaso, *Summa theologica*, I, 95, 3); né la sua connaturata estraneità alla possibilità stessa dell'errore positivo (Agostino, *De libero arbitrio*, III, 18, n. 52; Tommaso, *Summa theologica*, I, 94, 4; Cirillo di Alessandria, *In Ioannis evangelium*, I, 9) sembra escluderne del tutto la perfettibilità (Suarez, *De opere sex dierum*, III, 10; Ireneo, *Contra haereses* IV, 38), donde il diffuso *escamotage* di attribuire alla conoscenza adamica, più semplicemente, uno statuto intermedio tra la conoscenza «status miseriae» e quella «status gloriae» (Alessandro di Hales, *Summa theologica*, Prima pars secundi libri, 517). E poi: è davvero sensoriale la conoscenza sperimentale che Adamo ha di Dio, oppure, interpretando in termini estatici il *sopor* adamico (*Gen. 2, 21*), si può dire che Dio gli abbia parlato solo interiormente (!), come vuole una tesi, prospettata sia da Agostino<sup>11</sup> sia da Tommaso (*Quaestio disputata de veritate*, XVIII, 3c)? Gli si sarebbe mostrato cioè esclusivamente in una contemplazione che non ha nulla del vedere comune, o che quanto meno, pur non coincidendo con la visione diretta dell'essenza, è più chiara della nostra<sup>12</sup>? Ma anche questa conoscenza interiore adamica di Dio (*inspiratio*), pur prescindendo da ogni exteriorità sensoriale<sup>13</sup> – del resto a sua volta qualitativamente assai differenziata a seconda che Adamo sia stato creato, ad esempio, all'età di trenta o sessanta anni – si derubrica così del tutto dall'estetica, o non allude piuttosto soltanto a un'estetica superiore, implicita nella tesi di una simultaneità fisica tra l'atto creatore e l'infusione della grazia santificante? E' quanto cercheremo appunto di chiarire.

«Gli donò il discernimento, la lingua e gli occhi, gli orecchi e il cuore per contemplare» (*Sir. 17, 5*), nonché il palato per gustare (*Gen. 2, 15-17*). Di contro a una differente tradizione interpretativa, che identifica l'integrità di Adamo ed Eva con la loro perfetta ἰπερεια (Giovanni Damasceno, *Expositio Fidei orthodoxae*, II, 11 ss.; Agostino, *De civitate Dei*, XIV, 10; XIV, 17-18), o quanto meno con la compiuta e preternaturale subordinazione degli appetiti inferiori alla ragione (Tommaso, *Summa theologica*, I, 95, 2), la lettera del testo biblico sembra ribadire che Adamo è fin da principio un soggetto «estetico», e che non si dovrebbe quindi in alcun modo spiegare la vergogna di Adamo ed Eva per la loro nudità (*Gen. 3, 7*) con l'acquisto repentino della

<sup>8</sup> Cfr. Agostino (*De peccatorum meritis et remissione*, I, 37): «Non enim hic agitur de Adam [...] quia non parvulus factus est, sed perfecta mole membrorum».

<sup>9</sup> Prescindiamo qui ovviamente dalla sua controversa distinzione dalla giustizia originaria, e dalla non meno ardua discussione circa il momento in cui essa sarebbe stata data ad Adamo.

<sup>10</sup> Fin da Ireneo: il peccato annienta l'uomo come *similitudo*, ὁμοῦς ἰς, ma non come *imago*, εἰκὼν; donde una originale valorizzazione della corporeità (Joppich 1965).

<sup>11</sup> *De Genesi ad litteram libri XII*, VIII, 18: «intus in mente secundum intellectum [...] sine ullis corporalibus sonis vel corporalium similitudinibus rerum».

<sup>12</sup> Cfr. Bonaventura (*In primum liber sententiarum*, dist. 3, a. unicus, q. 3): «tanquam per speculum clarum», di contro alla visione, «tanquam per speculum et aenigma» e «propter obnubilationem intellectus et pejorationem rerum», successiva alla caduta.

<sup>13</sup> Così Ugo di San Vittore (*De sacramentis Christianae fidei*, I, pars 6, 14): «cognovit ergo homo creatorem suum, non ea cognitione quae foris ex auditu solo percipitur, sed ea quae potius intus per inspirationem ministratur».

vista. Ma la tendenza a identificare perfezione e cecità doveva comunque essere piuttosto diffusa, se Agostino sente il dovere di respingerla esplicitamente<sup>14</sup>, pur risultando tale equazione in palese contrasto con quanto si dice della perfetta nominazione adamica degli animali (*Gen.* 2, 19-20), che Adamo non poteva non vedere. Dunque il protogenitore vede con gli occhi, sente con gli orecchi, ecc., pur avendo un rivestimento incorruttibile (Giovanni Damasceno, *Homiliae, In ficum arefactam*, 3). Perfino se si insistesse sulla seconda parte del succitato passo «estetico» (*Sir.* 17, 6), e cioè sull'immediata integrazione dell'estetica con la logica, se non con l'intuizione essenziale – «lo rivestì di senno e d'intelligenza mostrandogli pure il bene e il male» –, non apparirebbe peregrina una considerazione estetica di Adamo, in quanto la scienza infusa di cui è gratificato, per quanto superiore alla nostra normale dotazione (Tommaso, *Summa theologica*, I, 94, 3; *Quaestio disputata de veritate*, XVIII), non esaurisce affatto i segreti del cuore, né la contingenza delle cose future o di quelle inessenziali (!), non esclude cioè – ci pare di poter dire – la conoscenza «sperimentale», tanto logica quanto estetica.

Ancor meno estranee all'orizzonte estetico sono le riflessioni sull'*Urmensch* della tradizione rabbinica. Mutuando, o meglio contrastando probabilmente un più antico mito gnostico dell'uomo originario come figura cosmologica, ossia come macroantropo o anima primordiale da cui si sarebbe originato il mondo intero<sup>15</sup>, Adamo è infatti qui soprattutto una figura corporea, la cui materia proverrebbe da varie regioni (Palestina, Babilonia, ecc.) e sarebbe dotata di assoluta bellezza, non da ultimo in ragione della sua natura androgina e tanto gigantesca da coprire orizzontalmente l'estensione del mondo intero e congiungere verticalmente la terra alla volta celeste. Ma, soprattutto, l'uomo originario supererebbe in sapienza perfino gli angeli (*Bereshit Rabba* 17, 4), perché conosce non solo il nome degli animali, ma anche il proprio nome e quelli di Dio (in sintesi Schäfer 1986: 70-71), risultando così, secondo lo sviluppo che ne verrà dato dalla kabbalah luriana, la forma più alta in cui Dio possa manifestarsi dopo lo *zimzum*. Da occhi, bocca, naso e orecchi di questo macroantropo (*Adàm qadmòn*) s'irradiano infatti quelle luci sefirotiche (mondo dell'emanazione o *'atzilùth*), la cui potenza causa la «rottura dei vasi» (*sheviràth ha-kelim*), ossia la catastrofe originaria da cui proviene il male, e conseguentemente l'attesa della restituzione-riparazione di tutte le cose (*tiqqùn*), cui farà seguito, sempre per un'irradiazione luminosa proveniente da *Adàm qadmòn*, un nuovo mondo sefirotico, il mondo dei *partzufim* (luci divine), a sua volta articolato in tre mondi (mondo della creazione o *beri'à*, delle forme o *yetzirà*, dell'archetipo spirituale del mondo materiale o *'asiyà*). L'Adamo biblico o primo uomo (*Adàm ha-Rishòn*) appartiene al quarto e ultimo mondo, distinguendosi dunque dall'*Adàm qadmòn* quale termine assolutamente spirituale dello sviluppo intradivino, del quale peraltro ripete la catastrofe originaria, assumendo col peccato la sua costituzione material-spirituale (quinto mondo), e richiedendo quindi un *tiqqùn* esteso dalla dimensione intradivina a quella materiale della storia (dove la funzione insostituibile di Israele). Ora, a parte i dettagli, niente ci pare che suggerisca qui una condizione extraestetica dell'uomo originario; anzi, tutto ciò conferma l'ipotesi secondo cui furono soprattutto i cabbalisti, sviluppando specularmente l'immagine dell'*Adàm qadmòn* allo scopo di tradurre in termini finalmente effabili per l'immaginazione la loro astratta divinità (*En-sof*), a giustificare, insieme ai molti altri antropomorfismi biblici (Scholem 1982: 257-298), una disamina estetica della Scrittura.

Altrettanto nota, e per noi qui più rilevante, è però l'influenza esercitata da questo *topos* cabbalistico, in gran parte attraverso la mediazione del böhmismo e dei cosiddetti

<sup>14</sup> *De civitate Dei*, XIV, 17: «neque enim caeci creati erant, ut imperitum vulgus opinatur».

<sup>15</sup> Si vedano almeno Wünsche 1904; Kraeling 1927; Quispel 1953; Rudolph 1957; Drower 1960; Schenke 1962; Oswald 1970.

Padri Svevi (Bengel e Oetinger), sulla filosofia dell'idealismo e del romanticismo. Ora, se Hegel si limiterà a storicizzarlo (1927ss. XV: 296; XVI: 244-245; XIX: 24, 28, 136, 244-245), il tema verrà invece rivalorizzato speculativamente, ossia nella sua autentica funzione soteriologica<sup>16</sup>, da autori come Saint-Martin, Schelling (1856-61 I: 325; VI: 40, 42, 61-63; VII: 357-358, 411, 461-462; IX: 227; XI: 205, 224-225, 230; XIII: 385) e Baader (Werke XII: 402). Una rivalorizzazione che non è affatto immemore neppure del significato di Adamo nell'alchimia, ove indica il *mercurius* o il «re», ma anche la sostanza arcana usata dagli adepti nell'*opus* e costituita al medesimo titolo dalla materia e dallo spirito, quanto a dire l'essere perfetto, ossia il «grande uomo» (Ruland) invisibile e interiore quale archetipo dell'uomo concreto (Strubel 1986). Ma il nostro intento è molto più circoscritto di quanto confusamente prospettato in questa sorta di premessa. Ci limiteremo cioè a inferire, sulla base di *alcune* riflessioni moderne (mistico-cabbalistiche) intorno alla perfetta corporeità adamica, i tratti costitutivi di una (eventuale) estetica del primo giorno. Senza pretendere di indagare fin nei dettagli il corrispettivo estetico delle questioni storicamente dibattute – è evidente, ad esempio, che implica una diversa (concezione della) corporeità sostenere che il peccato è la sostanza dell'uomo (Flacius) o un suo accidente (Strigel) –, ci basterà qui ravvisare nei tratti costitutivi dello *status integritatis* quei riferimenti alla corporeità spirituale che, in qualche modo, costituiscono la risposta al mito marcionita del creatore malvagio e alla dottrina più generalmente gnostica della materia come prigioniera extradivina dell'anima. Per esprimerci ancora un volta in maniera formulare: quale conoscenza estetica avrebbe schiuso Adamo ai suoi discendenti, se avesse potuto trasmettere loro il suo corpo paradisiaco, spirituale o eterico che dir si voglia?

Schematicamente, si potrebbe immaginare che nell'interpretazione riformata dello *status integritatis* come *habitus concreatus* la perfezione adamica consista in un'ordinata gerarchia di subordinazioni: le membra corporee obbediscono agli impulsi e questi ai desideri sensibili, i quali a loro volta non eccedono quanto disposto dalla volontà, in quanto tale conforme alla ragione e in ultima analisi alla legge di Dio. Ma nella tradizione cui prestiamo attenzione le cose non si presentano certo in modo così prevedibile. A cominciare da uno dei tratti più rilevanti della corporeità celeste di Adamo, naturalmente tabuizzato dall'ortodossia, e proprio per ciò rimasto vitale soprattutto nella mistica come cifra di uno splendore archetipico e perciò anche escatologico, ossia l'androgenia, stante un'interpretazione cabbalistica (già rabbinica) volta a congiungere *Gen.* 1, 27 (tali creò l'uomo e la donna) e 2, 21 (prese una costola da lui, ossia la sua parte femminile). I corpi successivi privi di tale duplicità, di quella sfericità (*Sal.* 139, 5) in cui si ravvisa un'allusione alla duplicità sessuale (Sohar II: 54b), non sarebbero che esseri dimidiati e perciò né santi né beati (ibid. III: 296a) rispetto all'«uomo nella sua interezza, che include maschile e femminile» (ibid. III: 46b). Leggendo in parallelo affermazioni come quella cabbalistica, secondo cui «non è di tipo celeste un'immagine spirituale in cui non siano uniti il maschile e il femminile» (ibid. II: 55b), e quella schellinghiana, secondo cui «come in tutto ciò che è vivente, già nel vivente originario [c'è] una duplicità, poi abbassatasi attraverso molteplici gradi fino a essere precisamente ciò che a noi si presenta come luce e tenebra, maschile e femminile, spirituale e corporeo» (Schelling 1856-61 VIII: 212), si può ben dire che il misticismo occidentale, influenzato su questo punto in egual misura dal platonismo (nella fattispecie dal mito dell'androgino in *Symp.* 189c-193d) e dal cabbalismo (a partire dai *Dialoghi d'Amore* di Leone Ebreo 1535), faccia proprio dell'androgenia uno dei tratti peculiari dell'utopia antidualistica della corporeità spirituale. Anche di questo

---

<sup>16</sup> Che riconduce al mito della contrazione dell'*Adàm qadmòn*, relativamente autonomo dalla creazione divina, prospettando una filosofia della storia irriducibile alla perfettibilità politico-giuridica, e volta piuttosto a spiegare teoricamente l'eventuale superamento della corruzione mondana (Habermas 1963: 125).

percorso, parzialmente già approfondito nel nostro secolo<sup>17</sup>, e che ovviamente ha avuto anche un'intensa discussione etnologico-mitologica (cfr. Baumann 1955: 129-149), ci limiteremo a fornire qui le coordinate essenziali e relative, ovviamente, al solo profilo estetico.

### 3. Il paradigma böhmiano: la spiritualità del corpo adamico e del corpo risorto.

Sarà il caso di cominciare da uno snodo davvero centrale di questa vicenda mistico-teoretica come Jakob Böhme, da cui si ricava un'idea indubbiamente curiosa della fisiologia specifica del corpo spirituale originario. Anzitutto la sua natura androgina. Infatti, disceso dal connubio androgino tra il principio femminile e luminoso della Sophia celeste e il principio igneo e maschile (*Mysterium Magnum*, 18, § 2), l'uomo archetipo non può, in quanto microcosmo, essere meno androgino e corporeo-spirituale di quanto lo sia l'universo come corpo di Dio (*De triplici vita hominis*, 6, §§ 48-49), dal momento che oltretutto obbedisce al medesimo principio, che vuole che tutto lo spirituale giunga a manifestazione corporea. Adamo avrebbe dunque in origine un corpo tanto celeste quanto quello di Lucifero, cui l'uomo deve appunto subentrare, un corpo la cui perfezione, anche androgina<sup>18</sup>, ricorda quella del corpo risorto e «glorioso» tematizzato da Paolo (Benz 1937: 46). Colmo di «bellezza, gioia e piacere» (*Mysterium Magnum*, 18, §12), nonché di conoscenza (*De tribus principiis*, 10, § 17), giusta una corporeità paradisiaca che Böhme costruisce dissimilandola dalle caratteristiche della corporeità caduta, il corpo adamico possiede tutte le proprietà del corpo terrestre, ma perfezionate (celesti) o per meglio dire nella loro forma essenziale, costituita sì da carne e sangue, ma di tipo celeste e santo (*ibid.*, 10, § 21; *De triplici vita hominis*, 7, § 25). Più precisamente:

INIZIO CORPO MINORE In Adamo vi erano due essenze fisse e costanti, ossia il corpo spirituale dell'essenza d'amore del cielo interno, che era il tempio di Dio, e il corpo esterno come *Limus* della terra, che dell'interno corpo spirituale è l'involucro e la dimora e che non si manifestava in alcun modo secondo la vanità della terra; era infatti un *Limus*, un estratto della parte buona della terra, ossia della parte della terra che al giudizio universale dev'essere separata dalla vanità della maledizione e dalla corruzione diabolica. Queste due essenze, quella interna e celeste e quella esterna e celeste erano sposate l'una all'altra e accolte in un *Corpus* [...] L'interno ama l'esterno come sua manifestazione e sensibilità, mentre l'esterno ama l'interno come sua suprema dolcezza e regno di gioia, come sua nobile perla e amatissima consorte, e non erano due corpi, bensì uno soltanto con due essenze (*Mysterium Magnum*, 18, §§ 7-8). FINE CORPO MINORE

Ora, se la perfezione androgina e corporeo-spirituale della resurrezione, a tutti promessa nella fede, ripristina quella data per l'eternità all'uomo originario (*Libri Apologetici* [...] contra Balth. Tilken §§ 606, 611), deve però anche perfezionarla, apparendo in tal modo garantita da nuove «cadute». Il grossolano corpo esteriore-elementare, «seminato» con la morte, svilupperà finalmente quella «buona virtù sottile» che gli è immanente e che, nella sua origine divina, presiede a ogni virtù positiva del corpo.

INIZIO CORPO MINORE Questa forza buona del corpo mortale deve ritornare, acquisite proprietà materiali di maggiore bellezza, trasparenza e cristallinità, alla carne e al sangue spirituali, conservandosi e vivendo in eterno [...], allora la terra diventerà anch'essa cristallina, e la luce divina risplenderà in ogni essere. [...] Del mondo resteranno solo il tipo e la forma celesti e cristallini, per cui anche dell'uomo resterà solo ciò che è terra spirituale, poiché sarà uguale al mondo spirituale che è ancora celato (*Christosophia*, V, De vita mentali, §§ 46-47). FINE CORPO MINORE

---

<sup>17</sup> Cfr. Dietrich 1939; Schulze 1939; Graves 1955; Benz 1955; Sill 1986.

<sup>18</sup> Adamo è «nudo e tuttavia vestito con la massima gloria, come con il paradiso, un'immagine bellissima, piena di luce e cristallina, né maschio né femmina ma entrambe le cose» (*De electione gratiae*, 5, § 35).

In breve, la natura risorta, pur salvaguardando le individualità (*ibid.*, § 49), sarà integralmente spirituale, angelica (*Informatarium Novissimorum*, an Paul Kaym, I, § 47), ma pur sempre corporea: «essi sono vergini e seguono Dio e l'Agnello; sono uguali agli angeli di Dio, ma non puri spiriti come gli angeli, avranno bensì dei corpi celesti all'interno dei quali risiede il corpo spirituale angelico» (*Mysterium Magnum* 18, § 3).

Non possiamo qui certo delucidare con maggiore precisione la tortuosa dottrina böhmana della corporeità (spirituale e non)<sup>19</sup>. Basterà ricordare che, rispetto all'uomo, essa presenta tre forme: un corpo spirituale e luminoso (interno), che gli spetta solo nel momento della «nuova nascita», e due corpi esterni definiti, con un paracelsismo tutto sommato ortodosso, come il corpo astrale e il corpo elementare, entrambi «esistenti» solo in senso improprio, trattandosi esclusivamente di un «effetto di prospettiva», di un esito della «deviazione prospettica o immaginativa che genera il corpo esterno come tale» (Cuniberto 1997: 88). Pur superiore in quanto corporeità sottile-vitale al corpo elementare, il corpo astrale, infatti, non è totalmente altro dalla fisicità decaduta, non sopprime cioè la «collera» e la nascita angosciosa (*Aurora*, 24, § 44), come dimostrano la sua solo relativa sopravvivenza *post mortem* (*De signatura rerum*, 6, § 24), quasi fosse «un'appendice desiderante» o un *revenant* in quanto corpo psichico residuale (Cuniberto 1997: 90-91), e la sua non meno (solo) relativa capacità di riflettere la purezza divina. In breve, il corpo astrale differisce dal corpo spirituale nella stessa misura in cui una vita impura e irretita nell'individualità e temporalità differisce da una vita pura libera da ogni vincolo egoico-temporale. Se confrontati con la corporeità spirituale, i due corpi esterni (astrale ed elementare) esibiscono uno statuto fantasmatico-illusorio, larvale, erroneamente confuso (forse!) già dal magnetismo settecentesco, e poi (certamente) dallo spiritismo ottocentesco, con la sfera propriamente spirituale-risorta (*ibid.*: 96-103).

Fin qui il corpo dell'uomo. Ma lo statuto della corporeità nella teosofia böhmana è molto più articolato e (fatalmente) complesso. Di contro alla tendenza dualistica (antica e medioevale) a pensare lo spirituale in termini astratti e il corporeo come tomba dello spirituale, Böhme ravvisa infatti la perfezione dello spirituale, e quindi anche del divino, solo nella corporeità, supportato in ciò tanto dal motivo cristiano dell'incarnazione quanto dalla propria speculazione, non esente da influenze cabbalistiche, sulla creazione come corporeizzazione e manifestazione di Dio nella sua settima (e ultima) «figura». «Ora, nessuno spirito può altresì sussistere nella sua perfezione al di fuori del corpo: infatti, non appena quello viene separato dal corpo, perde il suo dominio. Il corpo è infatti la madre dello spirito, il luogo in cui lo spirito nasce e acquista la propria forza e potenza. Esso è e resta bensì spirito, quando viene separato dal corpo, ma perde il dominio» (*Aurora*, 26, § 50). In altri termini, lo spirito è qualcosa di grezzo e di incompiuto quando venga separato dal corpo, donde la necessità per le essenze, quali tappe della vita intradivina, di acquistare un corpo e una sostanza («infatti il corpo è il loro cibo»; *De triplici vita hominis*, 4, § 7). Ed eccoci alla fondamentale settima figura.

INIZIO CORPO MINORE Il settimo spirito di Dio nella potenza divina è il *corpus*, generato dagli altri sei spiriti; al suo interno sussistono tutte le figure celesti e ogni cosa prende figura e forma, al suo interno si schiude tutto ciò che è bellezza e gioia. E' questo lo spirito vero della natura, è anzi la natura stessa, ove risiede la tangibilità e si sono formate tutte le creature in cielo e in terra: il cielo stesso si è anzi formato in questo spirito, così che tutto ciò che nell'interezza di Dio spetta alla naturalità risiede in questo spirito. Se questo spirito non fosse, non vi sarebbero né l'angelo né l'uomo, e Dio sarebbe un essere impenetrabile, costituito da una potenza imperscrutabile (*Aurora*, 11, § 1). FINE CORPO MINORE

---

<sup>19</sup> Secondo Benz (1977: 513 nota 26), Böhme ha in mente 4 forme di corporeità: 1) quella di Dio, 2) quella del mondo prima della caduta di Lucifero, 3) quella inerte e grezza del mondo successiva alla caduta di Lucifero, 4) infine la corporeità rigida e grossolana di Adamo dopo il peccato.

In quanto manifestazione del *Deus absconditus*, la settima figura o corpo naturale è dunque generata dalle figure precedenti, e tuttavia è a sua volta la loro matrice di rigenerazione (*ibid.*, 18, § 28), comportando quel movimento di corporeizzazione che pone capo dapprima agli angeli e poi, disgregatasi con Lucifero la *Temperatur* delle forze, ai singoli e conflittuali elementi della materia. Divenuta materiale e rigida, creaturale, in seguito all'ira divina (*ibid.*, 16, §§ 65-69; 17, §§ 6-8, 27-30), questa corporeità ha però perso l'originario carattere luminoso e sottile che caratterizzava gli «spiriti fontali» (*ibid.*, 18, § 29).

Se identica è (era) la «sostanza» in Dio, negli angeli e nell'uomo (*ibid.*, 6, § 1), giusta un'interpretazione dell'*imago dei* nel senso di una «forma corporea» – identica, beninteso, non all'immutabilità di Dio, ma solo alla sua «eterna natura» (*Mysterium magnum*, 10, § 39; cfr. Deghaye 1994: 71, 74) –, corporea è però per Böhme anche la Sapienza celeste o vergine Sophia<sup>20</sup>. In ragione di questa sua corporeità o materialità (spirituale), di una sostanzialità (*terra sancta*) che ne fa la settima delle *Gestalten* divine, quel «*subjectum* o dimora delle altre sei, in cui sono sostanziali, come l'anima in rapporto col corpo» (*Clavis*, § 72), essa funge da specchio-limite e da immagine<sup>21</sup> di un Dio che, di per sé, resterebbe altrimenti eterno nulla e abisso (*Ungrund*), privo di qualsiasi conoscenza di sé. In quanto ne è la manifestazione vivente, può allora anche dirsi il corpo di Dio, «la sua custodia ovvero il suo corpo, la corporeità dello Spirito Santo» (*Libri Apologetici*, II Contra Balth. Tilken, § 67), «la sua base e il suo involucro» (*De incarnatione verbi*, II, 1, § 10) – in breve, la dimora di per sé sterile, perché semplicemente speculare, della Santa Trinità<sup>22</sup>, delle cui persone incarna per così dire le funzioni specifiche (automanifestazione divina, creazione, storia della salvezza). In questa automanifestazione di Dio nello specchio di per sé verginale e semplicemente iterativo della Sapienza celeste<sup>23</sup>, che è dunque non tanto l'oggetto del vedere quanto il luogo del vedere (Cuniberto 1999: parte II, cap. 2, § 9), l'occhio intransitivo di Dio si fa vedente e transitivo, vede la propria interna varietà, rendendone gravida appunto la Sapienza celeste fino alla «nascita magica» dell'uomo originario come *imago dei*. In conclusione, la corporeità spirituale è allora la Sophia o settimo *Quellgeist*, in cui il divino nasce corporalmente (*ibid.*: 13), come pure lo *status* della creatura originaria, la natura di Cristo e conseguentemente della nostra anima risorta, intesa come una sostanzialità fisicamente inattingibile o «corpo dello spirito» (*De triplici vita hominis*, 5, § 68).

Dato questo contesto, si tratta ora di circoscrivere, sulla base delle proprietà pertinenti alla corporeità immacolata e spirituale di Adamo, la condizione estetica di questo «uomo raggiante [...] bellissimo e saturo di conoscenza» (*De tribus principiis*, 10, § 17), nudo, o meglio vestito della sola luminosità della potenza divina, che in lui funge da sole interiore. Egli ha, anzitutto, la capacità di penetrare ogni cosa e di esserne penetrato<sup>24</sup>, ma anche di dominare ogni cosa, astri compresi (*ibid.*, 10, § 20), con la sua immensa forza, finanche verbale; è poi salvo, grazie alla perfetta conoscenza di tutte le *Tincturen* e al fatto di incarnare una compiuta *Temperanz*, da qualsiasi influenza

---

<sup>20</sup> Per un primo approccio, cfr. Berdiaev 1945; Nigg 1959: 237-257; Benz 1959: 28ss.; Deghaye 1985: 240ss., 1991; van Ingen 1994.

<sup>21</sup> Caratterizzata, secondo Böhme, da una «corporeità dello spirito», ossia un corpo «essenziale e limpido» (*De triplici vita hominis*, 5, §§ 50, 52).

<sup>22</sup> Come se fosse uno specchio, vi si genera in modo riflesso l'immagine dell'essenza divina. «Essa non è generatrice, né schiude alcunché, essendo lo Spirito Santo colui che schiude i suoi [della Sapienza] portenti. Essa è la sua veste e il suo bell'ornamento, e ha in sé i prodigi, i colori e le virtù del mondo divino, ed è inoltre la casa della Santissima Trinità, nonché l'ornamento del mondo divino e angelico» (*Sex puncta theosophica*, I, 1, § 62).

<sup>23</sup> Un tratto che accomuna la sua corporeità spirituale a quella originaria adamica nel segno di una procreazione senza rottura e di una ripetizione infinita del modello.

<sup>24</sup> «Come Dio signoreggia ogni cosa e tutto attraversa, insensibile alla cosa: così l'occulto uomo divino era in grado di penetrare e scrutare ogni cosa [...] avrebbe potuto spezzare delle rocce senza difficoltà» (*De incarnatione verbi*, I, 4, § 7); inoltre, «con una parola avrebbe potuto spostare le montagne» (*De triplici vita hominis*, 7, § 25).

materiale esterna (*Mysterium Magnum*, 16, § 12), non patisce ad esempio né il caldo né il freddo (*ibid.*, 16, § 11; *De tribus principiis*, 10, § 18), in quanto tali attivi evidentemente solo dopo la «caduta» (*Epistolae theosophicae*, 31, § 9), e a maggior ragione non può ammalarsi o morire (*De triplici vita hominis*, 7, § 25); il suo corpo spirituale, infine, non è mai stanco, come dimostra il fatto che in lui non ci sia «sonno e nel suo animo nessuna notte» (*De tribus principiis*, 10, § 18) finché – quale conseguenza del peccato – la Sophia celeste non se ne allontana nell'etere (*ibid.*, 13, § 8). Respira certamente, ma non l'aria come elemento materiale<sup>25</sup>, bensì il «soffio vivente» che Dio gli ha insufflato (*Mysterium Magnum*, 15, § 14 sgg.; *De electione gratiae*, 5, § 30), e che dell'aria come elemento è il nucleo nascosto (Benz 1937: 51), così come apparentemente mangia, ma essendo privo di stomaco e intestino, e quindi non avendo bisogno di alcun cibo materiale, il suo mangiare dev'essere un nutrirsi «magico» e «celeste»<sup>26</sup>, limitato alla bocca, ove cioè «si trovavano i centri della separazione» (*De electione gratiae*, 5, § 34):

INIZIO CORPO MINORE non doveva mangiare nessuno dei frutti terreni, nei quali si trova la possibilità della distruzione. Doveva viceversa mangiare del frutto, ma nella bocca e non nel corpo. Infatti non aveva visceri, né questa grezza e tenebrosa carne, era perfetto in ogni cosa: era per lui che cresceva infatti il frutto paradisiaco che in seguito sparì quando egli stesso se ne andò dal paradiso (*De tribus principiis*, 10, § 19).

I frutti inoltre erano buoni e la loro idoneità proveniva dall'elemento interno del paradiso; perciò Adamo poteva mangiare ogni frutto nella bocca, ma non (nel corpo) nella possibilità della distruzione: ciò non doveva accadere, perché il suo corpo avrebbe dovuto sussistere in eterno e restare in paradiso (*ibid.*, 15, § 16). FINE CORPO MINORE

Beve anche, ma non l'acqua materiale, bensì direttamente, e «dalla matrice celeste dell'acqua, dalla sorgente della vita eterna» (*ibid.*, 10, § 20). In sintesi, l'alimentazione adamica esemplificherebbe perfettamente il principio secondo cui «ogni spirito mangi[a] di ciò da cui trae la sua condizione originaria» (*Epistolae theosophicae*, 46, § 18): laddove l'anima mortale si nutre dello *spiritus mundi*, degli astri e dei quattro elementi, l'anima vera ed eterna mangia invece del «Verbo santo ed essenziale di Dio» (*ibid.*)<sup>27</sup> – un contesto in cui s'inquadra perfettamente la dottrina del corpo di Cristo come cibo spirituale necessario per la vita del corpo spirituale dell'uomo. Ora, questa assimilazione adamica dell'essenza delle cose<sup>28</sup> non comporterà anche una *cognitio* sensibile perfetta? Oppure, valorizzando i luoghi in cui Böhme, persuaso del deficit cognitivo comportato dall'innocenza angelica (*De electione gratiae*, 9, § 16; *De signatura rerum*, 14, § 31), rivendica la superiorità del corpo spirituale risorto (di Cristo e dell'uomo alla fine dei tempi), bisognerà forse escatologizzare radicalmente la perfezione sensibile (cfr. ad es. *De tribus principiis*, 10, § 17; *De electione gratiae*, 9, § 15) (Deghaye 1994: 102)?

Senza pretendere di risolvere questa (strutturale) ambiguità dell'opera böhmiiana, sarà il caso di sondare con maggiore attenzione alcune delle peculiarità di questa (ipotetica)

<sup>25</sup> «Prendeva certamente il fiato dall'aria, lo traeva però dallo spirito dell'indistruttibilità, non mescolandosi con la qualità dello spirito di questo mondo» (*De tribus principiis*, 10, § 20).

<sup>26</sup> E si ricordi che il mangiare spirituale è per Böhme il supremo *arcanum* (*De electione gratiae*, 2, § 30).

<sup>27</sup> Un sistema di corrispondenze ulteriormente complicato dal seguente passo: «ogni proprietà dell'uomo che veramente si sia abbandonato [all'immagine e somiglianza con Dio; NdA] viene nutrita da ciò che le è uguale: 1) venendo il corpo dal *limus* della terra, è nutrito dalla terra; 2) il corpo dei sensi e della ragione, che è un *corpus* spirituale, è nutrito dal suo astro, a cui deve la sua condizione originaria; 3) ma l'anima è nutrita nel suo *principium* dal verbo e dall'essenza di Dio, dato che è venuta al corpo e vi è stata insufflata dal Verbo divino» (*De testamentis Christi*, I, 1, § 14). Per un'interpretazione ispirata piuttosto dal lessico dell'alchimia cfr. invece *De signatura rerum*, 14, § 61.

<sup>28</sup> Una condizione di cui è traccia il fatto che anche l'uomo terreno, in fondo, «non desidera nutrirsi della natura grossolana dell'*ens* terreno, bensì della sua natura sottile o *quinta essentia*, desidera quella sua virtù vitale di cui anche in paradiso disponeva come cibo» (*De electione gratiae*, 5, § 7).

protoestetica, cominciando dall'immaginazione (magica). A suggerircene natura e centralità è la riflessione böhmiiana sulla procreazione asessuata adamica, il fatto cioè che, grazie alla sua natura androgina, Adamo potrebbe generare – ma senza dolore, visto che la già ricordata penetrabilità esclude lacerazioni corporee – mediante una sua intima imitazione del modello divino (*De incarnatione verbi*, I, 12, § 3) che prende appunto il nome di «immaginazione». Adamo era, infatti,

INIZIO CORPO MINORE maschio e femmina prima della sua Eva: possedeva la tintura e del fuoco e dell'acqua, ossia anima e spirito, e doveva così pure generare da sé un'immagine conforme a sé per mezzo della sua immaginazione e del proprio amore; e lo poteva fare senza lacerazione. [...] Avendo l'anima il potere di dare al corpo un'altra figura, ha avuto altresì il potere di generare da sé un ramo conforme alla propria natura: così Adamo avrebbe superato la prova (*Psychologia vera*, 8, § 2-3). FINE CORPO MINORE

Il superamento della «prova», cui è sottoposto, consisterebbe dunque nella salvaguardia di questa capacità (*De tribus principiis*, 15, § 16), di questa «nascita magica» del corpo spirituale

INIZIO CORPO MINORE non attraverso una particolare fuoriuscita dal corpo di Adamo come accade oggi, bensì alla maniera in cui il sole illumina l'acqua senza lacerarla; così il corpo spirituale sarebbe fuoriuscito nella sua nascita, diventando in tale fuoriuscita sostanziale senza alcuna fatica né sforzo; ciò sarebbe avvenuto in una grande gioia e benessere, alla maniera in cui i due semi del maschile e del femminile nella loro *Conjunction* generano una scena piena di gioia (*Mysterium Magnum*, 18, § 10). FINE CORPO MINORE

Generare dall'interno, dal proprio centro, il corpo spirituale a propria immagine: è dunque questa la virtù dell'immaginazione adamica, prima che il desiderio di «generarsi in un *centrum* diverso, nel piacere di questo mondo» (*De tribus principiis*, 10, § 4), ossia di eteroimmaginarsi nel molteplice del mondo anziché nell'unità divina, portasse alla dissociazione delle virtù ancora unite nell'uomo originario, e quindi alla caduta. Questa, allora, coincide non tanto con il mangiare effettivo del frutto proibito, quanto col sonno, segno inconfondibile, come s'è visto, del venir meno dell'eterna intuizione centrale delle cose nel loro archetipo divino, e perciò segno della vittoria delle forze del mondo<sup>29</sup>. Passato col sonno dall'eternità al tempo e dalla pienezza alla solitudine, egli si scopre soggetto a molti padroni, per esempio a quegli stessi astri ed elementi che prima invece signoreggiava; si sente ormai costretto, separatosi dalla sposa celeste (Eva interiore o Sophia celeste), a cercare una soddisfazione e pienezza androgina nella nuova realtà causata dalla differenziazione sessuale (l'Eva terrena). Ma ormai la perfezione è perduta, e l'Eva terrena, rovesciando la situazione originaria caratterizzata da un procreare magico basato sulla ripetizione infinita del modello, non fa che alimentare e moltiplicare la tragedia del peccato, da un lato suscitando un'inevitabile vergogna per la perduta unità originaria e per una corporeità divenuta difettosa – «coperta» solo da Cristo, che come secondo Adamo e primo resuscitato significa dunque il ritorno dalla corporeità materiale a quella spirituale adamica –, e dall'altro ponendo le condizioni (il mangiare carnale che rende definitivamente tale il corpo dei protogenitori) perché la caduta fino a quel momento solo potenziale passi all'atto (*ibid.*, 13, § 13).

Ora, più che inseguire l'idea del corpo androgino-spirituale di Adamo, e quindi anche dell'umanità risorta, nello sviluppo della teosofia successiva a Böhme<sup>30</sup>, c'interessa qui

---

<sup>29</sup> «Il sonno non è che una vittoria» (*De tribus principiis*, 12, § 19). «Nel suo sonno Adamo aveva assunto una diversa immagine, perché Dio aveva posto in lui lo spirito di questo mondo, che diede spossatezza alla Tinctur di Adamo fino a farlo dormire. Prima di dormire Adamo aveva una figura angelica, e dopo il sonno ebbe invece carne e sangue» (*ibid.*, 17, §§ 32-33).

<sup>30</sup> Assolve egregiamente questo scopo l'antologia di Benz 1955, che dai Filadelfi inglesi giunge sino a Berdiaev.

esaminare, sulla base del modello böhmiano fin qui cursoriamente suggerito – la magia dell’immaginazione, la sapienza adamica come intuizione linguistica e dominio delle *signaturae*, la sensibilità spirituale e i suoi legami con il mito della «conoscenza centrale» –, *alcuni* dei molti indirizzi mistici che poi confluiranno nella tradizione estetica (tanto come dottrina della conoscenza sensibile quanto come filosofia dell’arte). Uno dei più pregnanti ci pare proprio quello dell’immaginazione come potenza transitiva e ideoplastica.

#### 4. L’immaginazione al potere: magia e transitività

Ma prima converrà almeno accennare alle molteplici funzioni rivestite dall’immaginazione nella teosofia böhmiana. In primo luogo, essa opera nella nascita divina, mettendo capo alla corporeità divina o incarnazione nella Sophia, che è a sua volta tanto immagine quanto immaginazione, ossia, come s’è visto, infinita procreazione del modello. In secondo luogo, l’immaginazione è però anche «il luogo stesso della Caduta originaria» (Cuniberto 1996: 180), ossia della duplice illusione della sussistenza individuale: dapprima quella luciferina, che conduce alla (prima) caduta, a rigore riportabile alla *Phantasey* o «immaginazione cattiva» (*Quaestiones theosophicae*, 10, § 6), e poi quella di Adamo, la cui *Einbildung* non si dirige alla Sapienza celeste, traendone il nutrimento, ma all’«astrum esterno e [a]lla bramosia del serpente e del diavolo» (*De testamentis Christi; Von der heil. Tauffe*, I, 1, §§ 22-23). L’uomo nella sua costituzione attuale non è dunque che «l’effetto di una fantasia trascendentale, intesa come immaginazione deviata» (Cuniberto 1997: 92). Ma non basta. In terzo luogo, l’immaginazione risulta attiva sia nella fede, se correttamente intesa non come mera conoscenza della verità della Chiesa ma come in-formazione reale nella carne e nel sangue di Dio (*Psychologia vera*, 7, § 20), sia, conseguentemente, nella seconda nascita dell’essere finito, che acquisirebbe così un corpo spirituale anzitutto annullando quell’illusione dello sdoppiamento in cui, come s’è visto, consiste la caduta stessa<sup>31</sup>. L’immaginazione vale dunque come vera e propria produzione ontologica<sup>32</sup>, per cui si può ben dire che «ogni immaginazione produce sostanza» (*De triplici vita hominis*, 10, 48), «fa qualcosa dal niente» (*Mysterium pansophicum*, I), essendo «il luogo del passaggio dalla manifestazione informale a quella formale» (Cuniberto 1996: 188), non importa se positivamente o negativamente qualificata<sup>33</sup>. E’ perciò lo strumento peculiare della magia, ossia di quel volere istigato dal desiderio «che diventa sostanza attraverso l’immaginazione della fame desiderante» (*Sex puncta mystica*, 5, § 2), secondo una concezione assai desueta dell’immaginazione, e la cui storia invece vogliamo ora ricostruire (per sommi capi s’intende), per mostrarne, quanto meno *en passant*, l’occulta influenza sull’età romantico-idealista. Per una volta, si tratta qui di considerare il ruolo svolto dal pensiero magico non sullo sviluppo della scienza e della tecnica moderne (il baconiano *ars est homo additus naturae*), o, in modo solo apparentemente più originale, sull’ottimismo operativo sotteso alle odierne tecniche psicosociologiche e politico-mediatiche<sup>34</sup>, bensì sulla divinizzazione della facoltà dell’immaginazione di cui si farà carico una parte non irrilevante della cosiddetta età classica dell’estetica.

---

<sup>31</sup> Per un’analogia processualità nel sufismo, si veda Corbin (1956: 153ss.).

<sup>32</sup> Come confermano sia le tortuose riflessioni böhmiane sulla *signatura* impressa nelle componenti sillabiche di *Imagination*, sia la possibilità di una lettura e prassi meditante volte a «realizzare l’insussistenza del soggetto come supporto del processo» (Cuniberto 1996: 185).

<sup>33</sup> «Quale è la natura di ciò in cui s’insedia l’immaginazione dello spirito, tale è il *corpus* che si forma per mezzo della *Impression* del desiderio spirituale» (*De testamentis Christi; Von der heil. Tauffe*, I, 1, § 22).

<sup>34</sup> E’ la tesi riduttiva che guida i pur interessanti lavori di Couliano (1981; 1984).

4.1 *Avicennismo e transitività*. Confinata dal lessico della modernità nella sfera della soggettività e dell'irrealtà, e proprio per questa ragione, paradossalmente, insignita di valenze creative e utopiche dalle avanguardie politico-artistiche, l'immaginazione non ha sempre goduto di quella che risulta essere in definitiva una valutazione ontologico-morale non meno negativa di quella da sempre addebitata all'intellettualismo seicentesco<sup>35</sup>. Anche l'apoteosi che ne farà la temperie romantica, quindi, attribuendole il potere di trascendere e perfezionare la realtà delineando un più perfetto mondo estetico sulla scorta di una creatività (*ex nihilo*) esplicitamente esemplata su quella archetipica di Dio, non ne costituirà paradossalmente una vera promozione ontologica, contando semmai su una riforma puramente «immaginaria» della realtà. L'esaltazione dell'immaginazione ne presuppone dunque la derealizzazione, la riduzione romantico-letteraria a «domenica della vita» e l'inevitabile incomprendimento, occultata dall'alibi della «produttività», del suo carattere simultaneamente passivo (percezione) e attivo (ritenzione idealizzata) (Ferraris 1996). Ben diverso il contesto che ci proponiamo di esaminare per stabilire in che senso si possa ammettere, accanto all'immaginazione passiva o reattiva (legata alla memoria), un'immaginazione «attiva»: se solo nel senso di una facoltà che dia vita a immagini irreali e fantastiche, risultanti più o meno originalmente dalla combinazione di percetti ritenuti, oppure se «attività», presa sul serio la somiglianza fonetica tra «immagine» e «magia» (Gusdorf 1984: 337), alluda qui piuttosto a una vera transitività, nella fattispecie a una nuova creazione ontologica per mezzo della produzione magica di un'immagine. E' quanto troviamo a chiare lettere in Baader.

INIZIO CORPO MINORE Da molto tempo i nostri filosofi e teologi si tengono lontani e immuni sia da termini come «immaginazione» (*Imagination*) e «magia», sia dal loro significato, laddove i filosofi tedeschi della natura come Paracelso e Jacob Böhme indicano nell'associazione tra il concetto di magia e quelli dell'*imaginatio* e del magnete (*magnes*) la chiave di ogni genesi spirituale e naturale; così come la parola «magia» ha la medesima etimologia di «potere» (*Macht*), fare (io riesco a fare o sono in grado di fare) (Werke, I, 10: 32).

I due suddetti studiosi della natura [Paracelso e Böhme appunto; NdA] erano cioè già pervenuti all'idea secondo cui ogni *speculatio* (affettiva ed effettiva) è una *imaginatio*, ma in quanto tale, ove pervenga a effetto, essa rappresenta un'autentica *generatio* interiore (una generazione dall'interno) che condiziona l'*operatio*, come pure alla convinzione che l'*imaginatio* si dice anche *animi informatio*, il che varrebbe tanto per le nature dotate di pensiero, quanto per quelle che ne sono prive (Werke, I, 4: 307). FINE  
CORPO MINORE

Per Baader, in sintesi, l'immaginazione è una «contemplazione interiore, che non è mediata dai sensi esterni, e così pure un fare interiore (*agire ad extra*) corrispondente a questa contemplazione interiore, un fare altrettanto poco mediato dal fare esteriore» (ibid., I, 4: 98), e la cui condizione di possibilità va in ultima analisi cercata nell'immaginazione divina, che presiede al cosmo intero e alla quale Baader assegna complessivamente un valore «erotico», tanto da ricondurvi l'atto procreativo stesso. In questo senso, l'immaginare dapprima assorbirebbe la figura ideale (immaginata), per poi restituirla come figura reale in forza del «desiderio attuoso» (ibid. I, 10, 30-31).

Ma Baader serve qui solo come spunto. Le considerazioni appena svolte dovrebbero comunque mostrare a sufficienza come la dottrina dell'immaginazione del romanticismo e dell'idealismo tedeschi, quanto meno negli autori che auspicano una sintesi di teologia e filosofia della natura, non vada iscritta unicamente in una logomachia estetica della genialità artistica, ma rimandi, viceversa, alla tradizione della cosiddetta «magia naturale»<sup>36</sup>, ossia a quella dottrina e pratica cui si richiamarono sempre più insistentemente, specialmente a partire dalla metà del XV secolo, coloro intendevano dimostrare la propria estraneità alle pratiche

<sup>35</sup> Si tratta di un processo ben noto: espellendo l'immaginazione tanto dalla scienza quanto dalla morale (a sua volta estetizzata fin dal primo Romanticismo), l'età romantica non ha fatto altro che convertirne l'inadeguatezza empirica in un'apoteosi ontologica, legittimando così tra l'altro un senso ben ristretto di «ontologia».

<sup>36</sup> Invero mai perfettamente dissimilabile, a rigore, da quella cerimoniale (Coulano 1984: 211; Zambelli 1991: 271).

magiche condannate dall'ortodossia. Solo all'interno della tradizione della magia naturale, infatti, l'immaginazione, lungi dal risolversi in una rappresentazione cui non corrisponde alcuna realtà<sup>37</sup>, possiede, accanto a una più accettata efficacia soggettiva (ossia circoscritta all'operatore magico) (Walker 1958: 82-83), *anche* un'indubbia potenza transitiva psicofisica (si veda lo schema *ibid.*: 77), o, se si preferisce, intersoggettiva, implicando un'analogia pneumatica tra soggetto e oggetto (Couliano 1984: 154-155). Come funzione dell'aristotelica anima sensitiva dotata di capacità reali<sup>38</sup>, l'immaginazione avrebbe il potere di «agire non solo sul proprio corpo, ma anche sui corpi esterni e molto distanti, non solo può alterarli, sottoporli a incantamento e renderli ammalati, ma anche muoverli di posto» (Fienus 1608: 58 s.).

Questa concezione, che si ritaglia all'interno della storia filosofica della facoltà immaginativa una sorta di *enclave* minoritaria (solitamente catalogata sotto l'analisi medico-psicologica delle funzioni corporee dell'immaginazione), e proprio perciò più facilmente soggetta all'oblio, capitalizza sul piano psicologico-scientifico elementi tipici della magia teurgica del tardo ellenismo, conferendo all'immaginazione un ruolo centrale sconosciuto alla sua definizione greca, prevalentemente epistemologica (Aristotele) e fisiologica (Galeno). Da un lato Aristotele, per cui la *phantasia*, la cui funzione fondamentale sta nel mediare percezione sensibile e comprensione astratta (*De an.* 431a 16), è sia l'impressione sensoriale che si conserva anche in assenza della causa, (*ibid.*, 429a 1-2), sia lo stato cognitivo che usa queste immagini (*ibid.*, 428a 1-2)<sup>39</sup>; dall'altro Galeno, per cui delle tre funzioni cerebrali (percezione-movimento-facoltà egemone) la più alta, la facoltà egemone appunto, comprende fantasia-intelletto-memoria e ha come strumento lo «spirito psichico» dei ventricoli cerebrali (*De locis affectis*, III, 9) (Siegel 1973)<sup>40</sup>. Ma l'immaginazione transitiva risulta sconosciuta anche alla psicologia latina, per molti aspetti puramente epigonica, come mostra il fatto che in un'influente compilazione della prima metà del XII secolo (*De spiritu et anima*) si sottolinei soprattutto l'esigenza per l'anima di separarsi dall'*imaginatio* (termine con cui Agostino rende *phantasia*) se vuole scoprire in sé l'immagine di Dio. Nonostante questo attestato di inferiorità dell'immaginazione, dipendente tra l'altro galenicamente dalla diversa complessione umorale degli individui<sup>41</sup>, la psicologia latina compie però la definitiva trasformazione, ancora incerta in Aristotele, della *phantasia* da impressione sensoriale a facoltà psichica, ritenuta imprescindibile per il pensiero, cui fornirebbe una sorta di «corpo sottile» (cfr. *De an.* 402b-403a; *De mem.* 449b-450a): una svolta anticipata più che da Platone – la cui condanna degli incantesimi e delle «legature» come genere della psicagogia sofistica (Viano 1965) sembra riguardare solo la transitività psicologica (*Leg.* 909b, 933a-c) –, dal misticismo neoplatonico. Non pensiamo però a Plotino, le cui allusioni a una duplice immaginazione (dell'anima superiore e inferiore) non trovano mai un adeguato sviluppo (Park 1984: 22 nota 31), e che, anzi, se concepisce la fantasia come un livello superiore della percezione rispetto ai sensi e al senso comune (*Enn.* IV, 3), ne fa pur sempre una mediazione tra parte inferiore e superiore dell'anima, dunque qualcosa che appare subordinato all'intelletto nella contemplazione (*ibid.* V, 5, 17 s.) a causa del suo legame con l'accidentalità materiale (*ibid.* VI, 8, 3) (Blumenthal 1977). Ben diverso il caso di Giamblico (*De mysteriis Aegyptiorum*, III, 14, 132), che, in riferimento alla divinazione mediante fotagogia, dice che «questa illumina con la luce divina il veicolo etereo e splendente da cui l'anima è avvolta, così che delle immagini divine, poste in movimento dalla volontà degli dèi, catturano la nostra facoltà immaginativa». Ancora più pertinente è il caso della dottrina dello «spirito fantastico» professata da Proclo (ad es. *In Plat. Rem publ. comm.* I, 39, 111) e da Sinesio (*De insomniis*, 4-

<sup>37</sup> E alla cui inevitabile ingannevolezza, secondo la tradizione stoica compendiata da Epitteto, sarebbe facile ovviare, semplicemente evitando un assenso precipitoso: «questa è una *imaginatio*, e non è punto ciò che mostra di essere» (*Enchiridion* 1).

<sup>38</sup> Precisamente della capacità reale (platonica) di creazione ontologica grazie a determinati mezzi (immagini, figure, poesia, parole, musica, numeri e armonie simpatetiche), cui si attribuisce un'efficacia non per caso poi valorizzata, alla luce di un trattamento secolarizzante e insieme derealizzante, dall'estetica come filosofia dell'arte.

<sup>39</sup> Cfr. Freudenthal 1863; Lycos 1964; Rees 1972; Nussbaum 1978: 221-269; Schofield 1978.

<sup>40</sup> Secondo una suddivisione che, accanto alla dottrina umorale, influenzerà tutta la psicologia successiva, impegnata, già a partire da Nemesio di Emesa (*De natura hominis*, 13) e poi massicciamente nella medicina araba, a far corrispondere le tre parti della facoltà egemone ai ventricoli cerebrali, e nella fattispecie l'immaginativa al ventricolo anteriore. Cfr. Sudhoff 1914; Leyacker 1927; Pagel 1958; Harvey 1975.

<sup>41</sup> Cfr. Park 1984: 23-26; Michaud-Quantin 1949; Mc Ginn 1972: 103-196; Chenu 1946 II: 594-599.

5), cioè di una sostanza eterea che avvolgerebbe l'anima<sup>42</sup>, e che, equiparata al corpo astrale, funge da medium dell'illuminazione divina<sup>43</sup>. Ma l'immaginazione transitiva propriamente detta, se denuncia questa sua ascendenza con la rivalutazione teurgica di sogni, visioni e profezie, non sembra tuttavia essere anteriore alla teoria filosofica araba della profezia come esito di un'immaginazione privilegiata<sup>44</sup>. La base programmatica di tale teoria è fornita, nel quadro dell'esegesi della psicologia aristotelica, da una moltiplicazione e complicata classificazione di quei sensi lasciati da Aristotele senza nome nel terzo libro del *De anima* e nel *De memoria et reminiscencia*, e che invece nella filosofia successiva si chiameranno *sensus interiores* o *interni*, verranno cioè opposti ai cinque *sensus exteriores* o *externi* (Wolfson 1935), in base all'idea che si tratti di facoltà spirituali e attive poste nel cervello e indipendenti dal corpo, o meglio collocate in un'area posta tra l'anima e il corpo, e comunque ben distinte da quelle materiali-passive. Infatti, dopo un'iniziale identificazione nel mondo latino con l'aristotelico «senso comune» (Agostino, Gregorio Magno) o con la *dianoia* (Eriugena), i sensi interni andranno incontro proprio nella filosofia araba ed ebraica a una vertiginosa proliferazione, sortendo una classificazione di facoltà post-sensitive che conterà da un minimo di tre a un massimo di sette elementi<sup>45</sup>. In questo contesto, promosso dall'idea che l'immaginazione debba essere semi-corporea (una corporeità spirituale, appunto) per poter garantire un legame privilegiato tra l'anima e il corpo, ciò che più ci interessa è la tradizione medico-neoplatonica che va da Sinesio a Ficino attraverso Ugo di San Vittore<sup>46</sup>, e che, identificando l'immaginazione con un corpo sottile o semimateriale come lo *spiritus*, vi ravvisa una facoltà transitiva psicosomatica, che attesta più che mai l'indistinzione di spirito e materia. Ciò che più ci interessa, in altri termini, è l'orientamento che, seppure in base alle teorie più diverse, ha ravvisato nell'immaginazione o *phantasia* qualcosa che dà realtà al pensato, rivestendo di un corpo l'incorporeo<sup>47</sup>.

Ma prima di poter valutare appieno l'apporto della rinascita neoplatonica alla dottrina rinascimentale dell'immaginazione, occorre esaminare il ruolo che essa svolge nella psicologia araba. E' infatti proprio nel quadro di un inedito ordinamento gerarchico, volto a distinguere i cinque sensi esterni dalle cinque facoltà che formano i sensi interni<sup>48</sup>, che la grande sintesi medico-filosofica di Avicenna tematizza la transitività dell'immaginazione<sup>49</sup>. Vi si legge che un'anima sufficientemente purificata da tracce corporee, divenuta cioè spirituale e conforme alla sua natura divina (Rahmann 1958: 48, 64), perciò tanto superiore al mondo sublunare quanto lo sono le forze astrali, sarebbe in grado, non solo di catturare e rendere operative a proprio vantaggio nel mondo circostante le forze astrali<sup>50</sup>, ma soprattutto di imprimere alla materia una forma precedentemente immaginata, grazie a una virtù che Agostino (Godet 1982: 132 nota 13), non ritenendola adatta neppure agli angeli – capaci di creazioni formali solo *per adhibitionem seminum* (*De trinitate*, II, 8, n. 13) –, attribuiva esclusivamente a Dio, seguito in ciò fedelmente da Tommaso (*Summa theologica*, I, 110, 2). Forte della sua esperienza di medico, invece,

<sup>42</sup> Sul tema: Kessling 1922; Walker 1958a; Dodds 1963; Blumenthal 1971; Lewy 1978: 177-226; Finamore 1985.

<sup>43</sup> Stante il fatto che la *phantasia* o senso interno appariva la sola mediazione possibile tra due cose tanto eterogenee come l'anima e il corpo (Couliano 1984: 24).

<sup>44</sup> In Al-Farabi, ad esempio, l'immaginativa umana «vedrebbe» le idee immateriali, simboleggiandole in immagini di perfetta bellezza (Rahmann 1958: 37-38; 1967; sul contesto Zambelli 1991: 53-56).

<sup>45</sup> Per una tabella riassuntiva delle traduzioni dal greco in arabo, indi in ebraico e latino, cfr. Wolfson (1935: 311-314).

<sup>46</sup> *De unione corporis et spiritus*, Patr. Gr., col. 288: lo spirito, identificato con l'immaginazione, è la «veste» dell'anima, più o meno facilmente eliminabile *post mortem* a seconda del grado di materialità acquisito.

<sup>47</sup> Si vedano Plutarco (*De defectu oraculorum*, 38) e Olimpodoro (*Scholia in Platonis Phaedonem*, ed. W. Norvin, p. 35). Cfr. Bundy (1927: 97, 144).

<sup>48</sup> Nell'ordine: a. *sensus communis* o fantasia nel ventricolo frontale, b. *imaginatio* o *vis formalis*, c. *imaginativa* o *vis cogitativa*, d. *extimativa* o *excellentiore iudex*, collocate nel ventricolo centrale, e. memoria nel ventricolo più interno. B e c corrispondono grosso modo alle funzioni attribuite alla *phantasia* nel *De anima* (per un esame più dettagliato cfr. Harvey 1975: 72 nota 149; Ferraris 1996: 53-56).

<sup>49</sup> Siamo nella più celebre sezione della sua enciclopedia, *al-Shifa*, tradotta in latino nel XII secolo e poi pubblicata con altre sezioni a Venezia nel 1508 (*Liber de anima*: IV, 1-4; V, 8). Cfr. Park 1984: 27; Gilson 1929: 62; Harvey 1975: 21-30, 39-53.

<sup>50</sup> Attraverso i sogni profetici, se dotata di una forte *imaginativa*, oppure attraverso la più nobile *virtus sancta*, consistente nella diretta intuizione all'interno dell'intelligenza della luna o *intellectus agens*. Cfr. *Liber de anima*, IV, 2, ove si identifica l'*intellectus agens*, la cui luce rende percepibile l'intelligibile che l'immaginazione raccoglie nel sensibile, con la più bassa delle intelligenze celesti (cfr. Avicenna 1508: 104e).

Avicenna non si limita ad attribuire una *vis imaginativa* anche all'anima dei corpi celesti (Avicenna 1508: 102c), ma pone in risalto il fatto che, in maniera speculare a come il corpo può influire sull'anima mediante il pneuma, anche un'immagine impressa nell'anima può agire sulla materia. La «vera» medicina non è dunque che una specie di suggestione, nel senso che la nostra guarigione è favorita (od ostacolata) dall'immagine della salute (o della malattia) presente eventualmente in noi e certamente nella mente del medico<sup>51</sup>. Il fatto che si riesca a camminare su una trave appoggiata a terra, ma non sulla medesima trave posta sul vuoto, dipende, ad esempio, proprio dall'ostacolo esercitato nel secondo caso dall'immaginazione della caduta (*Liber de anima*, 64; su cui Harvey 1975: 50). La tendenza indubbiamente platonizzante di Avicenna ad ammettere una vita separata (nell'*intellectus agens*) delle forme delle cose, e a distinguere rigorosamente esperienza sensoriale e intelligenza, lascia qui dunque il posto alla tesi – corporeizzazione dello spirituale – della transitività dell'immaginazione<sup>52</sup> sulla materia tanto del proprio corpo quanto di quello altrui (*Liber de anima*, 65): una capacità di «permutare gli elementi», che trova la sua condizione di possibilità nel fatto che la materia deve per natura obbedire all'anima (*ibid.*, 65-66)<sup>53</sup>, mutando di conseguenza la propria complessione (*ibid.*, 62). Tale *virtus* completa perfettamente il quadro dei restanti influssi medico-magici<sup>54</sup> a disposizione della facoltà profetica (immaginativa ed estimativa)<sup>55</sup>, risultando efficace persino nei defunti, che possono ad esempio annullare le loro disposizioni immorali proprio «immaginandone» i contrari (Avicenna 1947: 203-204 nota 365, su cui Michot 1986: 146 nota 19).

Altrettanto transitivamente operativa sulla materia, *sine medio et in distans*, è detta l'immaginazione (o estimativa) nella *Metafisica* di al-Ghazali<sup>56</sup>. Le viene cioè attribuita la capacità di esercitare sulla realtà degli effetti a dir poco miracolosi, tra i quali spicca l'esempio – che diventerà un *topos* degli scritti successivi sul tema, spesso attribuito erroneamente ad Avicenna – di un cammello costretto a tuffarsi in un pozzo o in un bagno caldo dall'immaginazione altrui, ossia da una *virtus* il cui riconoscimento doveva apparire non poco sovversivo alla teologia cristiana ortodossa. Fin qui la potenza dell'immaginazione transitiva sembra però di tipo puramente spirituale, distinguendosi così da ogni potenza che, invocando l'intervento di un corpo sottile o etereo (vero e proprio succedaneo del *pneuma* stoico), renda più agevolmente concettualizzabile l'efficacia corporea dell'immaginazione (Godet 1982: 137 nota 51; Dodds 1963; Verbeke 1945). Le cose cambiano con la dottrina dei raggi di al-Kindi, secondo cui, come ogni cosa nel mondo (e non solo le stelle) è individuata dal tipo di raggi che riceve ed emette, anche l'anima, nella fattispecie la sua *virtus imaginativa*, sarebbe in grado, grazie alla sua affinità microcosmica col mondo esterno, di «indurre moti nella materia adeguata»<sup>57</sup>. In sintesi, lo spirito demiurgico dell'uomo, che contribuisce con la sua natura irradiante alla conservazione dell'energia cosmica, in un primo tempo «immagina la forma di ciò che con la sua azione vuole imprimere in una certa materia, poi, una volta concepita l'immagine della cosa [che così «riceve un'esistenza in atto nello spirito immaginativo *secundum speciem*»; NdA], a seconda che l'abbia giudicata a sé utile o inutile, la desidera o la rigetta nel suo animo»; indi, in forza delle «condizioni» indispensabili al passaggio dalla potenza all'atto, rappresentate dalle «passioni dell'anima» (compresenza di *ymaginatio*, *intentio* e *fides*), «emette raggi che muovono gli oggetti esterni come le cose di cui è *ymago*»,

<sup>51</sup> Si veda il caso, riferito da Michot (1986: 143 nota 3) e raccontato da Avicenna in *K. al-Mabda' wa l-Ma'âd* [Libro della genesi e della fine], man. p. 96s., della donna che guarisce da una sincope grazie al calore che prova quando il medico ordina che vengano scoperte le sue parti intime, evidentemente più di altre legate alla sua immaginazione (del pudore).

<sup>52</sup> O dell'estimativa (*wahm, aestimatio operans*) (*Liber de anima*, 65), visto che Avicenna non identifica in maniera definitiva e univoca la facoltà che «cambia la natura» (*K. al-Mabda' wa l-Ma'âd*, cit., pp. 109s.).

<sup>53</sup> Cfr. Avicenna (1973: 48): gli elementi non esistono che per subire l'azione dell'anima.

<sup>54</sup> Che trascorrono dallo psichico allo psichico e dal corporeo allo psichico (fonti in Michot 1986: 144 e note 12-13).

<sup>55</sup> Cfr. Avicenna 1934: 144 nota 14: immaginativa ed estimativa sono in definitiva per Avicenna una medesima potenza, articolabile all'occorrenza in due facoltà diverse: 1. movimento di analisi e sintesi, 2. giudizio (cfr. *Liber de anima*, 11, e per una sintesi della discussione, Michot 1986: 141-153).

<sup>56</sup> Cfr. Ghazali (1933: 193s.): «quod proprietates est in virtute animae, et eius essentia, ut imprimat in hyle mundi, removendo unam formam, et conferendo aliam [...] Igitur sola imaginatio est causa fieri has permutaciones in hyle corporis».

<sup>57</sup> Cfr. Kindi (1974: 230-231): «spiritus ymaginarius habet radios conformes radiis mundi, et inde consequitur vim movendi res extrapostas suis radiis sicut ipse mundus tam superior quam inferior suis radiis movet res diversis motibus». Cfr. Zambelli 1991: 59-60; Godet 1982: 7-8.

producendo cioè una cosa identica per specie al suo modello. Ciò a condizione che «la materia dell'una e dell'altra [cioè delle due immagini, mentale e reale; NdA] sia incline a ricevere quella forma, e concorrano altri accidenti richiesti in ragione del luogo e del tempo per la generazione della cosa» (Kindi 1974: 230-231). L'incontro col neoplatonismo diviene a questo punto inevitabile: lo *spiritus ymaginarius* e irradiante di cui parla al-Kindi diviene tutt'uno con il *phantastikon pneuma* introdotto per la prima volta forse da Sinesio di Cirene (*De insomnis*, 137), la cui dottrina dello *hegemonikon* o «sintetizzatore pneumatico», che come uno specchio bifocale sintetizza le immagini del mondo intelligibile e di quello sensibile, costituirà appunto la cauzione teorica della pratica divinatrice e magica (Couliano 1984: 160). Viene così delineandosi una dottrina sincretistica secondo cui l'immaginazione, mediante speciali suoni e gesti magici – presagi, telecinesi, effetti psicosomatici su uomo e animali, sortilegi e prodigi di varia natura –, sarebbe in grado di modificare il mondo esterno, alla sola condizione di far tacere l'involucro corporeo e ritrovare così un contatto col mondo trascendente che ne è la scaturigine. Di qui le celebri parole di Dante: «O imaginativa che ne rube / talvolta sí di fuor, ch'om non s'accorge / perché dintorno suonin mille tube, / chi move te, se 'l senso non ti porge? / Moveti lume che nel ciel s'informa, / per sé o per voler che giù lo scorge» (*Purg.*, XVII, 13-18).

4.2 *L'immaginazione magica tra cristianesimo e neoplatonismo.* La dottrina araba dell'immaginazione transitiva troverà ovviamente amici e nemici nel mondo latino. Da un lato coloro che in qualche modo vi si riconoscono, come nel caso dello pseudoalbertino *De mirabilibus mundi* ([Ps.] Alberto 1662: 171: «quod hominum animis inesset quaedam virtus immutandi res»), o comunque coloro che, come Alberto Magno, ravvisandovi una *fascinatio* che non nuoce alla fede (Alberto Magno 1651 XV: 85; cfr. Schneider 1903-1906; Steneck 1974 e soprattutto 1970) e che integra i due tipi più comuni – l'*imaginatio* che conserva le immagini in assenza, e la *phantasia* che le ricombina in modo nuovo (*Summa de homine*, 37, 1; 38, 1) –, contribuiscono alla sua diffusione, pur sconfessando l'ipotesi della natura astrale dello spirito (*De somno et vigilia*, I, 17). Ripresa nel trattato d'ispirazione plotiniana (*Enn.* IV-VI) noto come *Theologia Aristotelis* (1572 VI: 49r-54v), secondo cui l'incantesimo opera sugli spiriti vitali, ossia sulla parte naturale dell'uomo e non sull'anima razionale, che tutt'al più può preparare lo spirito a ricevere questa azione, la dottrina appare ovviamente coerente con i testi più tardi della tradizione ermetica (*Picatrix*, *Tabula Smaragdina*), che, proprio in quanto bilateralizzano la causalità unidirezionale (dall'alto in basso) del cosmo aristotelico, naturalizzano quei fenomeni miracolosi che a un rigido aristotelismo dovevano apparire necessariamente o divini o diabolici (Godet 1982: 11). Quest'idea dell'immaginazione transitiva, che nelle sue forme più blande si limita ad accogliere la progressiva identificazione nella filosofia e medicina medioevali dell'immaginazione con lo *spiritus* in generale (Chenu 1957), e più specificamente con la *virtus formativa* del seme (ad es. Agostino, *De Genesi ad litteram libri XII*, VII, 13; Alchero, *Liber de spiritu et anima*, XIV), è, per contro, espressamente condannata in uno dei 219 articoli di Étienne Tempier (1277: 549), e regolarmente avversata dalla teologia dogmatica d'impianto aristotelico (Egidio Colonna, Sigieri di Brabante, Tommaso d'Aquino, Konrad Wimpina ecc.). Siamo qui di fronte a una critica programmatica non priva di ambiguità, indecisa se negare la possibilità stessa dell'azione magico-immaginativa, oppure considerarla inspiegabile nel suo carattere soprannaturale, o ancora, ammetterla, ma condannarne il significato diabolico. Nei suoi termini più generali, essa opera nel senso di una triplice sconfessione, relativa in primo luogo alla sempre più diffusa interpretazione dell'eucaristia come magia cerimoniale<sup>58</sup>, in secondo luogo a ogni tentativo di circoscrivere l'assolutezza divina «democratizzando» e individualizzando i carismi cristiani, infine all'idea intimamente antiaristotelica di intelligenze separate dotate di una potenzialità svincolata dalla materia. Alla credenza nella possibilità per

<sup>58</sup> Col che si spiega in parte anche la genesi della critica protestante alla transustanziazione (Browe 1930; 1938).

l'anima di agire anche in assenza di agenti corporei si opponevano sia il dogma del moto solo locale previsto dal modello miasmatico di Galeno (Wimpina 1531: 129), sia l'aristotelica *applicatio passivis activa* (Godet 1982: 17), che portava ad ammettere una potenza solo intransitiva dell'immaginazione, a riconoscerne cioè l'efficacia unicamente sul corpo del soggetto agente.

La situazione dell'ortodossia appariva, invero, tutt'altro che semplice. Si sentiva ovviamente in obbligo di negare la magia naturale, visto che questa, avanzando la pretesa deistica (se non francamente ateistica) di produrre senza strumenti soprannaturali i medesimi effetti miracolosi delle pratiche religiose, finiva per trasformare anche Cristo in un semplice mago naturale. D'altro canto, non poteva neppure riconoscere la magia demonica, perché, sebbene questa sfuggisse al rischio deistico-ateistico e permettesse alla Chiesa di riportare ogni evento portentoso all'intervento del diavolo o di forze demoniache, nondimeno edificava pur sempre una pericolosa religione rivale (Walker 1958: 83-84; Easlea 1980: 109). Di questa situazione aporetica dell'ortodossia apparirà perfettamente consapevole la tesi lapidaria di Agostino Nifo (*Destructio destructionum cum expositione Augustini Niphi*, 1497), per cui «si vede che tutte le religioni proibiscono quest'arte [la magia], il che non accadrebbe se essa non fosse vera per sé» (cit. in Zambelli 1991: 12). In altri termini, la scienza cristiana poteva certo considerare inefficace la magia naturale, poteva cioè ritenere che essa non riuscisse a realizzare fenomeni straordinari in modo naturale (mediante le influenze astrali e/o la *vis imaginativa*), ma allora avrebbe dovuto spiegare altrimenti i fenomeni che da sempre la tradizione accettava, e che neppure molti Padri della Chiesa avevano avuto il coraggio di considerare illusori. Neppure la consueta spiegazione di quei fenomeni nei termini di un intervento angelico appariva incontrovertibile, poiché era opinione comune – come riassumerà Andrea Libau – che «il diavolo può simulare l'angelo della luce e generare immagini della verità diaboliche in luogo della verità stessa» (cit. in Hannaway 1975: 99). L'immaginazione transitiva è dunque un ospite particolarmente scomodo per il mondo latino. Ciononostante, l'idea viene trasmessa alla Scolastica da Guglielmo d'Alvernia (*De legibus*, XXVII, *De virtutibus*, IX; 1674 I: 90, 120), tanto da informare un'anonima *quaestio vaticana*<sup>59</sup>, che infatti, pur riconoscendo solo a Dio un simile potere e sviluppando un'articolata condanna della versione psicosomatica araba, colpevole di fare dell'anima non la forma sostanziale ma solo l'amministratrice del corpo (Thorndike 1964: 353-356), in definitiva non nega ciò che considera fenomeni (empiricamente provati!) come la *fascinatio*, il malocchio e la causalità morbosa dell'immaginazione nel malato. Una prima rielaborazione del profilo teoretico (mutuato da al-Kindi) della dottrina si deve a Ruggero Bacone. La circostanza per cui «la *virtus naturalis* nelle membra obbedisce ai pensieri e ai desideri dell'anima» (Bacone R. 1859: 530), infatti, viene ora spiegata con la dottrina della *multiplicatio specierum*: così come ogni cosa emette una propria replica ontologica o *species*<sup>60</sup>, così pure l'anima, quella sensitiva non meno di quella intellettuale (soprattutto nella sua eccelsa *vis verborum*), avrebbe la capacità, assolti cinque

---

<sup>59</sup> «Utrum circa corpus humanum potest fieri aliqua immutatio ex sola ymaginatione, ut puta circha aliquod organum particularis potentiae, absque hoc quod immutetur ab obiecto proprio» (Ms. Vat. Lat. 1121, fol. 212<sup>r-v</sup>).

<sup>60</sup> Cfr. Bacone R. (1897 IV, distinctio II, cap. I: 111): «Omne enim efficiens agit per suam virtutem quam facit in materiam subjectam, ut lux solis facit suam virtutem in aere, quae est lumen diffusum per totum mundum a luce solari. Et haec virtus vocatur similitudo, et imago, et species et multis nominibus, et hanc facit tam substantia quam accidens, et tam spiritualis quam corporalis. Et haec species facit omnem operationem hujus mundi; nam operatur in sensum, in intellectum, et in totam mundi materiam per rerum generationem» (corsivi nostri). Cfr. inoltre *De multiplicatione specierum* (ibid., cap. I, II: 409), ove queste *species* sono chiamate anche *idolum*, *simulacrum*, *phantasma*, *forma*, *intentio*, *passio*, *impressio*, *umbra*, ecc.

prerequisiti religioso-psicologici<sup>61</sup>, di modificare mediante delle immagini di sé l'ordinamento ontologico circostante<sup>62</sup>.

A farla breve, si può dire che questa speciale concezione (magica) dell'immaginazione, modellata in un primo tempo sul sistema arabo delle influenze astrologiche e sul dono profetico, sia poi «ripetuta o orecchiata fino al Rinascimento» (Zambelli 1991: 66), ove trova un congeniale terreno d'incubazione. Eletto a suo modello privilegiato l'*eros* (*vinculum vinculorum*) e la conseguente *fascinatio*, non di rado spiegata (Frommann 1675: 414ss.) proprio con l'emissione di particelle o raggi dagli occhi e nel presupposto della continuità tra il pneuma individuale e quello universale (Couliano 1984: 125-127, 144), il sincretistico pensiero rinascimentale (aristotelismo, neoplatonismo, medicina galenica) pone infatti mano a una nuova traduzione del vocabolario aristotelico (Cranz 1976: 359-376; Park 1974). Ora, ridotti i sensi interni alla sola *imaginativa*, e nel contempo capitalizzata la progressiva trasformazione dell'*inventio* retorica in immaginazione (Bundy 1930)<sup>63</sup>, non resta che sancire – sulla base della già ricordata idea neoplatonica di un «veicolo dell'anima» (*currus* o *ὄχημα*) o «spirito peregrino», chiamato a spiegare sia la vita onirica e profetica sia la fisiologia demonologica e la sorte *post mortem* dell'anima (Klein R. 1965: 15, 50-51) – il passaggio dalla transitività avicennista alla transitività magica. Un ingrediente fondamentale di questa transizione è naturalmente il pensiero astrologico: muovendo certe speciali cause fisiche, ovvero sostanze che nel loro specifico rapporto con gli astri ne possono catturare la *virtus*, sembra infatti possibile evocare delle presenze superiori (demoni o, il che è spesso lo stesso, le potenze astrali) capaci di effetti iperfisici, i quali poi in certe condizioni (*tempora opportuna*) causerebbero effetti fisici veri e propri (Couliano 1984: 189-194).

Ancora una volta, all'imponente diffusione della teoria dell'immaginazione transitiva contribuiscono i suoi stessi avversari<sup>64</sup>. In effetti, la sua fortuna dipende dal fatto che, chiamando in causa l'azione esterna dello spirito, offre sempre «la soluzione più comoda e sempre a portata di mano per tutti i problemi teorici sollevati dai miracoli della magia naturale, dai fenomeni fisici, come ad esempio l'uovo di struzzo covato dalla madre semplicemente con lo sguardo, fino al soffio divino che ispira la poesia del *vates*» (Klein R. 1965: 18). Basterà ricordare, a questo proposito, l'avicennismo di Pietro d'Abano, che estende l'effetto dell'immaginazione dal campo spirituale a quello materiale, inscrivendovi ad esempio la possibilità di decidere il sesso del nascituro nella generazione (Pietro d'Abano 1565: 42b), e soprattutto di Andrea Cattani, per il quale, giovandosi delle influenze celeste, l'anima, in specie quella del profeta (Cattani 1505: c. e6<sup>r-v</sup>), mediante un'emissione di *species*<sup>65</sup>, realizzerebbe ogni suo desiderio immaginario<sup>66</sup> e risolverebbe perfino i conflitti sociali (Godet 1982: 28). Senza dimenticare, inoltre, l'insistenza del medico Galeotto Marzio sul ruolo fondamentale in

---

<sup>61</sup> Riflessione, desiderio, intenzione retta, fiducia e santità (*Opus tertium*, cap. 26, in Bacone R. 1859: 96, 98).

<sup>62</sup> «Unde substantia animae multiplicat suam virtutem in corpore et extra corpus, et quodlibet corpus extra se facit suam virtutem, et angeli movent mundum per hujusmodi virtutes [...] Hujusmodi ergo virtutes agentium in hoc mundo faciunt omnem operationem» (Bacone R. 1897 IV: 111).

<sup>63</sup> Che viene a sua volta emancipata dalla funzione prevalentemente riproduttiva ascrittale dal pensiero medioevale, come pure dalla stigmatizzazione insieme moralistica e medica che vi identificava l'attività specifica dell'innamorato e del lunatico. Ve ne sono evidenti tracce ancora nello shakespeariano *A Midsummer Night's Dream*, 5, 1, 2-8: «I never may believe / These antique fables, nor these fairy toys. / Lovers and madmen have such seething brains, / Such shaping fantasies, that apprehend / More than cool reason ever comprehends. / The lunatic, the lover, and the poet / Are of imagination alla compact».

<sup>64</sup> E' il caso di Giovanni Pico, del nipote Gianfrancesco Pico e di molti antiermetici riformati (Zambelli 1991: 73; Godet 1982: 57).

<sup>65</sup> Cfr. Cattani 1505: c. e8<sup>i</sup>, nonché 1563: 45-46, ove si spiega come lo spirito sotto l'influenza dell'immaginazione del mago fuoriesca attraverso tutto il corpo, ma specialmente attraverso gli occhi, facendo fermentare e trattenendo, alla stregua di latte coagulato, la *vis* astrale che gli corrisponde.

<sup>66</sup> Cfr. Cattani (1505: c. e8<sup>v</sup>): «teste Avicenna animae humanae inest vis rerum immutandarum. Affectus enim humanus vehementissimus sine haesitatione quod desiderat efficit».

vista della guarigione della fiducia riposta (immaginata) dal malato nel medico (Marzio 1548: 98), e, naturalmente, l'influente rielaborazione neoplatonica di Marsilio Ficino (Garin 1985), nel cui non esplicito avicennismo – si veda soprattutto il terzo libro del *De triplici vita*, 1489, ossia il *De vita coelitus comparanda* – trova un terreno favorevole appunto la nozione neoplatonica di immaginazione. Nel quadro dell'onnipotenza dello *spiritus mundi*<sup>67</sup>, l'immaginazione o «spirito fantastico» come corpo astrale (*Theol. Plat.* XVIII 4, 10; XIII 4; VIII 10) si presenta come un involucro posto tra l'anima razionale e quella sensitiva con funzioni sinestetiche, e più o meno capace di comunicare col mondo trascendente a seconda che in vita l'anima si sia dedicata alla contemplazione o sia stata dominata da un'immaginazione materiale (Klein R. 1956; 1960: 76-78). Basta aggiungere a queste considerazioni sull'immaginazione come carro dell'anima l'apologia dell'*eros* come «nodo perpetuo e legame del mondo e delle parti sue immobile sostegno, e della universa machina fermo fondamento» (Ficino 1987: 54), e spiegare l'energetismo erotico appunto richiamandosi ai raggi di al-Kindi (Couliano 1984: 166, 174), per non trovare più nulla di inconcepibile nella magia naturale e nella *fascinatio*. Più analiticamente, nella *fascinatio* Ficino ravvisa una forza emanata dal soggetto e penetrata attraverso gli occhi sino al cuore del fascinato, ove può produrre una perturbazione, se non addirittura una lesione (ematorrea oculare), passibile poi di degenerare in una vera e propria infezione del sangue (ibid.: 56).

E' dunque naturale che Ficino diventi ben presto un riferimento imprescindibile per ogni discussione della dottrina magica dell'immaginazione. Vi si richiamano, ad esempio, due autori fondamentali (pur su versanti opposti) per il nostro tema come Pietro Pomponazzi e Cornelio Agrippa di Nettesheim. L'alessandrino padovano ritorna ampiamente sull'idea ficiniana della *vis imaginativa* trasmessa dallo spirito (*De naturalium effectuum causis, sive de incantationibus*, 1556; cfr. Breit 1912), specificando i tratti psicologici (fede dell'operatore e del paziente nelle formule pronunciate) e fisiologici dell'alterazione per incantesimo, nel tentativo di negare aristotelicamente ogni transitività della *vis imaginativa*, di spiegare il magico in termini naturalistici che rendano superfluo il richiamo ai demoni. Nell'affermare che sono i *vapores*, formati dal sangue e dagli spiriti vitali a causa di una forte immaginazione e indi esalati dai pori del corpo umano (Pomponazzi 1567: 44), ad agire su altre persone particolarmente predisposte<sup>68</sup>, è del resto facile misurare il distacco dall'immediatezza postulata dall'avicennismo, e con ciò la fedeltà al tentativo tomista (*Summa theologica*, I, 110, 3; 117, 3; III, 103) di spiegare aristotelicamente (*De causa motus anim.* 8, 701b, 21-23) l'influsso dell'anima sul corpo nei termini di un moto locale, nella fattispecie con il mutamento del sangue dovuto all'alterazione degli affetti (Brennan 1941). Altrettanto rilevante è poi il fatto che Pomponazzi s'interessi non tanto dell'immaginazione come tale, bensì del meccanismo – forse liberamente mutuato da Aristotele, *De an.*, 428a (Pomponazzi 1567: 28, 70) – per cui un'immagine, creandosi una propria esistenza reale, può agire su chi disponga di una minore potenzialità immaginativa, donde il malocchio che, attraverso gli occhi come vie privilegiate dello *spiritus phantasticus*, una vecchia può ad esempio involontariamente gettare su un fanciullo (Zambelli 1991: 23, 280)<sup>69</sup>. Niente di nuovo: l'idea di un pneuma visivo che lo spirito emetterebbe attraverso gli occhi vanta già una lunga tradizione, che va da Galeno

<sup>67</sup> Al quale, in quanto medium, *metaXU* come corpo sottile, etereo, quintessenziale e ubiquo, degli influssi astrali sul mondo sublunare, e quindi condizione di possibilità di ogni forma di magia a cominciare da quella musicale, corrisponde lo *spiritus* dell'uomo, ossia il vapore, costituito dai quattro umori e formato dalla parte più sottile del sangue, che unisce anima e corpo, e grazie a cui l'anima esercita i sensi esterni e interni (Ficino 1576: 496, 534-535).

<sup>68</sup> Cfr. Pomponazzi (1567: 36): «nihil tamen prohibet quin et ad extra et in corpora aliena, aliquando consimiles operentur effectus».

<sup>69</sup> Per un primo approccio alla vastissima letteratura sul tema cfr. Elworthy 1895; Seligmann 1910, 1922; Gifford jr. 1958; Hand 1980.

(*De placitis Hippocr. et Plat.* VII, 615), attraverso Agostino, fino all'invenzione non solo letteraria degli «spiriteLLi dello sguardo» che, correndo lungo il nervo ottico, veicolerebbero un'immagine per l'*imaginativa* o sensi interni<sup>70</sup>. Ciò sembra confermare l'ipotesi che il modello dell'immaginazione magica sia ancor sempre la dottrina astrologica dell'«inclinazione che non costringe» quando incontra una volontà sufficientemente forte, secondo una concezione antropomorfica e antideterministica degli astri il cui corrispettivo è dato dalla progressiva antropomorfizzazione dello *spiritus* neoplatonico (Zambelli 1991: 133). A prevalere è in Pomponazzi un orientamento soggettivistico, tale per cui l'invocazione magica produrrebbe una trasformazione nell'operatore anziché nell'oggetto cui egli si riferisce (Walker 1958: 108), risultando tutt'al più una forma di autosuggestione (Godet 1982: 42). Due esempi saranno sufficienti: le stigmate sul corpo di San Francesco e di Santa Caterina da Siena sono in tutto e per tutto una variante delle voglie che la madre imprime sul feto (Pomponazzi 1567: 67 s.); la visione celeste che gli aquilani hanno del loro santo protettore Celestino, dopo averne invocato l'intervento contro il maltempo, viene spiegata dapprima con la formazione di un'immagine aerea a partire dai vapori esalati dalla moltitudine dei fedeli (e tanto potenti da agire meteorologicamente), in un secondo tempo come una pura e semplice allucinazione (ibid.: 236-240, 253), la cui valenza meteorologica, inoltre, è troppo condizionata dalle disposizioni individuali di chi immagina per essere oggetto di vera scienza (il cui destino è piuttosto l'universale).

All'opposto di questo duplice dispositivo di depotenziamento (naturalistico e soggettivistico) dell'immaginazione magica, troviamo l'esplicita ripresa della magia di Ficino, forse mediata come molti altri temi da Johannes Trithemius<sup>71</sup>, nell'ecclettismo occultistico di Agrippa. Questi, peraltro, va ben oltre gli effetti prevalentemente soggettivo-psicologici riconosciuti dal neoplatonico fiorentino alla magia, innalzando l'immaginazione a fondamento, ontologicamente transitivo, di tutte le operazioni magiche. Fisiologicamente: un'immaginazione veemente suscita l'immagine della cosa rappresentata in maniera tanto intensa da imprimersi nel sangue, il quale a sua volta la riproduce nelle membra del corpo irrorate dal sangue<sup>72</sup>. Sebbene Agrippa sia perfettamente consapevole del fatto che l'*imaginatio* può anche generare allucinazioni e inganni ontologici<sup>73</sup>, la sua ripresa della dottrina neoplatonica del *vehiculum aethereum animae* come strumento proprio della magia implica<sup>74</sup> una piena adesione alla dottrina del totale dominio esercitato dall'anima sul corpo (sia proprio sia altrui); un effetto che si potenzia ulteriormente quando l'immaginazione, la cui concreta operatività presuppone anche qui un dislivello potenziale tra *agens* e *patiens*, diviene il ricettacolo di influenze astrali e trova un adeguato supporto nella fede. Né manca in Agrippa tutto il classico repertorio più o meno aneddoticò di stigmate, voglie prodotte dalla madre sul feto, cani arrabbiati la cui immagine si riproduce nell'orina di chi ne è stato morso<sup>75</sup>, in

<sup>70</sup> Cfr. Dante (*Conv.* II, 9, 4-5), e più in generale il Dolce Stil Novo: Vossler 1904; Vitale 1910 e Klein R. 1965: 24-25ss.

<sup>71</sup> Il cui trattato crittografico (Trithemius 1606) è a tutti gli effetti anche un trattato di magia demonica; cfr. Walker 1958: 86-90; Arnold K. 1971; Couliano 1984: 217-233; Auernheimer-Baron a cura di 1991; da ultimo Ernst 1996.

<sup>72</sup> Cfr. Agrippa (1510 I: cap. 64): «vehemens enim cogitatio, dum species vehementer movet, in illis rei cogitatae figuram depingit, quam illi in sanguine effingunt, ille nutritis a se imprimunt membris, cum propriis, tum aliquando etiam alienis: sicut imaginatio praegnantis in foetum». Per il classico esempio del cammello, cfr. ibid. I: cap. 65.

<sup>73</sup> Un argomento che viene fatto valere, ad esempio, a difesa delle donne perseguitate come streghe (che altro non sarebbero che vecchiette deliranti, vittime di sogni libidinosi!) nel manoscritto (perduto) contro gli inquisitori (*De fratrum praedicatorum sceleribus et haeresibus*), secondo quanto riportato da Sisto da Siena (1566: 556-558, 869-870; cfr. Zambelli 1991: 151 nota 75).

<sup>74</sup> Agrippa 1510 I: capp. 64-68. Cfr. Müller-Jahncke 1973, 1978: 19-26, e in generale Prost 1881-1883; Kiesewetter 1891: 1-39; Lehmann 1908<sup>2</sup>: 192-206; Peuckert 1936: 119-135; Nauert jr. 1975; Zambelli 1969; Ziegeler 1973.

<sup>75</sup> Compreso un bimbo che diventa adulto in una sola notte a causa dell'immaginazione, uomini e animali che uccidono con lo sguardo, o meglio mediante i vapori sprigionati dai loro occhi, e così via – è il caso di dirlo – fantasticando.

breve di effetti provocati su corpi estranei mediante effluvi ora positivi ora negativi dell'immaginazione. In conclusione, pur se in disaccordo nello spiegarne le cause, Pomponazzi e Agrippa non hanno però dubbi sull'esistenza della «magia naturale».

*4.3 Il diavolo farmacista: paracelsismo e antiemetismo.* Ma la dottrina dell'immaginazione transitiva si garantisce un'espansione anche postrinascimentale soprattutto grazie all'enorme influenza dell'opera paracelsiana, sulla quale è ora dunque necessario indugiare. Ormai debolmente legato al modello ficiniano (cheché ne dica Gohory 1568: 186), Paracelso sancisce definitivamente il nesso tra l'immaginazione e la magia<sup>76</sup>, tanto quella illegittima (*Zauberei*)<sup>77</sup> esercitata dal *magus sinister* o *incantator*, quanto quella sacra e sapienziale d'origine orientale (*Magie*) (SW XIV: 511, 513, 529ss.), cui spetta, come scienza operativa, il vertice delle quattro astronomie componenti il sistema scientifico complessivo dell'*Astronomia magna*<sup>78</sup>. Articolata in sei forme<sup>79</sup>, la magia consiste fondamentalmente nella rivelazione (prognostica) dei segni celesti e nel trasferimento delle loro virtù nell'uomo (SW I: 6; XII: 122), nel subordinare il cielo alle necessità dell'uomo (SW XII: 135 s.), senza tuttavia mai tralasciare di imparare «dalla luce della natura mediante l'indagine dell'esperienza» (SW XII: 136)<sup>80</sup>. Lo sfondo insieme speculativo, tecnico-scientifico e religioso della magia<sup>81</sup> – cui non è estranea l'ipotesi millenaristica secondo cui proprio nel periodo di transizione (età dell'oro o nuova Hebron) che separa dalla fine del mondo l'uomo potrà ereditare appieno il regno della terra, penetrandone gli *arcana*, i *mysteria* e i *magnalia* fornitigli dagli astri (SW XI: 208-212) e vivendo un grandioso miglioramento di tutte le sue condizioni di vita (SW XIV: 18-19; anche Abt. 2, VII: 75-76, 97-99) –, è dunque necessariamente anche lo sfondo del concetto di immaginazione transitiva. In quanto microcosmo capace come un magnete di attrarre a sé ogni cosa (SW I: 2; XII: 37s.; 487), l'uomo, che è sapiente (SW XIV: 5, 7) e mago non per apprendimento ma per natura (SW I: 6; XII: 123-124), non è che il corrispettivo naturalistico del santo, inteso appunto come *magus coelestis* o *fidei* ed esemplato su Mosé, Giosuè, Jona ecc. (SW II: 6; XII: 369ss., 405): laddove questo possiede la magia del «cielo interiore» (SW XII: 277), quello come vero medico agisce più semplicemente grazie alla natura (SW I: 6; XII: 130), sfruttando sul piano medico-terapeutico le virtù del firmamento (SW XII: 134-135) e le proprietà «spagiriche» (alchemiche) della natura (SW XII: 501; VIII: 65s.). A questo quadro magico generale occorre aggiungere però uno specifico elemento alchemico. E' infatti proprio dalla concezione di una trasmutazione (ma anche e soprattutto di una «separazione») cosmico-alchemica (Goldammer 1971; 1971a) che la dottrina dell'immaginazione creativa, transitiva e psicosomatica (Betschart 1952), trae quanto ha di più peculiare, trasmettendolo altresì, attraverso la mediazione di Böhme, all'età romantica, ad esempio alla teoria schellinghiana dell'*Einbildung* come in-

---

<sup>76</sup> Si vedano Strebel 1946: 43-48; Weber 1955; Peuckert 1957; Schipperges 1976; Goldammer 1978.

<sup>77</sup> Ossia la stregoneria, cui Paracelso dedica uno scritto rimasto frammentario (*De sagis et earum operibus*; SW XIV), su cui Jacob 1960.

<sup>78</sup> 1) *Naturalis*, 2) *supera*, 3) *olympi novi* e 4) *inferorum*, ognuna delle quali si articola a sua volta in *magia*, *nigromantia*, *nectromantia*, *astrologia*, *signatum*, *artes incertae*, *medicina adepta*, *philosophia adepta* e *mathematica adepta*.

<sup>79</sup> 1) *Insignis magica*, che si occupa dei segni sovranaturali del cielo (SW XII: 83); 2) *magica transfigurativa*, che trasforma un corpo in un altro sull'esempio della trasfigurazione di Cristo (SW XII: 83s.); 3) *magica characteralis*, l'uso di parole dotate di efficacia (SW XII: 84); 4) *magica gamaheos*, azione attraverso il *gamaheu* (gemma); 5) *altera in alteram*, azione su immagini; infine 6) *ars cabalistica*, che unisce forze oggetti e persone lontane nel tempo e nello spazio.

<sup>80</sup> Un requisito riconducibile non tanto a una, in questi termini generica e anacronistica, «demagificazione dell'immagine del mondo», quanto a un transrazionalismo lontano dal dualismo razionalismo-irrazionalismo (Goldammer 1978: 46, 55, 48).

<sup>81</sup> Nel senso che i nostri saperi derivano sempre da Dio, e andrebbero praticati in armonia con i doveri dell'etica sociale cristiana.

formazione dell'infinito nel finito (su cui si regge l'intero cosmo esemplaristico architettato nella filosofia dell'identità) o a quella baaderiana (già ricordata) della *speculatio* come *procreatio*.

Osserviamo prima di tutto che la forza cosmica qui attribuita all'immaginazione – che è il sole all'interno dell'uomo (SW XIV: 310) – sancisce il suo legame con la natura trinitaria dell'interiorità umana:

INIZIO CORPO MINORE dovete perciò anche sapere che l'immaginazione perfetta, proveniente dagli astri, sgorga nell'animo, ove tutti gli astri si trovano nascosti. E l'animo, la fede e l'immaginazione sono da considerare come tre cose, i cui nomi sono invero diversi, ma che possiedono un'identica forza e virtù, in quanto ciascuna deriva dall'altra, così che non si può paragonarle se non al deus trinitatus. Infatti attraverso l'animo giungiamo a Dio, attraverso la fede a Cristo, e attraverso l'immaginazione riceviamo lo Spirito Santo. Quindi niente è impossibile per queste tre cose, esattamente come niente è impossibile al deus trinitatus (SW XIII: 383s.). FINE CORPO MINORE

All'elemento cristiano s'accompagna però nel monismo paracelsiano la componente neoplatonica, donde l'insistenza sull'unificazione e sulla continua convertibilità reciproca (mediata dal corpo astrale) di spirituale e corporeo (Pagel 1962: 117), nonché la valorizzazione magico-operativa della tesi, forse mutuata da Plotino<sup>82</sup>, secondo cui l'intera natura esercita una creatività ontologica grazie alla contemplazione (*Enn.* III, 8, 1). Paracelso non ha dunque alcuna difficoltà ad ammettere, contrariamente ad Aristotele, che enti spirituali come l'anima possano produrre effetti fisici senza l'ausilio di corpi o altri sostrati materiali (SW XIV: 311; VII: 329), a riconoscere pertanto che l'immaginazione, cui si deve già la stessa creazione divina dell'universo, è il più potente strumento operativo sull'universo, quasi come un pennello che dipingendo si rappresenti un intero mondo (SW XIV: 310; IX: 285). Né la sua teoria della malattia e del contagio, d'altra parte, fa mistero di riferirsi a *semina* o spiriti vitali che, dopo aver magari vagato come enti immateriali, si impadroniscono di un corpo.

Ma cos'è e come funziona veramente l'immaginazione, questo «sole» nell'uomo che, come forza astrale o celeste, lo innalza sul piano della materia cosmica, permettendogli di influenzare le stelle, esattamente come ne è influenzato<sup>83</sup>? Intanto, già da questa prima osservazione si può evincere che gli astri non dispongono di una *virtus* superiore a quella umana, né quindi predeterminano il destino sublunare, per cui, se annunciano il futuro, è solo perché ogni virtù nel mondo è legata per simpatia a un gruppo di altre e a un particolare astro. E poi ci sono astri ovunque: nel cielo, sulla terra e nei suoi frutti, uomo compreso, nel senso che l'astro non è qui altro che l'invisibile forza motrice (*virtus*) operante in ogni singolo ente, di cui l'uomo viene a conoscenza attraverso il proprio corpo astrale, ossia quel corpo invisibile che, a differenza di quello che è visibile perché connesso agli elementi, lo rende un «microcosmo del firmamento, per cui in lui vi sono forza, carattere e potenza» (SW IX: 577). Eccoci al punto: l'*imaginatio* «è l'astro stesso» (SW IX: 296), quel *coelum in homine*<sup>84</sup> che supera talmente per forza creativa e fede la *virtus* di ogni altro astro da costruirsi «un nuovo astro e un nuovo cielo» (SW XII: 495; cfr. anche XII: 481, 175) a cui subordinare tutto il resto: «l'uomo è creato tanto potente da essere al di sopra del cielo e della terra; egli possiede la fede, e la fede supera la luce naturale nonché la forza e la potenza di qualsiasi creatura» (SW XII: 183). «Magi» sono allora coloro che si servono dell'immaginazione sia per produrre effetti a qualsiasi distanza (forze astrali comprese), sia per elevarsi con la propria interiorità divenuta uno «spirito perfetto» a queste stesse

---

<sup>82</sup> Forse attraverso Ficino (1576: 339): «in Natura quiddam intueri nihil aliud est quam esse tale et tale quiddam facere».

<sup>83</sup> «Che dormiamo o siamo svegli, noi immaginiamo [e] tale immaginazione domina il cielo superiore e lo governa» (SW IX: 597).

<sup>84</sup> Cfr. Ruland (1612: 264): ««*imaginatio est astrum in homine, coelestum sive supercoelestum corpus*».

forze (SW XIV: 315-316). Ora, che la vera *Imagination*, rigorosamente distinta dalla stolta *Fantasey* (SW XII: 484), improduttiva e cagionatrice di errori e follie in quanto svincolata dall'uomo e dalla natura (SW X: 474-475), presupponga la fede, non è una novità, né particolarmente originale è ritenere la fede una condizione della sua efficacia operativa (SW XII: 475, 483) anche in processi ritenuti impossibili (SW XII: 472). Eppure il tutto sommato semplice meccanismo operativo – «la fede produce immaginazione, l'immaginazione produce un astro, l'astro produce un effetto» (SW XII: 473), per cui «l'uomo comanda l'astro, nel senso che l'astro deve fare la volontà dell'uomo» (SW IX: 597) – rappresenta davvero una delle più vigorose esaltazioni dell'autonomia dell'uomo, che così come «costruisce col suo corpo la terra in base alla propria volontà, così pure attraverso la sua immaginazione costruisce il cielo nel suo astro» (SW XII: 483; cfr. anche IX: 596). La creatività immaginativa, immancabilmente delucidata dal «rustico» medico erratico con metafore tratte dal lavoro contadino e artigianale, è allora chiamata, insieme alle scienze e alle arti (SW XII: 228, 483s.)<sup>85</sup>, a sviluppare e compiere le potenzialità insite nella creazione stessa (SW XII: 228). È la missione del «vero» medico. Connettendo mondo maggiore e mondo minore nonché i loro *archei*, questi opera in definitiva proprio come l'*archeus*, indebolitosi nel corpo malato: dapprima unendosi misticamente all'oggetto e intuendo il sistema di corrispondenze che invisibilmente vi opera; in un secondo tempo separandovi alchemicamente il puro dall'impuro, fino a contrastare così il disordine metabolico, ossia la mancata separazione del puro dall'impuro in cui consiste la malattia, e che può concernere, nella sua natura di processo «digestivo», tutti i nostri organi. Dunque, così come produce la malattia, l'immaginazione può anche guarire, se il vero medico, non senza interrogare il proprio corpo astrale o spirito siderale<sup>86</sup>, costringe ad esempio le erbe a rivelare la loro natura occulta (SW XII: 484; XIII: 350-354).

Fin qui la funzione genericamente «cosmica» dell'immaginazione. Quanto ai suoi più specifici effetti transitivi nel mondo, Paracelso vi annovera il contagio pestilenziale e i dardi delle streghe, le malformazioni del feto e la creazione di esseri mostruosi, ravvisando in genere nell'*Imagination* una sorta di «arma» dell'uomo (SW IX: 265-266; XIV: 313), che risulta efficace soprattutto quando «nel cielo superiore attraversa due astri passando dall'uno all'altro» (SW IX: 579). La frase, di per sé sibillina, allude semplicemente (si fa per dire) al processo per cui, originata dal *corpus sidereum* di chi immagina, l'immagine verrebbe irrobustita nella sfera astrale – così infettata –, prima di ricadere velenosamente sull'uomo (SW IX: 579; XIV: 528, 651s.) (Godet 1982: 38), sui cui esercita perciò una sorta di *impressio* celeste. Per quanto riguarda la transitività soggettiva, è ovvio per Paracelso che la volontà dell'anima possa agire sul suo corpo, imprimendovi per esempio l'immagine di ciò che desidera intensamente, quindi incarnando perfettamente il pensiero passionale. Come osserva Koyré (1955: 58), «l'anima pensa qualche cosa, s'attacca a tale pensiero, ne forma l'immagine, la desidera, vi tende, la vuole, così che la sua forza plastica e formatrice si “introduce” come in uno stampo, s'informa essa stessa imprimendo al corpo l'immagine concepita nell'immaginazione», secondo un meccanismo in linea di principio non diverso da quello che permette di mutare l'espressione del proprio volto o di influenzare (contagiare) psichicamente la volontà altrui. Ma questa transitività è altresì intersoggettiva, giacché l'immaginazione esercita una vera e propria azione magnetica sul mondo materiale circostante (SW X: 169) (Pagel 1979: 61, 87-88), dando un corpo ai nostri pensieri. In altri termini, la persona che immagina<sup>87</sup> attrae a sé la materia del

<sup>85</sup> Dato che «i pensieri formano un nuovo cielo, un nuovo firmamento e inoltre una nuova forza, da cui scaturiscono nuove arti» (SW XII: 183).

<sup>86</sup> Che costituisce una sorta di doppio non immortale, ma certamente più potente, grazie alla sua intimità con il mondo super-elementale degli *astra*.

<sup>87</sup> Ma anche l'animale rabbioso, ad esempio, la cui saliva è appunto impregnata dall'immaginazione (Koyré 1955:

mondo esterno, per poi imprimerla su di un'altra persona; altera cioè le cose esistenti, o ne genera di nuove, attraverso un processo di attivazione del «seme» – da non confondersi con il liquido seminale, che per Paracelso è una mera secrezione purificante –, che si separa dal fluido vitale di organi e arti nel quale è normalmente contenuto (SW I: 259-260) e trova nell'acqua, potente coadiuvante dell'influsso immaginativo, il corrispettivo di ciò che è il terreno per il seme vegetale (SW IX: 288) (Pagel 1982: 101-102).

Volendo entrare ancora di più nei dettagli, si può per prima cosa ricordare la spiegazione paracelsiana del contagio pestilenziale<sup>88</sup> come esito di un'interazione psicofisica tra l'uomo e le stelle, e non semplicemente come una patologia umorale e perciò endogena o costituzionale. Eccone il meccanismo eziologico: l'immaginazione peccaminosa dell'uomo si forgia un corpo grazie alle parti soprannaturali insite nell'uomo stesso (fuoco e aria); mentre una parte di questo corpo resta nell'uomo, l'altra, di natura volatile, ascende al pianeta che le corrisponde e l'attira come una calamita; qui, infettando per così dire il cielo e suscitando l'ira di Dio, scatena la reazione dei *semina*, che poi precipitano il morbo sull'uomo. Si tratta di una concezione molto originale, che fa dell'immaginazione la causa indiretta (a volte anche diretta; SW XIV: 527; IX: 578, 587s.) dell'epidemia, che va pertanto considerata una malattia esterna, ancorché causata dall'interno, e riconducibile in ultima analisi a una dimensione esistenziale (all'orientamento morale dell'uomo) (SW IX: 268 s.). Particolare enfasi trova infine in Paracelso la tutto sommato tradizionale dottrina dell'immaginazione nella donna, ritenuta per la sua intensa emotività e per una certa inclinazione all'ozio e alla fantasticheria in linea di principio più potentemente immaginativa di quanto lo sia l'uomo<sup>89</sup>, soprattutto durante il suo periodo mestruale, giacché il sangue può generare uno spirito nocivo il cui raggio d'azione va dall'offuscare gli specchi sino a suscitare epidemie. Il che vale a maggior ragione per la gravidanza: qui ogni violento desiderio produce malformazioni, voglie sul feto, in altri termini è in grado di «impressionare» il corpo proprio e altrui. Anzi, si potrebbe dire che la gravidanza, che designa in senso lato semplicemente il possesso di un seme e di un desiderio, sia la condizione universale, perciò riscontrabile anche nei maschi, dell'efficacia transitiva dell'immaginazione, tanto che persino il sesso del nascituro sarebbe deciso dalla superiorità immaginativa di uno dei genitori (SW I: 294). In conclusione, questa (quasi) onnipotente immaginazione, nel caso in cui sia anormale per origine e finalità, interferisce dall'esterno come un veleno sull'armonia di un certo organismo, agisce cioè esattamente come un morbo, perché proprio come questo sviluppa, cova nel principio vitale o *archeus*, certi *entia* o *semina* (dunque cose reali), che dei semi puri creati da Dio sono il risultato contaminato (reso possibile dalla «caduta»); questi, distaccatisi dall'*archeus* e acquisito un vero e proprio corpo (spirituale) o *ens morbi*, grazie a una certa costellazione che lega l'elemento celeste esterno e il suo corrispettivo interno all'uomo, riescono ad attaccare l'uomo dall'esterno e infine a insediarsi parassitariamente.

La dottrina dell'immaginazione transitiva, che tocca probabilmente il suo apice e la sua massima originalità proprio negli scritti di Paracelso (che, infatti, sembra esserne ben conscio; cfr. SW IX: 285), e che porta con sé l'esigenza di ambigue pratiche di moralizzazione, riassumibili sia nel lodevole appello a una maggiore integrazione sociale delle donne, sia purtroppo nell'esigenza di preservarne la purezza con le buone o con le cattive, sollecita una strenua smentita nell'antiermetismo (prevalentemente

---

60).

<sup>88</sup> Criticata, ma accolta in alcune cerchie di medici fino a metà Settecento (lett. citata in Godet 1982: 171 nota 49).

<sup>89</sup> SW XIV: 315; IX: 288, 297; XI: 376s. Donde la generale indicazione profilattica di non permettere che le donne si abbandonino alla malinconia morbosa.

aristotelizzante) del XVI secolo, a sua volta non privo però di ambiguità. Prendiamo, ad esempio, Gianfrancesco Pico della Mirandola: da un lato, avendo ravvisato (stoicamente) negli eccessi dell'immaginazione praticamente la causa di qualsiasi errore cognitivo e morale (Pico 1588: 26), egli si auspica un suo ferreo, quasi ascetico, controllo da parte dell'intelletto (ibid.: 58s.); dall'altro, non confutano affatto la dottrina di al-Kindi della *fascinatio* per irradiazioni né la tesi per cui solo gli spiriti animali vengono proiettati esternamente al corpo, operando unicamente a breve distanza e su materiali adeguatamente ricettivi (*De rerum praenotione* VII, vi in Pico 1557-1573: 651), né la sua demonizzazione (dove la celebre condanna delle streghe: Pico 1523), che si limita in fondo a trasferire al diavolo le competenze altrove attribuite alla natura. Ma proprio questa demonizzazione determina la decisiva transizione dalla *sorcery* medioevale, che non credeva alla realtà del contenuto dell'allucinazione delle streghe, alla *witchcraft* rinascimentale, persuasa invece, ad esempio, della realtà del patto col diavolo – una transizione che si deve almeno in parte all'abbandono delle riserve garantite in tutta l'età medioevale dal cosiddetto *Canon Episcopi* (Lea 1939 I: 178-180), nel quale era previsto che la singola strega, appunto perché prigioniera del demonio, non potesse in nessun caso essere un testimone attendibile nella sua eventuale delazione<sup>90</sup>. Ma «la “summa” del pensiero antimagico» (Godet 1982: 50) va vista nell'influente opera antiparacelsiana di Tommaso Erasto, *Disputationes de medicina nova Philippi Paracelsi* (1571), la cui argomentazione conviene allora seguire più in dettaglio. Nel quadro di una condanna generale della magia, ritenuta una mera illusione<sup>91</sup>, la dottrina dell'immaginazione transitiva, generalmente riportata al platonismo (Erasto 1571 I: 118, 156, 177), non può che apparire a Erasto «falsa pariter et impia» (ibid. I: 109), blasfema nell'asserire la natura microcosmico-trasformativa dell'uomo, se non addirittura affine alla follia<sup>92</sup>, indipendentemente dal fatto che essa faccia appello al potere della sola mente (Avicenna), dei raggi (al-Kindi) o degli spiriti (Pomponazzi, Ficino, Paracelso), i quali in ogni caso sono inanimati, non intenzionalmente orientabili e comunque letali per il corpo che se ne privasse emanandoli (ibid. I: 53, 167). Dotata di una funzione puramente riproduttiva di mediazione e per questo, in base a un'ovvia metaforica, paragonata a uno specchio (ibid. I: 58-60, 63, 79), dunque incapace di vera transività extrasoggettiva<sup>93</sup>, l'immaginazione soggiace alla rigida separazione interno/esterno, non meno ferrea di quella aristotelica tra mondo sopralunare e sublunare (cfr. Godet 1982: 51), né costituisce un'eccezione alla direzione obbligata (esterno->interno) della conoscenza e della visione, ritenuta assolutamente incapace di mutare le *res* (Erasto 1571 I: 66). Le *species* o le «idee» immaginate dall'uomo, e solo impropriamente analoghe a quelle effettivamente creative di Dio (ibid. I: 78), non hanno dunque alcuna valenza psicosomatica<sup>94</sup>, neppure rispetto al proprio corpo, ed esercitano una funzione che è puramente spirituale-soggettiva (ibid. I: 75), diventando fisica solo *per accidens*, quando cioè induce alla realizzazione dello scopo intensamente desiderato (ibid. I: 69-70, 72, 108). In sintesi: l'immaginazione possiede e realizza soltanto qualità secondarie (Walker 1958: 160), né può essere altrimenti, vista l'adesione di Erasto all'insuperabile dualismo uomo/natura nonché alla concezione dell'anima come *tabula rasa* puramente

<sup>90</sup> Il che legittimava la condanna individuale, ma non i roghi di massa, poi pienamente giustificati invece dalla demonologia, ad esempio, del *Malleus maleficarum*, 1486 (cfr. Trevor Roper 1967; Zambelli 1991: 125ss.; Couliano 1984: 205).

<sup>91</sup> A meno che non si consideri magia anche il bagaglio di conoscenze in possesso di qualsiasi contadino (Erasto 1571 I: 154) o qualsiasi gioco del demonio (ibid. I: 118, 126, 131, 143, 154s., 156, 177).

<sup>92</sup> Ibid. I: 66: «quis autem putet actionem in homine remanentem, aliquid extra hominem mutare posse? Dei hoc est solius, creaturae nullius»; (ibid. I: 65): «certe ex meo cerebro imaginem in spiritu phantasiae effectam exire, inque alius hominis caput subire, nullus sanae mentis putabit».

<sup>93</sup> «Imaginationis actum in imaginante permanere, in rem aliam nullam transire» (ibid. I: 66).

<sup>94</sup> Sebbene anche Erasto sia costretto ad ammettere l'azione di spiriti infetti sul feto (ibid. I: 86, 98, 107).

passivo-speculare – una metafora, è superfluo sottolinearlo, antitetica alla credenza di cui stiamo cursoriamente esaminando lo sviluppo.

4.4 *Ex imaginatione natus*. Lo scontro è ormai aperto: da un lato gli argomenti e gli esempi ermetico-paracelsiani, non estranei neppure a gesuiti come Bento Pereira (1591), dall'altro le articolate confutazioni di Erasto e Andrea Libau, ben presto diventate *topoi* nella cerchia aristotelico-antiermetica, come pure, ben più sorprendentemente, in filosofie per altri versi certamente aperte alla magia come quelle di Tommaso Campanella (Walker 1958: 203-236) e Giordano Bruno<sup>95</sup>. Otto ci sembrano gli argomenti principali opposti all'immaginazione transitiva. Cominciando dai motivi più strettamente religiosi, sembra a) assurdo assimilare alla fede in Dio la convinzione soltanto soggettiva da cui dipenderebbe l'efficacia della magia<sup>96</sup>, ove è evidente lo sforzo di evitare l'interpretazione soggettivistica dei (veri) fatti religiosi (cui giungeva ad esempio Wier 1583 V, xvii: 569); b) certamente blasfemo è comunque attribuire all'immaginazione umana una forza (Casman 1597: 625-627, e Libau 1615: 77-78) che spetta invece solo a Cristo e ai santi (Fontaine 1612: 353a). Ora, quand'anche questa potenza esistesse veramente – c) ciò di cui è lecito dubitare, se perfino i suoi apologeti finiscono poi per preferirle la più ardua via della farmacopea<sup>97</sup> –, d) il suo possesso elitario non sarebbe comunque moralmente stigmatizzabile e contrario alla *bonitas Dei* (Libau 1615: 79; Erasto 1571 I: 96)? Un po' tutti gli antiparacelsiani, inoltre, concordando sul fatto che l'immaginazione e) non agisce più transitivamente di quanto possa fare l'ombra di un corpo o una *tabula*<sup>98</sup>, ritengono f) che sia immediatamente responsabile di gravi illusioni quando si spaccia per creativa, g) se non addirittura automaticamente pervasa da quella malinconia «*quae Diaboli balneum esse*» (Sennert 1641 I: 1012b). A farla breve: non c'è spazio per l'immaginazione transitiva nel rigoroso palinsesto dualistico antiermetico, che oppone spirito e materia, interno ed esterno<sup>99</sup>.

Ciò che stupisce, però, è che tra i nemici dell'immaginazione transitiva non ci sia concordia neppure sulla scelta, a tutti gli effetti preliminare, di considerarla una mera illusione, oppure – ed è tutt'altro che equivalente – un intervento diabolico (Nymann 1593: 224 s.). Così, proprio coloro che cercheranno una spiegazione naturale di fenomeni fino ad allora inspiegabili, e ascritti per lo più all'intervento del demonio, si troveranno – lo si è già ricordato – a perpetuare la tradizione che attribuisce una valenza magica all'immaginazione: è il caso dell'antimeccanicismo (anti-ateismo) di Henry More, che infatti non solo riconosce l'influsso, in un certo senso ancora immanente, dell'immaginazione della madre sul feto (More 1659 II, 1: 412-417), ma ammette apertamente che l'universale e miracolosa transitività dell'immaginazione<sup>100</sup> abbia la

---

<sup>95</sup> Godet (1982: 63-64) riconduce la svalutazione bruniana della magia alla condanna platonica dell'immagine come copia di copia, mentre Couliano (1984: 142) vi ravvisa il riconoscimento di una transitività esclusivamente psicologica.

<sup>96</sup> Così Gödelmann (1591 I: 101): «*imaginationis enim obiecta sunt rerum simulachra, fidei vero Deus. Fide autem non opus habet ulla imaginatione, sed acquiescit in verbo Dei*».

<sup>97</sup> Cfr. Sennert (1641 I: 1005a): «*si, Crollius, imaginatione sua morbos curare potuisset, cur in medicamentorum Chymicorum laboriosam praeparationem tantum temporis impendit?*».

<sup>98</sup> Cfr. Gödelmann 1591: 102. Si tratta di una concezione della passività della *imaginatio* felicemente compendiata da Nymann (1593: 229): «*simulachra autem et imagines illae animo conceptae non sunt res verae, sed rerum tantum effigies et umbrae, quales in speculis apparent. Itaque hoc solum possunt agere, significare nimirum, figurare, repraesentare, humores etiam et spiritus corporis concitare, appetitum et proprium corpus movere, non autem alienum [...] Imaginatio vero est actus manens in imaginante, non mutans aliquid externum: sicut et visio non mutat, quem inspicit, parietem*».

<sup>99</sup> Cfr. Del Rio 1679 I, iii: 19a, e sinteticamente Cesalpino (1580: 18): «*ex his igitur manifestum est imaginationem per se nullam vim agendi habere in corpus proprium: tanto ergo minus in alienum, nisi aliquid aliud agat*».

<sup>100</sup> Cfr. More (1652: 168s.): «*they attribute so wonderful force to Imagination, that they affirm that it will not only alter a mans own Body, but act upon and heal the sick: that it will cause Hail, Snows and Winds: that it will strike down an Horse or Camel, and cast their Riders into a ditch*».

sua sola *cause proportionable* nella pervasiva attività «plastica» (non meccanica) dell'anima del mondo o *spirit of nature* (More 1652: 171 s., 193). Analogamente, la filosofia della malattia del paracelsiano Johann Baptista van Helmont, assumendo che ogni cosa del mondo derivi dalla traduzione in realtà empirica a opera dell'immaginazione delle immagini inscritte nei semi<sup>101</sup>, accoglie ovviamente il potere transitivo dell'immaginazione, ravvisandovi una sorta di creatività magica latente in ognuno (Helmont J. B. van 1682a: § 134) e quindi non perduta nello stato postlapsario<sup>102</sup>. Essa soltanto garantirebbe all'*adeptus*, che risveglia il proprio cosiddetto «mondo olimpico», la possibilità di dominare l'universo preservandone la coesione (ibid.: § 152), e in modo particolare al medico di curare in modo spirituale-immaginativo ogni morbo, eventualmente sovrapponendo all'idea patologica un'altra e migliore idea (*superinducere ideam*). E' la concezione, mutuata da Paracelso, della malattia come esito del dialogo tra l'*archeus* dell'ammalato e l'*archeus* esterno, in cui è stata immaginata una *odiosa imago*, poi incarnatasi in un *ens substantiae* che si colloca parassitariamente nel corpo (Pagel 1982a: 143-146, 149, 205; 1979a: 200-204). Dato il contesto schiettamente paracelsiano, non stupisce infine ritrovare in van Helmont gli esempi dell'azione immaginativa della madre sul feto o del contagio immaginativo della «rabbia»<sup>103</sup>. In questi e altri casi si ha il medesimo processo, ossia un *logos* reale che, mediante l'immaginazione, s'incarna in un corpo. Un discorso analogo andrebbe poi fatto anche per il medico paracelsiano Oswald Croll, che ravvisa proprio nell'immaginazione la facoltà con cui l'uomo, mettendo in opera il proprio corpo sidereo (Croll 1609: 36s.) e la cooperante «fede naturale», è in grado di produrre molte cose, di dominare gli enti naturali (ibid.: 38: «Omnes res habent naturalem obedientiam ad animam»), di realizzare, attraendo come un magnete le forze e le scienze o arti astrali (ibid.: 37), le cose visibili e quelle invisibili<sup>104</sup>, con un procedimento che vede l'immaginazione assimilare a sé lo *spiritus nativus*, che della cosa immaginata è in un certo senso l'architetto<sup>105</sup>.

Il destino dell'immaginazione transitiva sembra dunque per larghi tratti il medesimo del paracelsismo: su entrambi pesa ormai una condanna che unisce ambienti cattolici (con la parziale eccezione dei gesuiti) e riformati (con la parziale eccezione delle correnti mistico-teosofiche), e sfocia nella censura globale della cultura rinascimentale come cultura del fantastico<sup>106</sup>. Tuttavia, come mostra il fatto che anche gli antiaristotelici o antiplatonici<sup>107</sup> si vedono costretti a riconoscere un'efficacia alla *vis imaginativa* almeno immanente al soggetto e a ciò che gli è più prossimo, dunque un'efficacia senz'altro più estesa di quella che ammettere un medico dei nostri giorni, la controversa

<sup>101</sup> Helmont J. B. van 1682: 236a-b; cfr. 1682a: § 18: «imaginativam creare aliquod Ens seminale, quod sit initium dispositivum ad formalitatem entis in potentia».

<sup>102</sup> Cfr. Helmont J. B. van 1682a: § 128: «potestatem magicam in nobis, a peccato velut dormire; ideoque excitatore opus habere»; «in homine sitam esse energiam, qui solo nutu et phantasia sua queat agere extra se, et imprimere virtutem aliquam influentiam, deinceps per se perseverantem, et agentem in objectum longissime absens» (ibid.: § 168).

<sup>103</sup> Si veda la felice descrizione del processo in Pagel (1979a: 203-204): «la saliva del cane trasferisce un'immaginazione (*phantasia*) [in quanto in-formazione; NdA] specifica; questa desta nell'*Archeus* dell'uomo l'immagine – la in-formazione – della malattia specifica e quindi la malattia stessa. Il programma dell'immagine contenuto nella saliva è l'agente patogeno "luminoso". Oppure l'*Archeus* può generare l'immagine del virus per mezzo della propria immaginazione [in-formazione; NdA]».

<sup>104</sup> Cfr. Croll (1609: 38): «quidquid oculis videmus in majori mundo, hoc idem Imaginatio potest quoque producere: sic omnes herbae, omnia crescentia, omnia metalla per imaginationem et veram Gabaliam possunt produci».

<sup>105</sup> Ibid.: «efficax autem non est imaginatio, nisi prius rem conceptam attrahat per vim Imaginationis attractivam, ut ex se quasi spiritum nativum Imaginationis Architectum procreet: postea Imaginatio quasi ingravidata imprimit, quae licet non sit tangibilis, instar venti tamen est corporea».

<sup>106</sup> Sulla scorta della sentenza tanto inappellabile quanto riduzionistica secondo cui «fantasmi non sono altro che idoli concepiti dal senso interno» (Couliano 1984: 257; cfr. anche 269).

<sup>107</sup> Essendo consueto ritenere Platone il padre di ogni ateismo ed eresia magica. Cfr. Libau (1600: 460): «nostra aetate qui Platonius est, magus et superstitiosus est ut evidenter testantur Iamblichus, Proclus, Agrippa, Paracelsus, Marsilius, Pomponatius et alii multi».

questione della natura magica della *vis imaginativa* resterà vitale finché – e siamo per lo meno a inizio Settecento – resterà tale il suo contesto teoretico-magico di riferimento (Sennert I: 1012b; sul contesto Webster 1982: 48-103). Anzi, a giudicare dall'esempio dell'influenza immaginativa della madre sul feto – il solo caso che sembra per secoli fuori discussione, e che dalla letteratura ermetica passerà a quella medica e infine al sapere popolare –, pare che la dottrina della transitività abbia la meglio anche sulla soggettivazione suggerita dai più agguerriti razionalismi (prima aristotelico e poi cartesiano). Pare cioè che anche i più feroci censori della concezione magica del mondo non se la sentano di negare del tutto un'efficacia psicosomatica dell'immaginazione sul corpo del soggetto (cfr. Del Rio 1679 I, iii: 19a) – magari spiegandola con la mediazione di certi elementi corporei (spiriti vitali e *humores*; Gödelmann 1591 I: 102; Fontaine 1612: 321a) e degli impulsi che essa risveglia (Sennert 1641 I: 1008a-b), e quindi giudicandola efficace solo *per accidens* (Casman 1597: 625, 635)<sup>108</sup> –, e a volte persino su altri corpi, a patto che essi, secondo un argomento tanto diffuso quanto teoreticamente inconcludente, siano collocati a breve distanza e formati da materiali adeguatamente ricettivi. Così Campanella<sup>109</sup> e, meno prevedibilmente, Francesco Bacone<sup>110</sup>; e ancora John Webster (1677), che mutua da Maxwell (1679) l'idea che l'immaginazione come «mano dell'anima» agisca a distanza mediante irradiazioni. Una traccia di questa transitività, neppure tanto minima, si ha però anche in Michel De Montaigne (*Essais*, lib. I, chap. XXI)<sup>111</sup>, in Pierre Charron (1621 I, XVI: 108s.) e altri. Lungi dall'escludere qualsiasi efficacia transitiva dell'immaginazione, la scienza post-rinascimentale (in specie medica) cercherà piuttosto di spiegarla in termini fisico-corporei, alludendo all'occorrenza a una corporeità sottile, fine (spirituale?), dotata di una qualche potenza – che siano i raggi cari ad al-Kindi o i miasmi più consoni alla scienza seicentesca –, e riconurrà al principio secondo cui *fortis imaginatio generat casum* tutta una serie di fenomeni: dall'insorgenza di patologie dovute ad autosuggestione<sup>112</sup> alla somiglianza che lega i figli ai genitori (eventualmente anche sotto il profilo morale), fino al diffusissimo influsso psicosomatico della madre sul feto<sup>113</sup>. Ci si rivolge a questo principio, che è poi il medesimo che spiega nel neoplatonismo in che modo i demoni si trasformino nell'oggetto della loro immaginazione (Dodds: 320-321), come al *principium individuationis*, grazie a cui dar conto sia della grande diversità degli esseri umani<sup>114</sup> sia della *cruentatio cadaverum*, sia della *fascinatio* sia della generazione di esseri anormali (Weinrich 1595: 168'-169,

<sup>108</sup> Cfr. Libau (1615: 77): «deinde Imaginatio est potentia quaedam passiva [...] Si quid in imaginante efficit, per accidens efficit, spiritu nimirum, et calore, aut affectu [...] Falsum est quod imaginatio transmutet seu proprium, seu alienum corpus».

<sup>109</sup> Cfr. Campanella 1957: 172, e soprattutto 174: «*imaginans enim non est facultas sed spiritus animalis corporeus, subtilis, mobilis*», attivo solo «*in debita distantia et dispositione*».

<sup>110</sup> Cfr. Bacone F. (1664 X: 941): «*certainly it is agreeable to reason, that there are at the least some light effluxions from spirit to spirit, when men are in presence one with another, as well from body to body*».

<sup>111</sup> Che indugia sulle donne di Scizia che ucciderebbero con lo sguardo, su una donna bianca che avrebbe partorito il moro, ecc., ammettendo in generale la *fascinatio* sotto il profilo sia terapeutico sia patologico.

<sup>112</sup> L'estasi, la follia, finanche la licanropia immaginaria non di pertinenza del teologo (cfr. Sennert 1641: 393b).

<sup>113</sup> Riconosciuto, per limitarci a pochi esempi (cfr. Godet 1982: 226 nota 5), da Aristotele (*Probl.* X, x), Plinio (*Hist. Nat.* VII, xii), Plutarco (*De placitis*, V, xii), Agostino (tra i molti luoghi si veda *De civitate dei*, XII, 25), lo Pseudo-Galeno (*De historia philosophiae*), e poi ancora da Tommaso (*Summa theologica*, I, 117, 3; *Contra gentiles*, III, 103) e da Descartes (*La dioptrique*, V, in Descartes 1897-1913 VI: 129), da Malebranche (*Recherche de la vérité*, in Malebranche 1958-1970 I: 232: «*de ce que les enfants ont les fibres du cerveau fort delicates, il s'ensuit qu'une émotion violente des esprits animaux, comme sont celles qui accompagnent de fortes passions, telle que l'épouvante, ou un desir ardent d'une mere, sera capable de faire dans leur cerveau, et mesme sur les parties exterieures de leur corps des impressions convenable à cette passion*») e da Lemnius (1559 I, iv: 12), perfino da acerrimi nemici della *fascinatio* come Sennert (1641: 1009s.-1010s., 1128b, 1130b) e Del Rio (1679 I, iii: 21) (cfr. Thomas 1971: 438 nota 1).

<sup>114</sup> Per informazioni bibliografiche su questo tema relative a Ficino, Della Porta, Harsdörffer, Horst, Weinrich, Erasto, cfr. Godet 1982: 222 nota 5.

176'ss., 197')<sup>115</sup>, la cui causa è spesso sia immaginativa sia diabolica<sup>116</sup>, eventualmente nel senso che concreta l'intenzione, di per sé impotente, del demone: è la dottrina, già scolastica, dell'*incubus* e del *succubus*, le cui fonti classiche risalgono quanto meno al sonno adamico (Godet 1982: 207-208 nota 33).

Ora, non v'è dubbio che la dottrina dell'efficacia della *phantasia matris*<sup>117</sup> sia ancora oggetto di controversie a fine Settecento. Significativamente tanto penetrata nel senso comune da venire recepita anche in sede legale nelle cause di adulterio (per spiegare ad esempio la mancata somiglianza tra il figlio e il legittimo consorte)<sup>118</sup>, e, almeno in un'occasione, anche nella sua forma più radicale, che ipotizza un concepimento attraverso la sola immaginazione<sup>119</sup>, essa rappresenta una sorta di banco di prova per ogni nuova dottrina medico-filosofica della *vis imaginativa*, compresa la versione aggiornata (atomistica) tardoseicentesca del pensiero magico. Nell'ambito di questa integrazione spiritualista del cartesianesimo, volta a saturare con gli spiriti portati alla luce dalla conoscenza microscopica ciò che anche per Descartes non poteva essere vuoto (ibid.: 111), la trasmissione di una «voglia», quale modello minimale dell'*actio in distans*, viene spiegata con il trasferimento meccanico di atomi attraverso spiriti e canali invisibili ma efficaci (Digby 1664: 175; 1658: 70). Ma questa sorta di «magia cartesiana» (Godet 1982: 112), la cui sopravvivenza in ambito accademico viene garantita almeno fino al terzo decennio del XVIII secolo da un'interpretazione estensiva della definizione apologetica dello spirito fornita da Christian Thomasius<sup>120</sup> – nella cui dottrina pneumocosmica, infatti, s'inquadra senza difficoltà anche l'azione a distanza dell'immaginazione o la *virtus* divinatoria della bacchetta del raddomante –, come pure dall'influenza dell'«eclettismo» filosofico<sup>121</sup>. Tuttavia, questa dottrina dell'immaginazione «finì per dissolversi a causa del mestruo del razionalismo wolffiano» (ibid.: 119). Nel momento in cui la rinnovata svalutazione dell'immaginazione passa attraverso la ripresa della patologia umorale o la divinizzazione della ragione illuminista, non da ultimo attraverso la riduzione della sua casistica a curiosità antiquaria ed esotica, si può ben dire che anche l'età dell'immaginazione transitiva volga ormai al tramonto, e trovi nella psicologizzazione pietista dell'esperienza religiosa solo una pallida eco. Lo sancisce autorevolmente, non meno che ironicamente, l'influente Lessico di Johann Heinrich Zedler con il lemma "Einbildungs-Krafft" dovuto alla penna di Johann Georg Walch: «si vede benissimo che questi autori [la tradizione che va da Avicenna a Webster; NdA] hanno posseduto un'immaginazione particolare, che ha avuto in loro stessi un buon effetto: ma è pur sempre dubbio che essi siano stati in grado di agire sugli altri in modo tale da ottenerne l'approvazione» (Zedler 1732-1754 VIII: 535). Un'ironia fin troppo facile su un

---

<sup>115</sup> Per un vasto resoconto bibliografico, cfr. ancora ibid.: 206-207 nota 22; 223-224 nota 6.

<sup>116</sup> Si veda l'esempio, riferito da Vives (1542 V: 702), dell'attore che, avendo impersonato il diavolo e non essendosi tolto il costume, concepisce un figlio del diavolo (cfr. Godet 1982: 224 nota 6).

<sup>117</sup> Cfr. Fienus 1608: 217, 223-224; ad es. 236: «et si aliqua sint fabulosa et impossibilia, non ideo esse omnia»; Schoock 1659: 18, 19, 22; Deusing 1661: 41.

<sup>118</sup> Laddove, però, anche l'effettiva somiglianza non proverebbe alcunché, dato che l'adultera, temendo il marito, potrebbe averlo immaginato intensamente, così che «illa imaginatione reddat eam magis similem marito, quam vero genitorum» (Fienus 1608: 223).

<sup>119</sup> Si tratta della pretesa di una nobile di aver concepito il figlio a opera del marito defunto quattro anni prima e apparsole in sogno: pretesa che fu accolta, invero non senza scandalo, dal tribunale di Grenoble (cfr. Paullini 1695 I, LXXXV: 216-217; Suden 1706 I, IX: 116ss.; Godet 1982: 86-89).

<sup>120</sup> Cfr. Thomasius 1699 IV, 56: 70: «lo spirito è una forza, ossia una cosa che può sussistere senza intervento della materia e in cui tutte le cose materiali vengono mosse; dà loro il moto, le tende e le fraziona, le unisce e le comprime, le attrae e le respinge da sé, le illumina, le riscalda o le raffredda, le penetra – in breve: lo spirito agisce sulla materia e le conferisce la forma dovuta».

<sup>121</sup> Godet (1982: 117) ricorda Westphal 1707, che riconduce molti diversi fenomeni, tra cui i miracoli di Cristo e la cura del gozzo, alla potenza dell'immaginazione, come pure il suo maestro Etmüller (1696 I: 207b): «Phantasia enim agit in distans, in mediis scilicet naturalibus. Communiter quidem dicunt, Phantasiam non agere in distans, quod tamen falsum est».

orientamento i cui aderenti, del resto, si limitavano ormai a rispondere a obiezioni sempre più stringenti con tesi filosofiche sempre più banali, addirittura trasformate in consigli su come trasformare il mondo secondo i propri desideri.

Ma questo disincantamento del mondo, relativamente interrotto a fine Settecento dal culto quasi-magico tributato dall'età romantica all'immaginazione, implicava naturalmente anche la condanna della presunta e non meno magica *vis verborum*, cioè la crescente sfiducia nella cosiddetta *Natursprache*, a cui dobbiamo ora prestare la nostra attenzione.

## 5. Lingua adamica

*5.1 Harmonia linguarum: il dibattito sulla (perfetta) lingua originaria.* Tornando ora alla dottrina böhmiana della conoscenza ed estetica adamica, che costituisce il nostro filo conduttore, occorre rilevare anzitutto la continuità della visione, fisiologicamente condizionata dalla perenne apertura degli occhi. A questa sorta di fissità contemplativa, per cui «egli vedeva giorno e notte, con occhi spalancati e privi di ciglia [...], perché c'era nei suoi occhi la potenza divina ed egli era integro e perfetto, avendo in sé il *limbo* e la *matrice*» (*De tribus principiis*, 10, § 18), s'accompagna il dono di intuire centralmente l'essenza delle cose e, sulla base di questa cognizione privilegiata, di dar loro il «vero» nome:

INIZIO CORPO MINORE Dio condusse tutti gli animali da lui come al grande signore della terra, affinché li guardasse con attenzione e desse un nome a ciascuno di loro, in base alla loro essenza e virtù e a come il loro spirito prende forma. Adamo sapeva tutto ciò che vi è in ogni creatura, e attribuiva a ciascuna un nome secondo la qualità assunta dal loro spirito. Così come Dio può vedere nel cuore di ogni cosa, così poteva fare Adamo, misurando in ciò la sua perfezione (*ibid.*, 10, § 17). FINE CORPO MINORE

E' dunque per Böhme, come invero per gran parte della tradizione filosofico-teologica cristiana, la lingua il fondamentale banco di prova di una conoscenza logico-estetica ritenuta, come quella adamica, perfetta perché non convenzionale né estrinseca. Siamo qui al cospetto del *topos* di una comprensione e nominazione intuitive, implicito agli albori dell'età moderna nel diffuso filosofema dell'uomo originario come microcosmo, ma ovviamente di per sé tanto antico, da poter essere fatto risalire a una visione realista del linguaggio prima platonico-pitagorica, e poi passata con Filone, non senza le debite rettifiche, nell'ambito giudaico-cristiano:

INIZIO CORPO MINORE Afferma dunque Mosè che Dio portò tutti gli animali da Adamo perché voleva vedere quali nomi avrebbe imposto ad ognuno [...] che non fossero incongrui né inadatti, bensì capaci di riprodurre appieno le qualità dei singoli oggetti. Siccome la natura razionale dell'anima era ancora pura e non era stata intaccata da nessuna infermità, malattia o passione, Adamo, cogliendo le impressioni immediate fornite dai corpi e dalle cose nella loro realtà pura, conio dei nomi loro perfettamente corrispondenti, afferrando con assoluta esattezza il significato delle cose che gli si mostravano, tanto che le loro nature potevano essere simultaneamente enunciate e pensate (*De opificio mundi*, LII, 149-150). FINE CORPO MINORE

Naturalmente, non c'interessa qui la storia delle interpretazioni della nominazione adamica *cat | fUj in* e delle molte irrisolte questioni che vi sono connesse: in che lingua Dio avrebbe parlato ad Adamo? Forse, come pensa Dante, muovendo l'aria in modo che questa producesse suoni quasi-linguistici? In che senso, inoltre, Adamo avrebbe imposto agli animali il loro «giusto» nome? Forse perché debitamente istruito sul loro giusto nome dall'angelo Razielle o da Dio stesso? Ma allora perché replicarne una nominazione già avvenuta? E perché Adamo non ha allora battezzato anche i pesci? E poi, quanto tempo gli sarebbe occorso per portare a compimento l'ufficio della

nominazione (per alcune di queste domande cfr. Duret 1613: 41)? La problematica, com'è noto, attraversa l'intera Patristica, trovando peraltro uno sviluppo particolare nell'età rinascimentale, e giungendo con qualche sporadica eccezione fino alla speculazione moderna (si pensi a Benjamin). Vogliamo piuttosto prestare attenzione alle implicazioni in senso lato «estetiche» di questo mitologema intimamente realistico (*nomina sunt consequentia rerum*), anzitutto all'idea secondo cui con la «caduta» la lingua dell'uomo non sarebbe più stata un veicolo della vera conoscenza e quindi del vero dominio (magico o meno) delle cose, si sarebbe cioè smarrita la capacità di corrispondere – una credenza che presuppone il superamento del diastema aristotelico tra mondo sublunare e sopralunare – all'ordine unitario del cosmo<sup>122</sup>, da sempre garantito dal principio cristiano della creazione come incarnazione della «parola» divina. E' quasi superfluo notare, infatti, come gran parte dell'estetica moderna, soprattutto nella sua variante di metafisica dell'arte, si sia autocompresa appunto come un più o meno completo risarcimento (pansofico-estetico) di quella perdita originaria, quanto a dire come la ricreazione della «lingua» (più o meno metaforica) perfetta primigenia e finale, dell'ordine in senso lato linguistico che esprime l'altrimenti ineffabile legame tra Dio e uomo, uomo e cosmo<sup>123</sup>, e, perché no, tra spiritualità che inerisce al Verbo divino come preformazione spirituale del cosmo e la corporeità del concreto segno linguistico-fonetico, svolgendosi per di più secondo modalità non eccessivamente dissimili da quelle caratteristiche della riflessione tardorinascimentale sulla «lingua naturale» e «perfetta» (Pellerey 1992 e 1992a; Eco 1996). Comune infatti ai neoplatonici rinascimentali e a quelli romantici è proprio l'idea che solo il linguaggio, in quanto trasmissione sensibile (grafico-sonora) di entità spirituali (il senso), possa svolgere il ruolo (cosmologico) di zona confinaria tra il mondo inferiore (sensibile) e quello superiore (intelligibile) (cfr. Hirschle 1979; Dubois 1988). I secondi non fanno che riesprimere, appena un po' secolarizzata, la convinzione secondo cui, attraverso l'aria (identificabile nella cosmologia neoplatonica con lo *spiritus mundi*), il linguaggio sarebbe in grado, in condizioni particolari, di trasportare<sup>124</sup> non solo i significati delle cose, ma anche una parte della loro forza interna (magia linguistica d'ascendenza ficiniana; cfr. Klein W. P. 1992: 145ss.), il che vale in special modo per i molti nomi divini usati come *vehicula* (Agrippa 1510 III: capp. 10-12). Nella lingua si avrebbe, in ultima analisi, un esempio eminente proprio della «corporeità spirituale» di cui siamo sulle tracce.

E' da idee come questa che trae origine l'utopia (intimamente estetica) di una perfetta e non astratta conoscenza delle cose (realismo platonizzante) nonché di una universale combinatoria ontologica, resa possibile appunto dal linguaggio come medium della compatibilità di tutto con tutto, insomma le numerose e suggestive speculazioni moderne sulla lingua naturale, delle quali l'apologia tardosettecentesca dell'immediatezza espressivo-artistica si può considerare a tutti gli effetti una ripresa. Laddove il loro minimo comun denominatore si può ravvisare nel tentativo di rendere maggiormente omogenee le società del tempo, superandone le differenziazioni linguistiche<sup>125</sup>, il loro destino è però quello di dissociarsi fra il bisogno principalmente estetico-teologico di ripristinare la *lingua adamica*, e quello principalmente logico-filosofico<sup>126</sup> di costruire *ex novo* e in virtù di una perfetta combinatoria di caratteri

<sup>122</sup> «Verbum gubernare mundum, vinculum universi esse» (Steuchus 1540 I: 54). Cfr. Klein W. P. 1992: 65.

<sup>123</sup> L'idea è che, come osserva Klein W. P. 1992: 71, 77, solo l'incessante «parlare» di Dio preservi il cosmo dalla ricaduta nel caos.

<sup>124</sup> Ad esempio in Agrippa mediante costrutti linguistici quali *carmina, incantamenta, imprecationes, deprecationes, orationes, invocationes, obtestationes, adjurationes, exorcismata* (Agrippa 1510 I: capp. 71-72).

<sup>125</sup> Ritenute evidentemente superflue. Non così per l'ecllettismo magico, che riconducendo la varietà linguistica più alla sapienza divina che alla superbia babelica, ne garantisce viceversa i diritti (Klein W. P. 1992: 156).

<sup>126</sup> La cui valenza estetica può forse limitarsi al desiderio di costruire un sistema perfettamente simmetrico, o di sfruttare artisticamente le potenzialità della combinatoria (lulliana e non). Cfr. Neubauer 1968: cap. I; Zeller 1974:

un'artificiale *lingua universalis* (da Bacone a Descartes, da Mersenne a Comenio, da Wilkins a Lodwick e a Cave Beck, da Dalgarno fino a Leibniz e oltre), magari ricavandola da una già esistente (Pedro Bermudo, Athanasius Kircher, Johann Joachim Becher, Philippe Labbé) (Bausani 1974; Knowlson 1975; Strasser 1988): un *aut aut* che risulta peraltro esplicito solo per la concettualità posteriore e che viceversa appariva evidentemente immotivato agli occhi sia di chi interpretava la nominazione adamica appunto in senso combinatorio (così Grégoire 1587 I: 85-87), sia di chi ravvisava nel processo di comprensione ed espressione linguistica delle cose la loro trasposizione in una sfera ontologica diversa, ma non per questo, a certe condizioni<sup>127</sup>, loro estranea quanto a essenza ed efficacia (magica). A questa altezza, si può dire che il processo di «astrazione» implicito nella concezione magica del linguaggio non riguardi più il senso a scapito del «corpo» fisico-sonoro, bensì la potenza associata al carattere del designato, resa ora disponibile alle più diverse intenzioni umane, compresa quella di variare col nome la natura della cosa designata.

Pur se cursoriamente, occorre tener presente soprattutto il contesto ancora massicciamente nutrito dalla tendenza a considerare la Bibbia, e soprattutto il suo primo libro, un'enciclopedia di nozioni non solo religiose ma anche fisico-filosofiche (Williams 1948: 257) affini a quelle reperibili nella cosiddetta *prisca theologia* pagana<sup>128</sup>. In questo orizzonte, soltanto, (ri)emerge la questione della nominazione originaria, ritenuta per definizione non solo tanto motivata, pertinente ed esente da ambiguità (secondo un ideale di somiglianza con le cose reperibile già nel *Cratilo*) da esprimere l'essenza delle cose (*Gen.* 2, 19-20), ma anche ontologicamente creativa (*Gen.* 1, 3; *Gv.* 1, 1). D'accordo sulla perfezione della lingua originaria e di conseguenza anche sul deficit delle varie lingue storiche, gli spiriti appaiono però profondamente divisi nello specificare in che cosa consista tale perfezione; se, ad esempio, e a seconda dei modelli teologici presupposti (Knowlson 1975: 86-88; David 1965), una lingua sia perfetta perché integralmente naturale ossia non arbitraria (Jan Amos Comenio), oppure perché arbitraria nei vocaboli sebbene perfettamente isomorfica rispetto al mondo nella sua struttura (John Wilkins, Cave Beck)<sup>129</sup>. Un'ulteriore distinzione va poi operata tra coloro che si domandano piuttosto quale lingua storica possa aspirare al titolo di *lingua humana* (o celeste) in generale – che si pretenda o meno di farvi risalire ogni altra lingua storica –, e coloro che, riconosciuta l'impossibilità di ricostruire su basi teologiche la lingua originaria<sup>130</sup> e ammesse le buone ragioni del perfettibilismo storico-linguistico, s'impegnano a costruire una perfetta lingua artificiale (sulle due tendenze Dutz 1984: 35-61). Di qui le più svariate e più o meno verosimili ipotesi, tese a identificare con la lingua originaria anzitutto l'ebraico (più o meno identico a quello moderno), secondo una tradizione ampiamente consolidata<sup>131</sup> e fondata su ragioni più mistiche che strettamente linguistiche<sup>132</sup>, non escluse l'idea fantasiosa (di Lutero tra gli altri) secondo cui la tribù di Heber non avrebbe partecipato alla costruzione della Torre, restando perciò indenne dalla corruzione (Dubois 1988: 72, 79 nota 4), né l'idea cabbalistica di un'operatività magico-

157-187; Yaguello 1984: 33-41.

<sup>127</sup> Soprattutto a seconda del contenuto rappresentativo delle parole, e dell'autorità religiosa di chi le pronuncia, nel caso della cultura ebraica: Dio e gli angeli (Lauterbach 1939).

<sup>128</sup> Nella *philosophia perennis* (per un primo approccio Walker 1972; Cameron Allen 1970; Schmitt 1981; Yates 1964).

<sup>129</sup> Così, per certi versi, anche John Locke (*Essay* III, 6, 51), in base all'idea di una perfezione logico-sintattica anziché lessicale e tassonomica della lingua adamica (cfr. Cohen 1977: 40; Aarsleff 1964: 179-183).

<sup>130</sup> Così Hale 1677 e Lutero (1556: 169), per il quale si è ormai determinata una insuperabile «animorum dissociatio».

<sup>131</sup> Cfr. Demonet 1992; Allen W. S. 1948; 1949; Bonfante 1953-54; Borst 1957-63: III/1; Fraser 1977; Cohen 1977.

<sup>132</sup> Su cui cfr. Katz 1981; Elert 1978; Lloyd-Jones 1983; Friedman 1980.

cosmogonica esclusiva dell'ebraico<sup>133</sup>: così da Agostino (*De civitate dei*, XVI, 3, 11) a Dante, che però dismette nella sua opera maggiore (*Paradiso*, XXVI, 124ss.) la fede nell'origine divina dell'ebraico (*De vulgari eloquentia*)<sup>134</sup>; da Johannes Reuchlin (Geiger 1875: 123) a Cornelio Agrippa (1510 I: cap. 74), per cui le 22 lettere ebraiche sarebbero il fondamento del cosmo e dei mezzi miracolosi, senza naturalmente dimenticare Guillaume Postel (1538: DIII<sup>v</sup>, Gv<sup>r</sup>; 1545 I: 107, IV: 380s.; [1547]: 112), per cui l'ebraico, veicolo della *philosophia perennis*, sarebbe la garanzia della possibile *restitutio* dell'adamica *lex naturalis*, parzialmente conservata nelle lingue orientali e riattivabile mediante la ricerca etimologica<sup>135</sup>. E, ancora, da Theodor Bibliander, che dall'identità dell'ebraico con le strutture razionali e cosmiche trae la legittimazione nel voler fondare una comunità religiosamente e linguisticamente omogenea (Bibliander 1542: 7; 1548: praef. 2<sup>f</sup>, 29, 34, su cui Klein W. P. 1992: 238 nota 17, 240 nota 27; Egli 1901), a Conrad Gessner (1555: 2<sup>v</sup>, che pure, 1543: A2<sup>f</sup>, 2<sup>v</sup>, per i suoi interessi naturalistici privilegia il greco), da Elias Hutter (1586-87: 2<sup>v</sup>; 1599 a cura di: praef. 1<sup>f</sup>), che non solo individua nell'ebraico il modello ideale di ogni lingua e quindi lo strumento per una vera *concordia mundi* (Klein W. P. 1992: 289), ma spiega altresì la nominazione adamica col metodo combinatorio-trinitario o *cubus alphabeticus* proposto per facilitare l'apprendimento della lingua sacra, a Estienne Guichart (1618: VII<sup>f</sup>s.), come pure a buona parte della cultura inglese seicentesca, con la significativa eccezione, però, di John Wilkins (1668: 5, 13s.), che ritiene l'ebraico non meno imperfetto dei geroglifici. Questa tradizione regressiva, senz'altro la più soggetta al rischio dell'eresia in quanto tentativo di decolpevolizzare il principio risalendo al «giardino proibito» (Dubois 1988: 38), mettendo magari anche in discussione il diritto di primogenitura dell'ebraico, ma non che qualche lingua possa vantare tale diritto, diviene poi anacronistica, senza peraltro mai spegnersi veramente del tutto (per una rassegna dei «monogetisti in ritardo», Eco 1996: 122-125), e spingendo semmai i suoi inconsolabili sostenitori a individuare l'isomorfismo parola-mondo non tanto nell'alfabeto ebraico in generale quanto nella sua enigmatica delucidazione cabbalistica (il mistero, per così dire, passa dalla lingua alla sua chiave ermeneutica), il cui metodo viene poi adattato dall'occultismo anche alle lingue volgari. Molteplici le ragioni di questo sopraggiunto anacronismo: dai successi dell'esegesi storico-critica (Isaac la Péryère, Benedict Spinoza, Richard Simon) alla crescente consapevolezza della profonda incompatibilità di molte lingue storiche; dal crescente «nazionalismo nella concezione della lingua» (Borst 1957-63 III/1: 1217), alla diffusione della decisione riformata di puntare alla *harmonia linguarum* mediante il fatto inoppugnabile dell'evangelizzazione dei popoli (Calvino 1564: 20-21) – una convinzione, quest'ultima, supportata dalla scelta di ravvisare nella varietà linguistica non un difetto (convinzione che si fa strada già nel cabbalismo cristiano; Jacquemier 1992), ma una risorsa la cui relativa omogeneità sarebbe garantita dal miracolo pentecostale<sup>136</sup>, inteso più nel senso del «mitridatismo», della poliglottia finalmente svincolata dagli attributi satanici, che non in quello della glossolalia (dove anche l'interesse per una serie di lingue matrici anziché per una

<sup>133</sup> Su questo tema, limitatamente all'area inglese, cfr. Gibbens 1601: 442; Gale 1672; Leigh 1650; Rosse 1626: 100; Hayne 1639: 7-22; Top 1603: 5ss., 8, 14-15, 18 (su Top cfr. Nate 1993: 103-109).

<sup>134</sup> Ma se ne veda la diversa interpretazione – Adamo ha in dono una sorta di «grammatica universale», ossia una matrice generativa di lingue che riflettano la natura delle cose (condizione ripristinabile nella perfezione del «vulgare illustre») – in Corti (1981: 47) ed Eco (1996: 41-59).

<sup>135</sup> Proprio Postel, profeta dell'unità interconfessionale a base cristiana sulla scia dell'Elia Artista annunciato da Paracelso (Postel [1547a]: 7), è però anche il capostipite del movimento celtofilo, teso ad attribuire agli antichi Galli una primogenitura linguistico-sapienziale (Postel 1552; Boderie de la 1578; cfr. Dubois 1988: 85-88; 1972). Sul contesto, cfr. Klein W. P. 1992: 279; Bouwsma 1951, 1954; Weill 1987; AA. VV. 1985, ma soprattutto Kuntz 1981 e Simoncelli 1984.

<sup>136</sup> Cfr. Faye de la 1610: (:)<sup>f</sup>; Ceard 1980; Strasser 1988: 75; Klein W. P. 1992: 304ss., e per la crisi dell'idea della compatibilità delle lingue, 310 e note 61-62.

mitologica lingua primigenia; cfr. Eco 1996: 377, 96). Avviato a questo punto un processo che ravvisava nel multilinguismo e nella traducibilità un segno della redenzione in corso, e cercava «di superare il babelismo non tanto cercando una *lingua humana* definitivamente perduta, quanto conquistando le lingue esistenti» (Dubois 1988: 39), si venne a identificare, sul modello davvero archetipico del *bec* frigio – aculturale, e per ciò stesso ritenuto «naturale», quale emerge dalla leggenda riferita da Erodoto (*Hist.* II, 2) ancorché variamente demistificata<sup>137</sup> –, la lingua originaria in molte altre lingue: dal germanico, o meglio dal cimbrico (Flamand van Gorp, noto come Goropius Becanus 1569: 9, 539-540; 1580; 1580a) al tedesco (ad es. Schottel 1663), eventualmente nella sua antica forma dialettale, dal danese (Wormius 1636) al latino (Juan Huarte, Athanasius Kircher), dall'inglese antico (il «teutonick» di Richard Verstegan 1634) allo svedese (Andreas Kempe; cfr. Elert 1978), dal fiorentino (che risalirebbe alla lingua di Noé attraverso l'etrusco, secondo Pier Francesco Giambullari 1546: 6; 1549; cfr. Cipriani 1980) al cinese<sup>138</sup>. E si potrebbe continuare. In ogni caso, a prescindere dall'elenco, qui assai incompleto, delle lingue volta a volta identificate in modo più o meno volontariamente caricaturale<sup>139</sup> con la lingua naturale (tra gli altri Eco 1996: 102-113), come pure dalle ipotesi correnti nei secoli successivi tra cui il quasi-mito dell'indoeuropeo, il minimo che si possa ricavare dalla controversia cinque e seicentesca sulla lingua delle origini (lingua giusta) è che essa presuppone sempre, al di là dello specifico linguistico, il desiderio di scoprire uno strumento capace di generare un'universale concordia politica insieme a un perfezionamento dei saperi. E' come se si cercasse ora sul piano della ricerca monogenetica della lingua *unica*<sup>140</sup> la pietra filosofale invano cercata altrove dagli alchimisti<sup>141</sup>, quella stessa «pietra angolare», nella sua unicità rivelativa dell'assoluto, che Schelling, non per caso, identificherà con l'opera d'arte nella chiusa epocale del *System des transzendentalen Idealismus* (Griffero 1996a; 1996b: 58-85).

Ma per un verso il declino del latino come lingua scientifica internazionale, nel quale «i giovani nazionalismi e le nuove Chiese vedono [...] il simbolo di una colonizzazione religiosa e culturale» (Dubois 1988: 67), e per l'altro la crescente consapevolezza dell'inadeguatezza delle lingue esistenti rispetto a fenomeni e circostanze nuove, spinsero i dotti – in un primo momento nell'Inghilterra del XVII secolo, sotto l'influenza della sempre più diffusa ipotesi poligenetica volta a detronizzare l'ebraico – ad abbandonare il sogno di un effettivo ripristino della lingua *universale* e *vera* di Adamo, come pure l'ossessivo «desiderio di nobilitazione per anzianità» (ibid.: 84) che ne era il necessario presupposto. Come si è già avuto modo di segnalare, essi abbracciano il progetto non meno utopico-escatologico, anche se costruito attorno al principio aristotelico dell'arbitrarietà del segno, di una lingua artificiale che sia tanto universale e vera (leggi: altrettanto teologicamente funzionale alla ripristinabile armonia con la realtà) quanto la presunta *Ursprache*, e perciò giudicabile indifferentemente nei termini di un progresso scientifico oppure di un regresso al paradiso (Tonkin 1979: 79). Con una formula: viene meno la mistica dell'inizio ma non

<sup>137</sup> Sia da Postel (1538: f.s.n): «Hae voces ba, be, bi, bac, bic, etc. quae labiis potissimum constant, sunt saepissime et mutis et trimestribus infantibus communes»; sia da C. Fauchet (1581: 4), che riporta *bec* alla voce delle capre «nutrici di quei bambini».

<sup>138</sup> Così John Webb (1669: 191ss.), ma anche Francesco Bacone (1605 III: 399-400) e Hermann Hugo; per una rassegna Strasser 1988: 83-98.

<sup>139</sup> Secondo il citato Kempe, ad esempio, Dio avrebbe parlato svedese, Adamo danese e il serpente il francese! (Borst 1957-63 III/1: 1338; Olender 1989).

<sup>140</sup> E' il segno, ovviamente, di un orientamento soteriologico che s'appoggia alla quanto meno assolutistica pretesa – tutta occidentale, giudaico-platonica, nel diffidare di ogni lussureggiante pluralità – della *reductio ad unum* del molteplice, anche inteso come ridondanza linguistica.

<sup>141</sup> Cfr. Reuchlin (1494: 7<sup>r</sup>, 7<sup>v</sup>), e per il linguaggio adamico (II: 6): «simplex sermo purus, incorruptus, sanctus, brevis et constans [...] in quo Deum cum homine, et homines cum angelis locuti perhibentur coram, et non per interpretem, facie ad faciem [...] sicut solet amicus loqui cum amico».

certo quella dell'unità. Dapprima si ritenne questa nuova lingua perfetta composta da segni (*real character*) corrispondenti a concetti universalmente intelligibili – sulla scorta di modelli precedenti quali i numeri arabi e i segni astrologici, le notazioni musicali e i geroglifici egizi o la scrittura cinese –, e poi da segni espressamente isomorfici (lingua filosofica) rispetto a un ben determinato modello scientifico della natura (Slaughter 1982: 126). Anche chi, come il professore di geometria di Oxford Seth Ward, canzonando il carattere chimerico della lingua naturale nella polemica ingaggiata con il böhmiiano John Webster, evita la contrapposizione tra naturalezza e artificialità del segno<sup>142</sup>, non aggira però del tutto l'esigenza di «naturalezza», limitandosi a concepirla in modo nuovo<sup>143</sup>, ossia in esclusivo riferimento alle scienze induttive della natura, capitalizzando così la sempre più diffusa critica convenzionalista mossa alla concezione, anche linguistica, dei cosiddetti «entusiasti» nell'Inghilterra della Restaurazione (Nate 1993: 164-172; Burnham 1974; Williamson 1933). E' però evidente che egli ha ormai in mente una lingua intesa, in modo secolarizzato, come un prodotto dell'uomo, e come un modello tassonomico del reale privo del misterioso carattere divino della *Ursprache*.

E' il segno di un vero e proprio mutamento paradigmatico: entrato in crisi il sistema fondamentalmente né induttivo né deduttivo ma «paratattico» delle scienze occulte<sup>144</sup>, l'analogia, da «matrice a cui si deve assimilare la realtà», torna ad essere «uno strumento descrittivo o euristico» (Wickers 1988: 289), la cui operatività scientifica sembra proprio derivare dalla valorizzazione della distinzione antimagica tra modello e realtà<sup>145</sup>. Ciò non toglie che l'analogia resti comunque un requisito preferenziale anche nello schema di Wilkins (1668: 386), nella cui progettazione linguistica l'indubbia base rosacrociana – ravvisabile in definitiva in ogni successiva semiologia basata sull'idea che ogni parola sia la definizione e contenga la natura della cosa corrispondente – si orienta però al futuro anziché alla primordiale lingua adamica, in generale informando l'ininterrotto sforzo di spiegare le lettere alfabetiche come immagini semplificate di suoni orali. In altri termini, «coloro che progettano una lingua erano impegnati a costruire dei nuovi meccanismi di denotazione e comunicazione, laddove i linguisti rosacrociani [cercavano] una *lingua adamica* in cui le esigenze post-babeliche di cooperazione fossero trascese in modo mistico (finanche telepatico)» (Ormsby-Lennon 1988: 330). Il grande libro della natura, insomma, resta un riferimento costante, ma ormai purgato da «segnature magico-mistiche» (ibid.: 332), e pertanto definitivamente conforme, nell'esibire una diversificazione non sovrannaturale ma fisiologico-pragmatica delle lingue, a un nuovo paradigma, quello che non condanna ma nobilita il molteplice.

Anche il progetto pansofico-teologico di una perfetta «anatomia» dell'universo, detto altrimenti di una filosofia cristiana misticamente finalizzata – esplicitamente nel senso della prosecuzione della mistica di Elia – alla riforma universale dei saperi, elaborato da Amos Comenio<sup>146</sup>, implica ormai che l'unità delle lingue passi più attraverso l'unità del metodo del loro apprendimento che non attraverso il risalimento a una lingua originaria (Klein W. P. 1992: 323). La nostalgia archeologica trova qui il suo più perfetto rovescio

<sup>142</sup> Nel senso che il linguaggio, che egli oppone al modello ermetico-cabbalistico-rosacrociano (Ward 1654: 22), «è sì artificiale, essendo i suoi segni fissati arbitrariamente, ma è al tempo stesso “naturale” perché rispecchia un ordine logico ritenuto naturale» (Nate 1993: 151).

<sup>143</sup> Secondo Coudert (1978: 104), Ward e Webster sono in disaccordo non sull'esistenza di una lingua naturale, ma solo sulla sua origine divina o umano-convenzionale.

<sup>144</sup> Basato, secondo Wickers (1988: 273), sulla proliferazione di categorie articolate secondo un'assiologia antropocentrica, e per le quali le corrispondenze sono non tanto dei costrutti mentali quanto dei fatti naturali.

<sup>145</sup> Ma il giudizio sarebbe diverso, ad esempio, se si ravvisasse nella scienza contemporanea una base inferenziale-statistica, in quanto tale riconducibile più all'indeterministica mistica paracelsiana del «libro» che non al metodo galileiano (Hacking 1975: 39-54).

<sup>146</sup> E dai suoi seguaci inglesi Samuel Hartlib e John Dury (Turnbull 1947; Webster C. 1975; Mott de 1955).

escatologico nel principio della perfettibilità linguistica, visto che alla settima fase della diffusione della «luce», caratterizzata dalla «luce universale» e dalla rigenerazione del mondo intero, dovrebbe appunto corrispondere una lingua universale e garante della perfetta comunicazione umana<sup>147</sup>. A quest'altezza, la lingua perfetta, pur concepita ancora secondo i canoni di una storia della salvezza, si presenta ormai apertamente come una costruzione dell'umanità a venire, anziché come un tesoro arcaico eventualmente ripristinabile<sup>148</sup>, ancorché un grande contributo in questa direzione possa essere dato dalle tracce sostanziali di ebraico presenti in tutti gli odierni vocabolari (Comenio 1648 III: 26), nonché dal latino come lingua veicolare scientifica. Il realismo platonico di Comenio, basato sull'idea che lo studente debba replicare quella connessione adamica di *verba e res* (Comenio 1633: praef. 21 e passim) che poi l'*Orbis pictus* si darà il compito di illustrare nell'identità della percezione visiva (Comenio 1658; cfr. Harms 1970)<sup>149</sup>, non fa mistero di puntare a una riforma universale, grazie a cui l'umanità possa riaccordare il corporeo e lo spirituale (nella fattispecie segni linguistici e significati) in una lingua che conta non solo su un perfetto sviluppo dei suoi tre strumenti specifici (*nomenclatura rerum, index verborum, grammatica*), ma anche sul carattere motivato di ogni suo componente «estetivamente» afferrabile, dei singoli suoni o delle lettere scritte, ad esempio, in quanto espressione della natura delle cose (Comenio 1966 II: 331s.). Un progetto che s'accorda dunque ormai perfettamente con il programma della Royal Society di costruire non una filosofia «inglese o scozzese o irlandese, papale o protestante, bensì una filosofia dell'umanità» (Sprat 1667: 63), che trovi il suo veicolo in una lingua semplice, perspicua (*nullius in verba*) e che prescinda da ogni diversità di nascita, religione e nazionalità.

Ancora un passo – segnatamente quello compiuto prima da Locke, spezzando la connessione tra le idee mentali e la natura della realtà, poi dal supernominalista Hobbes, per cui la conoscenza proviene da impressioni sensoriali e da nomi arbitrariamente conferiti alle cose, e più in generale dallo scetticismo dei «libertini» (Mersenne 1625, Ded. Ep.: 2-3) – e la nozione di un linguaggio isomorfico rispetto alla natura (ossia altrettanto tassonomico) divenne addirittura un'impossibilità. L'idea stessa della *Natursprache* venne confinata nella sfera della comunicazione non verbale (fisiognomica e retorica) degli affetti, ritenuta ad esempio da John Bulwer appunto specifica di Adamo; essa sarebbe rimasta indenne dalla confusione babelica, conservandosi però solo in ambiti marginali quali il mondo animale (Bulwer 1644: 18) e il «linguaggio» infantile, le lingue dichiaratamente esotiche (Cornelius 1960), e lingua strumentale funzionale alla pedagogia dei sordomuti (Nate 1993: 197-205), non per caso ritenuta eretica finché si era creduto nell'origine divina del linguaggio, e resa pertanto possibile solo con l'affermarsi della concezione convenzionalista (Werner 1932: 3). Non che vengano meno in tali considerazioni le implicazioni estetiche, che ora semplicemente investono altri fattori quali il ruolo della memoria e dei percetti empirici nella scelta dei significanti o l'indissolubile legame tra audizione e fonazione (Fauchet 1581: 4). Né spariscono del tutto le allusioni al perfetto (creativo) linguaggio di Adamo e della fine dei tempi<sup>150</sup>, tanto più nel momento (XVIII sec.) in cui sembra universalmente assodato che la riflessione sulla natura del linguaggio debba passare

<sup>147</sup> Per una presentazione della linguistica comeniana cfr. Geißler 1959; Horalek 1969; Kraemer 1977; Miškovská-Kozáková 1979; Hüllen 1989: 169ss.

<sup>148</sup> Del resto, secondo Comenio (1648 I: 18s., III: 12), proprio la nominazione delle cose implica che Adamo non ne conoscesse ancora il nome, avesse cioè una conoscenza solo perfettibile (cfr. Klein W. P. 1992: 329 e nota 9).

<sup>149</sup> Inficiata, peraltro, sia dall'interna circolarità tra lingua perfetta e pansofia (ibid.: 347-348), sia dell'implicita tendenza alla piena eliminazione del linguaggio stesso (nella lingua perfetta, infatti, si esprimeranno «res non verba» (Comenio 1966 II: 806). Cfr. Klein W. P. 1992: 350.

<sup>150</sup> Ad esempio, nel XVII secolo, nei lavori di Johann Conrad Amman (Nate 1993: 205-210). In fondo, anche l'ideale teoretico di Bacone non è quello dell'imitazione, bensì della conoscenza dei (veri) nomi delle cose (Blumenberg 1981: 84-85).

attraverso l'analisi della sua genesi; esse rappresentano, però, ormai soltanto una nota a margine di lavori incentrati sostanzialmente sulla perfettibilità artificiale della lingua, quando non implicano addirittura una degradazione del sapere adamico: è il caso di Robert Boyle, secondo cui i nomi ebraici (adamici) di animali non sarebbero per nulla più significativi di quelli usati in altre lingue (Boyle 1772 IV: 45-46), e una lingua composta di caratteri reali andrebbe costruita piuttosto sul modello dei caratteri aritmetici, già «compresi allo stesso modo da tutte le nazioni d'Europa» (ibid. I: 22). Più in generale, si può quindi dire che, indicando la «lingua naturale» ormai esclusivamente l'espressione della vita interiore dell'uomo (Schreyer 1980; Rauter 1970: 218), «la lingua “naturale” di Adamo, intesa ora dal punto di vista storico, appare scissa dalla lingua “naturale” delle scienze naturali nonché dalle forme “naturali” con cui l'uomo si esprime nella lingua quotidiana» (Nate 1993: 215).

Retrocesso il programma di un linguaggio naturale a sogno insensato (così già Ward, Wilkins 1654: 22), si fa ora strada la persuasione che solo la confusione (in altri vocabolari: il fraintendimento, la differenza, l'opacità) possa essere il vero presupposto della comunicazione. Tale persuasione, corroborata altresì dalla predilezione già rinascimentale per *Gen.* 10 (diversificazione «naturale» delle lingue prima di Babele) anziché per *Gen.* 11 (pluralità di lingue solo dopo Babele; Eco 1996: 13-16), spezzò una volta per tutte il sogno che una lingua reale o una perfetta lingua filosofica possano ricondurre l'umanità a una felice condizione ontologica di identità essere/pensiero, linguaggio/realtà e, così, alla tanto attesa riconciliazione religiosa: a fine Settecento si può dire che la situazione sia già quella affacciata nel dualismo del nostro secolo, e cioè da un lato l'ideale terapeutico, ma chiliastico solo in senso metaforico, di una lingua artificiale (logico-formale) adatta a curare le malattie della filosofia e del linguaggio comune, dall'altro l'ideale che ravvisa lo strumento dell'utopica redenzione totale non più nel linguaggio (della natura) in quanto tale, bensì in una sua variante assai circoscritta (e assai sopravvalutata) come l'opera d'arte.

5.2 *Magia della lingua (originaria)*. Delineata per sommi capi l'ascesa e il declino dell'idea di lingua naturale, occorre fare un passo indietro ed esaminare il nesso con il tema, trattato sopra, dell'immaginazione magica. E' fin troppo facile rapportare al dibattito sulla magia avviato alla fine del XV secolo (Zika 1976; Thorndike 1923-58 VI: cap. 44), nella fattispecie alla discussione sui presunti poteri di parole e immagini come pure sulle prescrizioni cabbalistiche per creare il *golem*, la controversia su realismo e convenzionalismo linguistico. Il nostro scopo è invero anche in questo caso più circoscritto, concernendo quel filone speculativo che, nel tematizzare la lingua adamica sulla scorta di un'enfatizzazione del potere ontologicamente creativo della parola in cui convergono riflessioni platonico-ermetiche ed ecclesiastiche<sup>151</sup>, esamina instancabilmente nei secoli XVI e XVII la possibilità di una «lingua naturale» perfetta, vera e creativa e, appunto per questo, immediatamente in rapporto con Dio, in altri termini la possibilità di una perfezione estetica e cognitiva che appare ormai estranea a un'epoca che è verbalista appunto perché priva del verbo («words, words, words», denuncia Amleto; II, 2), Si tratta di un'idea di perfezione che risulta tanto difficile da scalzare quanto la prima prova cartesiana dell'esistenza di Dio<sup>152</sup>, di un orientamento sincretistico che unisce almeno due tradizioni. Da un lato le speculazioni della cosiddetta *kabbalah* cristiana (Pico, Lazarelli, Reuchlin, Agrippa, Postel, Paracelso, Böhme)<sup>153</sup> sulle lettere ebraiche e sulle loro molteplici combinazioni quali ingredienti

<sup>151</sup> Si pensi alla funzione creativa o distruttiva attribuita nella Bibbia alla «voce» divina (*Gen.* 1, 3; *Sal.* 105, 9), nonché agli effetti miracolosi di riti come il battesimo (su cui Tambiah 1968).

<sup>152</sup> Cfr. Comenio (1966 II: 315): «cum ergo perfectissimae linguae ideam habeamus, quid prohibebit ideatum constituere ideae par».

<sup>153</sup> Cfr. Blau 1944; Scholem 1954; 1979; Benz 1958; Secret 1958; 1964;

dell'universo e dell'uomo (Hirtz 1677-84 II 1: 217)<sup>154</sup>, dall'altro la tradizione dell'«arte» lullista, nel cui alfabeto, fondato su un realismo metafisico che identifica la sfera linguistica e quella ontologica, la verbalizzazione e la conoscibilità<sup>155</sup>, i predicati assoluti valgono come attributi di Dio e insieme come strumenti della sua creazione<sup>156</sup>. Comune a questi orientamenti è l'idea che la verità (divina) sia presente nel linguaggio allo stesso modo in cui risiede nelle idee e nell'interno delle cose. Non stupisce, dunque, che l'intera dinamica dell'omogeneo spazio cosmico – concepito a rigore come l'insieme di sfere ontologiche tra loro in un rapporto di continuo interscambio e reciproca traducibilità appunto mediante il linguaggio come «cosa» naturale – possa spiegarsi sulla base appunto del modello del linguaggio, qui inteso soprattutto come lingua naturale-adamica anteriore a ogni lingua storica e come estrinsecazione corporea (auditiva e visiva) di un interno (Klein W. P. 1992: 83-92). E' proprio attraverso il superamento del non-senso prodottosi con la proliferazione medioevale (allegorica) dei sensi, mediante cioè la scoperta quasi-filologica della lingua vera, praticata magari cabbalisticamente in un triplice senso rituale<sup>157</sup>, come pure attraverso l'identificazione del vero Messia ottenuta con la manipolazione linguistica della Scrittura (Reuchlin 1517: IX<sup>r</sup>, LXXVIII<sup>v</sup> s., su cui Klein W. P. 1992: 93-103), che si pensava di poter avviare una *restauratio* del genere umano.

Anziché ripercorrere le molteplici, ma in definitiva non molto diverse, definizioni della lingua adamica, converrà qui soffermarsi sulla svolta che avviene nel passaggio dalle riflessioni di Paracelso a quelle böhmiane. In Paracelso il «primo *Signator*» battezza con nomi giusti (non convenzionali) ogni cosa, «e del modo in cui egli le battezza e dà loro un nome, Dio si compiace, poiché ciò venne operato per una giusta ragione e non secondo una sua felice invenzione, egli agì sotto l'effetto di un'arte predestinata e cioè in base all'arte *signata*» (SW III: 356). Secondo un *topos* tanto tradizionale (lo abbiamo visto; cfr. Rickerson 1969: 9) quanto in verità estraneo all'Antico Testamento<sup>158</sup>, formatosi infatti solo a partire dal II secolo a.C. come produttiva utopia del superamento della divisione dei popoli (Albertz 1989), Paracelso identifica i nomi adamici coi vocaboli della lingua ebraica (certo non quella corrente), la cui traslazione dal mondo animale ad esempio non ne escluderebbe la giustezza, prospettando una sorta di metaforica «necessaria» (Nate 1993: 52)<sup>159</sup>. La nominazione coinciderebbe con una duplice abilità – quella di cogliere l'essenza delle cose e di esprimerla adeguatamente –, parzialmente ripristinabile (lo vedremo) attraverso la conoscenza delle *signaturae*, in forza di un nesso tra parola e natura ulteriormente comprovato dal fatto che la magica forza della natura abita le parole non meno che (ad esempio) il mondo vegetale, a sua volta efficace dal punto di vista medico, anzi, solo se vi viene fatta risuonare la parola siderea che vi è impressa.

Ma è ancora una volta a Böhme, e questa volta specialmente alla sua dottrina mistica

<sup>154</sup> Basate, secondo il modello dello *Sēfer Yetzirà* tradotto e commentato da Postel (1522), non sulla normale valenza referenziale del linguaggio, ma sulla sua coincidenza con la creazione linguistica dell'universo, nonché sulla possibilità per l'uomo pio di creare angeli e spiriti con la preghiera (Vital 1677 II 2: 458-459).

<sup>155</sup> Senza tuttavia venire a capo della contraddizione immanente tra un'enciclopedia indipendente dal linguaggio e il modello del latino come lingua della mediazione universale (Eco 1996: 78; Klein W. P. 1992: 119).

<sup>156</sup> Per un primo orientamento, cfr. Klein W. P. 1992: 104-120; Schmidt-Biggemann 1983: cap. 3; Yates 1972: cap. VII; 1954 e 1960, ora in 1982; Pring-Mill 1961; Platzeck 1962-64 I; Johnston 1987.

<sup>157</sup> Per l'esattezza: *gematria* (valore numerico delle lettere ebraiche), *notariqon* (tecnica dell'acrostico, in cui le lettere valgono come sostituti di parole o frasi o le compongono), e *temurah* (anagramma o permutazione delle lettere) (Dornseiff 1925).

<sup>158</sup> Che non s'interroga su come Adamo sia pervenuto al linguaggio (Zimmerli 1959), enfatizzando semplicemente il contesto comunicativo della sua comparsa (Westermann 1976<sup>2</sup>: 311).

<sup>159</sup> «Spesso di un uomo si dice che è un porco in ragione del fatto che si comporta come un porco, di un altro che è un cavallo perché può sopportare molte più cose di altri uomini» (SW III: 356); ma «non accade che un lupo si chiami una pecora o che una colomba abbia il nome della volpe, perché al contrario ciascuno riceve il nome che corrisponde alla sua natura» (SW XII: 92).

del linguaggio – perfettamente coerente con una cosmogonia centrata sul *fiat* divino –, che dobbiamo prestare la nostra massima attenzione. Sebbene non palesi le proprie fonti, la sua riflessione sulla *Natursprache* è tutt'altro che un «masso erratico»<sup>160</sup>, anzi nella sua forma più superficiale essa riepiloga un intreccio piuttosto tradizionale, in cui troviamo sia un protoplasta che nomina tutte le creature «secondo la loro essenza, forma e proprietà» (*Mysterium magnum*, 19, § 22), in virtù di una «conoscenza perfettissima di tutte le cose» (*Aurora*, 20, § 90) ottenuta tramite una decifrazione linguisticamente mediata dei misteri divini che vi sono insiti, sia una lingua perfetta che, resasi incomprensibile con la caduta, sarebbe in linea di principio nuovamente accessibile agli illuminati, fornendo così loro una legittimazione carismatica suprema. E' la garanzia su cui conta Böhme stesso scrivendo in tedesco<sup>161</sup>. Siamo qui di fronte a un cambiamento di paradigma difficilmente sopravvalutabile, anticipato forse solo dall'inedita scelta paracelsiana del tedesco come lingua scientifica: la lingua originaria non è più una qualche lingua antica, possibilmente ignota e quindi, sulla scorta di una mai spenta teologia negativa, ritenuta più efficace appunto in ragione del suo carattere esotico e al limite asemantico (gli eterni abracadabra e l'effetto placebo di molte pseudo-spiegazioni), bensì una sorta di struttura profonda rintracciabile all'interno delle settantadue lingue storiche (e soprattutto del tedesco ovviamente)<sup>162</sup>. Per quanto sia divenuta incomprensibile alla percezione solo esteriore dell'umanità, e risulti comunque difficilmente comunicabile, tanto più per iscritto, ai non illuminati (*Epistolae theosophicae*, 28, § 11), tale struttura pare tuttavia in linea di principio parzialmente attivabile in tutti gli uomini capaci di una comprensione non solo esteriore. «L'uomo ha quindi ricevuto dal verbo invisibile di Dio il potere di pronunciarlo nuovamente, di esprimere cioè il verbo occulto della scienza divina in costrutti articolati» (*Mysterium magnum*, Vorrede, § 6); è ciò che mostrerebbe l'episodio della glossolalia pentecostale<sup>163</sup> (o forse meglio: xenoglossia; Samarin 1972: 109-115) in quanto, appunto, ripristino della lingua adamica (*Mysterium magnum*, 36, § 7). Si tratta allora, in un certo senso, vista l'identificazione tra storia del linguaggio e storia della salvezza, di risalire dalla polverizzazione storica delle lingue – da Böhme, peraltro, fatta coincidere ora con la «confusione» babelica, ora col peccato adamico (*ibid.*, 35, § 12 e 36, §§ 75 ss.) – alla loro comune base naturale: «quando le virtù rientravano nel tronco di un'unica proprietà, gli uomini comprendevano la lingua naturale, a cui appartenevano tutte le lingue. Quando però questo stesso albero dell'unica e medesima lingua si frantumò nelle sue proprietà e virtù [...] la radice della natura divenne opaca e sbiadita» (*ibid.*, 35, § 12). Ma queste lingue perdono la loro funzione rivelativa rispetto alla *Natursprache*, cessano cioè di renderla trasparente nel loro modo specifico, solo quando si riducono a meri strumenti esteriori, prova ne sia che gli animali, il cui linguaggio era tra l'altro creduto identico per ogni specie e quindi uscito indenne dalla caduta, ancora sarebbero in possesso di tale lingua naturale (*ibid.*, 35, § 59)<sup>164</sup>. La speculazione böhmiiana sulla *Natursprache* non è dunque che una variante del più generale

<sup>160</sup> Kayser (1930: 551, 554, 557), ad esempio, avvicina Böhme a Fludd e alla pansofia di Guthmann, ad Arndt e ai Rosacroce.

<sup>161</sup> «Parlando per la prima volta, infatti, Adamo diede un nome a ogni creatura a seconda delle qualità che possiede e delle forze che vi sono insite: si tratta appunto della lingua della natura nella sua totalità e che tuttavia non tutti conoscono, essendo un enigma, un *mysterium* che a me per grazia divina è stato rivelato» (*Aurora*, 20, § 91); mi è cioè «stata dischiusa la *Natur-Sprache*, in modo che potessi comprendere nella mia lingua materna i più elevati misteri» (*Epistolae theosophicae*, 10, § 29).

<sup>162</sup> La cui linguistica, d'altronde, è fin da principio guidata da un orientamento cabbalistico; cfr. Ickelsamer [1534], su cui Padley 1976-88 II: 84-145; III: 244-318; Percival 1984.

<sup>163</sup> Sulla glossolalia, cfr. Lombard 1910; Hollenweger 1969; Goodman 1972, e sotto il profilo sociolinguistico Samarin 1972.

<sup>164</sup> Sul *topos* filosofico della lingua degli uccelli come variante della glossolalia pentecostale, cfr. Roheim von 1953; Guenon 1974; Bastiaensen 1974; Dubois 1988: 50, 56-57 nota 26, 63-65.

programma «ermeneutico» che antepone ovunque il senso interno a quello esterno<sup>165</sup>, che crede, rispiritualizzando la «lettera» dei testi sacri, di ovviare una volta per tutte alle aride dispute teologiche del tempo, e di riattivare così una creatività (linguistica) che metta in condizione di riesprimere «il verbo divino che agisce all'interno delle cose nella sfera dell'acustica umana» (Kayser 1930: 523). Ciò che vi è di peculiare è che Böhme non sconfina mai nella tendenza apofatica, ancorché intesa secondo categorie linguistiche, di una certa mistica protestante, in cui non sono più le categorie linguistiche ma quelle interiori a garantire il nesso col cosmo<sup>166</sup>. A questo indirizzo mistico si può senz'altro attribuire una torsione interioristica e spiritualistica<sup>167</sup>, perciò intimamente anti-estetica, della metaforica del «libro», volta a privilegiare comunque l'interno rispetto all'esterno, l'immediatezza spirituale rispetto a ogni intermediazione corporea, a considerare perfino nella lingua della Scrittura solo quell'interno che sfugge all'approccio grammaticale-filologico<sup>168</sup>, schiudendosi così esclusivamente al lettore già divinamente ispirato, il cui perfezionamento non può allora in alcun modo derivare dal linguaggio (Franck 1542: CIII<sup>f</sup>). Questa anti-estetica trascendenza dello spirito rispetto alla materia – fatta valere, secondo una ben precisa retorica dell'antiretorica (formula di Marti 1986; Klein W. P. 1992: 183), contro coloro che confonderebbero «signa pro rebus / phantasmata / pro speciebus / ossia / i segni con le cose stesse / l'immagine caduca con la verità eterna / la lettera con lo spirito» (Schwenckfeldt s.d.: XI<sup>f</sup>) – ci pare però relativamente estranea alle corde di Böhme e del böhmismo successivo. Nonostante l'indubbia predilezione per la preghiera interiore e silenziosa (*Christosophia*, Libro 2) e per la riduzione dell'interpretazione a *praxis pietatis*, Böhme ammette infatti il carattere rivelativo del sensibile, del corpo e della lingua, pur storicamente mutevoli, tanto dell'uomo quanto del *Gegenwurff* naturale. Squisitamente estetico ci pare soprattutto il programma, riassumibile qui nell'intenzione di ovviare al verbalismo dell'epoca ridando «corpo» alle parole, alla creazione puramente umana di un universo di parole mediante il ripristino della facoltà d'origine divina di creare l'universo con le parole (Dubois 1988: 51).

La dottrina, come si vede, dipende del tutto dal mito cristiano (in specie giovanneo) della cosmogenesi linguistica: infatti, così com'è nel suono o «mercurio» che la differenziazione intradivina avvia un dinamismo cosmico tuttora operativo (*Aurora*, 6, §§ 2-3), così pure è naturale che sia nel suono (*Schall, Hall, Ton, Klang, Stimme*) – ossia in quello che è pur sempre il sesto degli spiriti divini (*ibid.*, 10, § 1), e allude nella sua duplicità fonetico-semantica (il sensibile come portatore del non-sensibile) piuttosto apertamente a una dimensione di corporeità spirituale – che l'uomo ricapitola il processo genesiaco (*ibid.*, 4, §§ 14-15), «dà l'essere al mondo attraverso la parola», essendo il nominare un «ricreare l'essenza delle cose mediante la parola dell'uomo a partire dalla materia data dalle qualità specifiche dell'uomo» (Benz 1970: 521-522)<sup>169</sup>. Ovviamente ciò accade solo quando si pratici una lingua verace (*De tribus principiis*, 15, § 47), capace cioè di rispecchiare e incarnare l'essenza del suo correlato ontologico

<sup>165</sup> «I nostri dotti si fanno chiamare *Doctores* e maestri, eppure nessuno comprende la propria lingua materna [...] né che cosa sia la parola nel suo *sensus*. Donde i litigi e i conflitti concernenti Dio e la sua volontà» (*Mysterium magnum*, 35, § 61).

<sup>166</sup> Ad esempio Sebastian Franck, Caspar Schwenckfeldt, Valentin Weigel, Johann Arndt (Klein W. P. 1992: 161-184, in specie 173).

<sup>167</sup> Esempio su *2Cor.* 3, 2-6 e su un'interpretazione non acustica della *fides ex auditu* (*Rom.* 10, 17); cfr. Schwenckfeldt 1594: LXXXV<sup>s</sup>.

<sup>168</sup> «Ora, come la parola divina non ha di per sé né lettere né sillabe, ma è spirito, così pure non può in alcun modo per sua essenza e natura venire scritta» (Schwenckfeldt s.d.: XXI<sup>f</sup>).

<sup>169</sup> «Lo spirito dà infatti un nome a ogni cosa, così come questa si trova nella nascita e quale al principio si è formata nella creazione; altrettanto le dà forma la nostra bocca: così come è stata generata dall'eterna essenza e ha preso sostanza, così anche la parola dell'uomo prende forma, qualità e figura fuoriuscendo dal *centrum* dello spirito [...] esso [lo spirito] dà forma con la bocca al nome di una cosa, quale la cosa è divenuta nella creazione» (*De triplici vita hominis*, 6, §§ 2-3).

(*Mysterium magnum*, 35, § 56), e, specularmente, quando a riceverla sia un interprete spiritualmente in grado di cogliere la dimensione celeste cui solo simbolicamente rinvia la lingua materiale<sup>170</sup>, di cogliere, per esprimerci in termini metaforici, il suono non sensibile-udibile che permea il mondo sopralunare (Klein W. P. 1992: 209). Ma sarebbe alquanto superficiale ravvisare nella «filosofia» del linguaggio böhmiana un'anticipazione dell'odierno (presunto) primato retorico-ermeneutico del linguaggio, se non altro perché qui il modello comunicativo-linguistico, che governa l'intera creazione<sup>171</sup>, recupera tutte le componenti fisico-corporee (francamente estetiche e *naturphilosophisch*) normalmente bandite dall'orientamento retorico-comunicativo oggi prevalente, e legittima un'esegesi sostanzialmente mistica del linguaggio (Konopacki 1979: cap. I) senz'altro estranea al cosiddetto *linguistic turn*. Lo prova definitivamente il fatto che a garantire questa informazione del suono divino nelle cose sia un fenomeno assolutamente sensibile, dunque estetico, come la *signatura rerum*.

Ma torniamo per un momento ancora alla nominazione originaria. Rivelando le virtù divine insite nelle cose mediante un suono idoneo<sup>172</sup>, si può dire che la lingua adamica metta in gioco l'intera sensibilità, funzionalizzando all'auscultazione spirituale dei fenomeni naturali<sup>173</sup> la normale dotazione sensoriale, che così risulta spiritualmente potenziata:

INIZIO CORPO MINORE così come lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio, e tutto articola e affina, facendo in modo che il Padre si esprima nel Verbo, così pure la lingua affina e articola quello che i cinque sensi nella testa suggeriscono attraverso il cuore alla lingua, in tal modo lo spirito fuoriesce dalla lingua mediante il *mercurius* ovvero il suono, giungendo nel luogo deliberato dalla volontà dei cinque sensi e allestendo la cosa (*Aurora*, 6, § 9). FINE CORPO MINORE

Una spia evidente di questa sfumatura estetica è data altresì dalla definizione della lingua naturale come «lingua dei sensi» (*sensualische Zunge*), ossia, ma senza contraddizione nel quadro di una ripresa della dottrina dei «sensi spirituali» (cfr. *infra* 7), come «lingua mentale», morta in Adamo e prigioniera nell'Anticristo, ma ripristinabile attraverso la prassi implicitamente cabbalistica della reimmersione negli «spiriti delle lettere». Tale prassi, resa possibile dal Cristo risorto, «schiude all'interno della lingua sensistica tutti i tesori della Sapienza celeste» (*Mysterium magnum*, 36; § 75) – anche, come s'è detto, all'interno di una lingua storica come il tedesco (*Aurora*, 8, § 73), divenuta con Lutero lingua veicolare della Scrittura –, nella cui ritrovata affinità con la lingua originaria sarebbe tra l'altro ravvisabile un incontrovertibile segnale chiliastico. Lungi da noi la presunzione di poter qui delucidare in modo esaustivo le suggestive e non sempre pienamente intelligibili interpretazioni etimologiche presenti nei testi böhmiani, difficilmente riconducibili a criteri generali (Haferland 1989: 119) e comunque, per quanto spesso condotte sulle singole sillabe a partire dal preesistente significato della parola (Nate 1993: 86), non certo riassumibili nella sola funzione onomatopeica (così Kayser 1931: 144ss., criticando Hankamer 1924; 1927: 151-175, 195-200). Tutt'al più potremmo parlare in prima approssimazione di associazioni

<sup>170</sup> «Sebbene sia costretto a ricorrere a una lingua terrena, essa sottende però una vera e propria intelligenza celeste, di cui io non posso né scrivere né parlare nel quadro della mia origine più esteriore» (*Aurora*, 19, § 53).

<sup>171</sup> «Dio ha raccolto ogni cosa nel suo Verbo esprimendola in una forma, così come la volontà si è raccolta nel desiderio. Ciò che è stato espresso è una copia di colui che lo esprime e ha a sua volta il parlare in sé; questo stesso parlare è il germe di un'altra configurazione conforme alla prima: entrambe agiscono quindi alla maniera del parlante e del parlato» (*De signatura rerum*, 13, § 2).

<sup>172</sup> «Quando egli vede una certa cosa, gli dà il nome a seconda della sua qualità; così facendo, egli deve però anche strutturarsi in una qualche forma, e quindi prodursi in un proprio suono che sia come quello in cui si produce la cosa a cui vuole dare un nome: sta in ciò il luogo germinale dell'intelligenza complessiva della divinità» (*Aurora*, 19, § 76); cfr. anche *infra* 7. 1.

<sup>173</sup> Il che evidentemente compensa l'inaccessibilità linguistica del *deus absconditus* (Klein W. P. 1992: 205; Schäublin 1963: 99-102).

sonore, basate sul fatto che i suoni delle singole lettere esprimerebbero qualità metafisiche delle cose, riproducendo dunque, in ultima analisi, l'uguale con l'uguale (Benz 1970: 529) – ad es. tra «fel» in *Teufel* e il «Fall» di Lucifero (*Aurora*, 14, § 26) –; oppure dell'enfaticizzazione del valore simbolico della forma esterna di parole e lettere (ad es. tra la «T» e la croce); o ancora, più in generale, dell'articolazione con cui lingua e bocca, producendo un suono, imiterebbero fisicamente il valore semantico della parola corrispondente (per alcuni esempi Nate 1993: 84-89 e Benz 1970: 538-547), riuscendo in qualche modo a replicare l'atto di creazione del Verbo, in specie la genesi del mondo nell'intreccio delle sette «qualità». Questa fisiologia e alchimia dei suoni linguistici cerca di rintracciare in essi le qualità spirituali-sonore con cui Dio ha dato vita alla *ewige Natur* (Klein W. P. 1992: 215, 211), rinviando ovviamente il perfetto ripristino della lingua e della conoscenza adamica alla condizione gloriosa del «mondo spirituale», ove, «per mezzo della lingua dei sensi, tutti gli spiriti comunicano tra di loro, non avendo bisogno di alcun altro linguaggio se non di questa che è la *Natur-Sprache*» (*Mysterium magnum*, 35, § 60).

La concezione böhmiana di un'originaria lingua naturale obliata, ma pur sempre virtualmente ripristinabile e «praticabile» attraverso le lingue storiche, e con ciò di un sapere certo, chiaro e semplice, nonché universalmente comunicabile nei suoi tratti regressivi<sup>174</sup> e semanticamente astorici – perciò in controtendenza rispetto alla polverizzazione delle scienze e delle confessioni religiose –, troverà un ulteriore ampio sviluppo nel dibattito seicentesco sulla lingua universale; particolarmente in Inghilterra, dove, nel quadro dell'orizzonte mistico-ermetico favorito dall'interregno puritano (Struck 1936; Thune 1948; Hutin 1956), ci si richiama proprio alla lingua naturale come a una facoltà mistica e pentecostale di riattivazione della sapienza perduta. Oltre ai traduttori inglesi di Böhme, strenuamente impegnati ad aggirarne le molteplici oscurità linguistiche (John Ellistone, John Sparrow), converrà ricordare almeno il caso esemplare di John Webster (Formigari 1970; Slaughter 1982). Questi, pur polemizzando con chi crede possibile mediare la teologia, ossia la lingua del tutto carismatica dello Spirito Santo, con strumenti umani e razionali, ed escludendo fermamente altresì che il linguaggio possa essere dopo il peccato qualcosa di diverso da un codice meramente strumental-convenzionale (Webster J. 1654: 7; 1654a: 30), sente comunque ancora il bisogno di ribadire l'intrinseca verità del linguaggio non strumentale della natura (*signaturae*), un tempo parlato da Adamo (Webster J. 1654: 29), ma oggi rintracciabile solo nel mondo animale e nelle tracce che ne restano nella sfera dell'immediatezza espressiva umana, vale a dire nei codici mimico-gestuali naturali e quindi non soggetti ad apprendimento.

*5.3 Non più e non ancora: millenarismi estetico-linguistici.* Basta scorrere il cosiddetto *Ältestes Systemprogramm* dell'idealismo tedesco per rendersi conto della forte enfasi chiliastica posta sull'immediatezza estetica. Uno dei suoi più indubbi antefatti è costituito appunto dal progetto archeologico-utopico di una (perfetta) lingua naturale, cui diedero un loro contributo anche molteplici orientamenti affini, a cominciare dalla cosiddetta «arte della memoria» (si pensi, ad esempio, al teatro della memoria di Giulio Camillo)<sup>175</sup> e, forse attraverso l'influenza della campanelliana *Città del sole*, dal misterioso movimento rosacrociario.

Ora, che la Confraternita Rosacroce sia esistita o meno (Arnold 1955; Montgomery 1973; Edighoffer 1982), «il suo ethos e mito permeò l'Inghilterra dell'Interregno e della prima restaurazione» (Ormsby-Lennon 1988: 312), il che vale naturalmente anche per la

<sup>174</sup> Secondo Klein W. P. 1992: 204 nota 3, esemplati infatti sull'apprendimento linguistico infantile.

<sup>175</sup> Un «teatro» in cui, come in un progetto di deificazione, ogni aspetto dell'universo è rappresentato da un simbolo non convenzionale ma reale, che è quindi ciò che significa (Yates 1966: capp. VI-VII; soprattutto Bolzoni 1984).

speculazione sul linguaggio. Proprio la cosiddetta «linguistica rosacrociana»<sup>176</sup> si nutre dell'appello al prossimo ripristino della conoscenza adamica, appello esplicito soprattutto nel secondo e più teoretico dei trattati inaugurali della Confraternita (*Confessio fraternitatis*, 1615)<sup>177</sup>. La «riforma generale» che vi è delineata, sociale non più che scientifica e religiosa, passa infatti attraverso la lettura e l'uso adeguati dei segni impressi a suo tempo da Dio nel *liber naturae*, e correlativamente attraverso l'istituzione di un nuovo linguaggio magico<sup>178</sup> che, appunto perché mutuato dai segni divino-naturali, esprima appieno finalmente l'essenza delle cose in uno con gli *arcana* stessi del movimento rosacrociano (Yates 1972: 298-301). Ma si tratta della lingua naturale originaria, intesa in senso approssimativamente platonico (linguaggio naturale come libro della natura), oppure di una lingua naturale che, paradossalmente, occorre costruire artificialmente, e dunque più vicina al modello genericamente aristotelico, che vede nel linguaggio un costrutto convenzionale finalizzato alla comunicazione universale del sapere? La difficoltà della scelta dipende, in ultima analisi, dal fatto che è comune agli entusiasti, animati dalla speranza dell'imminenza del secolo aureo tra Cinque- e Seicento (De Mas 1982), l'esigenza di tradurre l'esoterismo dei principi («gloria dei est abscondere verbum»; Postel 1522: Biii<sup>v</sup>) in essoterismo escatologico. In ogni caso, e indipendentemente dall'interpretazione che si vuol dare della linguistica rosacrociana, è certo che i suoi ideali vengono apertamente patrocinati anche da Robert Fludd (1617), la cui rivendicazione dell'importanza della conoscenza dell'invisibile «scrittura della natura» posta ovunque all'interno di quella visibile, secondo l'analogia dell'*intellectus spiritualis* celato nella «lettera» della Scrittura<sup>179</sup>, finisce però per sottolineare soprattutto l'interno rispetto all'esterno, legittimando così un sapere più illuminato e mistico che non strettamente estetico, in cui rientra a pieno diritto anche la pratica glossolalica del Pentecostalismo quacchero (Bauman 1983). Volendo compendiare ironicamente questa conclusione, è difficile non pensare allo stratagemma «estetico» con cui Descartes convince certi suoi avversari di non appartenere alla confraternita rosacrociana: facendosi vedere in pubblico egli vuole dimostrare di non essere un loro affiliato (che la leggenda, infatti, voleva fossero invisibili)!

Ciò che più colpisce, a questo punto, è che talvolta al risultato della mistica linguistica böhmiaca si possa pervenire anche per vie (considerate) più scientifiche, e senza necessariamente chiamare in causa un'illuminazione ausiliaria. E' il caso, davvero esemplare, di Franciscus Mercurius van Helmont. Mosso da interessi tanto speculativo-cabbalistici<sup>180</sup> quanto pratico-pedagogici, come l'educazione dei sordi che non abbiano lesioni agli organi fonatori, il figlio del grande iatrochimico scrive – nelle non particolarmente confortevoli celle romane in cui l'aveva rinchiuso l'Inquisizione nel periodo 1661-1663! – un'opera dedicata all'alfabeto ebraico (*Alphabeti vere naturalis hebraici brevissima delineatio*, Sulzbach 1667), che si può considerare già nel momento della sua pubblicazione senz'altro un anacronismo (Coudert 1978: 91), e che tuttavia svolge ancora un ruolo centrale nella riflessione sulla conoscenza adamica. Vi si elegge appunto l'ebraico, ma ora sulla base di un'argomentazione che vorrebbe essere empirico-scientifica, a lingua naturale e originaria, divina e prebabelica, capace di

<sup>176</sup> Un termine, s'intende, tanto storiograficamente ambiguo (ma non più del cosiddetto «illuminismo rosacrociano», su cui Yates 1972 e, criticamente, Nate 1993: 63-64 nota 3), da includere molti diversi orientamenti mistico-utopici della prima metà del XVII secolo, e quindi da usare per approssimazione (Willard 1989).

<sup>177</sup> Tradotta insieme al manifesto precedente, *Fama Fraternitatis R. C.* (contenuta nello scritto anonimo *Allgemeine und generale Reformation der gantzen weiten Welt*, 1614), in Yates 1972.

<sup>178</sup> Si noti, inoltre, come, quasi ad anticipare la cosiddetta «svolta linguistica» del Novecento, per i Rosacroce proprio il linguaggio sarebbe il «destino» della modernità.

<sup>179</sup> Ad esempio della conoscenza della *scriptura hieroglyphica coelestis*, al cui interno gli astri costituirebbero un vero e proprio sistema sintattico e semantico.

<sup>180</sup> Comuni del resto all'intero circolo mistico-erudito della corte Pfalz-Sulzbach di cui era membro (Jaitner 1988: 340-390).

valere come criterio per le altre, perché custodirebbe la vera sapienza degli antichi, ai quali aveva offerto una precisa e affidabile immagine della realtà (Nate 1993: 111). L'ebraico originario, anteriore alla sua corruzione, avrebbe insomma goduto di uno *status* assolutamente privilegiato, riassumibile nella duplice circostanza che a) la forma delle sue lettere era un'immagine precisa dei movimenti fatti dalla lingua per pronunciarle (*vox picta*), mentre b) il significato delle sue parole altro non era che la composizione dei significati più o meno simbolici delle singole lettere. Necessariamente perduto in qualsiasi traduzione (Helmont F. M. van 1667: 17), questo significato essenzialmente fonetico-mimologico dell'ebraico – attestante cioè una continuità tra cose, suoni e parole<sup>181</sup> a suo tempo ascritta a ogni *favella* – si rivela viceversa essenziale in vista di una comprensione vivente dell'Antico Testamento (Klein W. P. 1992: 219), ma chiarisce – un punto per noi più rilevante – anche il modo in cui Adamo ha potuto tanto riprodurre alla perfezione sul piano linguistico qualsiasi moto interiore della sua intelligenza (Helmont F. M. van 1667: 15), quanto riflettere al proprio interno in maniera altrettanto perfetta gli oggetti della realtà. La conoscenza adamica è dunque insieme perfetta estrinsecazione dell'interno, conosciuto da Adamo con una precisione per noi impossibile, e perfetta interiorizzazione dell'esterno, in breve «perfetta congruenza tra la sua intelligenza e il mondo» (Nate 1993: 111), in nulla falsata (ossia resa maggiormente mediata) dal linguaggio. Garantendo una piena e armoniosa corrispondenza tra interno ed esterno, concepita da van Helmont sul modello della (ritenuta universalmente comprensibile) espressione del dolore, l'ebraico originario sarebbe dunque il testimone di una perduta corporeità spirituale. E' perciò che nel nominare adamico si deve ravvisare una replica del Verbo creatore divino, perché «chiamare le cose col loro nome, significa conferire loro una natura specifica», così che «quale sia stato il nome dato da Adamo a ogni cosa, tale fu il nome della cosa; ossia, le cose si formarono in conformità al modo in cui Adamo le aveva concepite dentro di sé: ciò perché il concepire e il pensare di Adamo manifestavano una proporzione con il pensiero di Elohim in persona» (Helmont F. M. van 1697: 134ss.).

Il protogenitore chiama all'esistenza gli animali mediante il loro nome, li crea quasi con la parola, contando – e qui van Helmont spiega l'alfabeto naturale chiamando a rinforzo idee alchemico-paracelsiane probabilmente apprese dal padre – sul «potere interno» concessogli da Dio, ossia su una forza spirituale (*anhelitus hominis*) irradiata da ogni cosa individuale e formata dalla combinazione tra lo *spiritus* insufflato dall'aria e lo *spiritus* contenuto nel seme (Walker 1972a). Al centro della discussione troviamo una sostanza sottile-spirituale (Helmont F. M. van 1667: 36-39, 63, 73-75; 1691 I: 31), concepita nelle cerchie paracelsiane come un «fuoco naturale» (Coudert 1978: 61-64; Debus 1964 II: 320-326), che penetra nel corpo umano attraverso i polmoni e finisce per pervaderlo tutto – una sconfessione del vuoto non meno recisa di quella cartesiana –, finché, assorbite la forza individuale, compresa quella riproduttiva, è in grado di estrinsecarne una sorta di estratto spirituale (dove l'affinità tra la fonazione come emissione di *spiritus* e l'eiaculazione come emissione di *liquor seminalis*). Grazie a questo vero e proprio corpo spirituale, la comunicazione interumana può considerarsi uno scambio di contenuti spirituali, incarnati dall'aria che si inspira<sup>182</sup> e recepiti attraverso gli orecchi. Ora, se ogni lingua contiene questa virtù creativa, nel quadro beninteso di un universale processo di convertibilità tra moduli generativi e moduli comunicativi<sup>183</sup>, l'ebraico ne sarebbe però maggiormente fornito, mostrandosi capace come lingua adamica di offrire una precisa immagine della natura esterna e interna (per

<sup>181</sup> Così già Campanella nella *Poetica* (1638: 418-419): «imitiamo col moto dell'aria respirata il movimento che abbiamo ricevuto dalle cose sensibili».

<sup>182</sup> Vera e propria «aria gravida di senso spirituale» (Klein W. P. 1992: 222).

<sup>183</sup> «Nell'universo ogni singola cosa, a partire dalle pietre, emette costantemente radiazioni di energia vitale e in tal senso “respira”» (Coudert 1978: 64).

un primo approccio Gessinger 1994: 634-640; Sherrer 1938; Wildgen 1973) e, per sovrammarchato, di garantire agli uomini «di vivere nella pace religiosa e nell'armonia sociale» (Coudert 1978: 56).

Se la storia delle lingue perfette è la storia di un'utopia e insieme di una crescente disillusione, non meno fallimentare però risulterà anche la storia, molto meno codificata, di una *cognitio estetica* (sensibile) perfetta. In entrambi i casi si tratta, peraltro, di storie assai istruttive. Naturalmente non si può pretendere da riflessioni tinte di misticismo un'eccessiva attenzione alle regole logiche. Per venire più da presso alla questione estetica, ad esempio, ci si potrebbe domandare: Adamo esprime l'essenza delle cose perché oltrepassa la superficie fenomenica delle cose che nomina, oppure perché questa esprime perfettamente il suo interno, anzi vi si identifica in maniera che, propriamente, non esistano (ancora?) né interno né esterno? Una cosa è certa, però, e cioè che la conoscenza perfetta adamica, indipendentemente dal momento in cui essa sarebbe andata perduta<sup>184</sup>, non esclude, ma anzi implica il più generale programma ermeneutico che indaga la *signatura rerum*, dal momento che l'interno espresso dalla forma esterna del linguaggio deve corrispondere all'interno espresso dalla forma esterna degli enti naturali. Proprio il programma, anche estetico, della scienza della *signatura* è il punto che merita ora di essere sviluppato.

## 6 La *signatura* delle cose

6.1 *Il mondo: un libro di segni per lettori speciali*. La drastica sconfessione della dottrina della *signatura rerum* promossa nell'*Encyclopédie* (1751-80 XV: 187), ove con *signature* s'intende un «rapport ridicule des plants entre leur figure et leurs effets. Ce système extravagant n'a que trop régné», avviene a funerali ormai decisamente avvenuti, sancisce cioè con quasi un secolo di ritardo la decadenza di un'antica se non immemorabile tradizione speculativa. Nei suoi termini più elementari, potremmo definirla la «curiosa teoria terapeutica che affidava la possibilità di guarigione di una parte del corpo all'applicazione di un vegetale che ne riproducesse l'aspetto» (Bianchi 1987: 7). Si tratta di un autentico archetipo del pensiero umano, probabilmente suggerito, sotto l'influenza dell'ermetismo e del simbolismo medioevali e rinascimentali (per cui il sensibile vale sempre come *vestigium* del soprasensibile), da un duplice bisogno: da un lato quello di comprendere il funzionamento esterno delle cose, a quest'altezza non ancora ridotte a meri «oggetti», penetrandone l'interno; dall'altro quello di giustificare la propria esistenza in un universo che sia integralmente dotato di senso, o che perlomeno rinvii, attraverso il sistema di corrispondenze che lo innerva, a uno stato protologico ed escatologico di perfezione (*Ef.* 4, 13), il cui senso stava – e starà nuovamente – nel rendere superfluo appunto il sistema delle *signaturae* (Benz 1973: 521-524, 578-579).

Anche la dottrina delle *signaturae* pare senz'altro favorita dalla concezione cristiana del mondo, giacché, se è vero che la realtà corporea si presenta come l'autoesposizione di Dio nel sensibile, come l'«antico corpo di Dio» prodottosi nel bel gioco dell'estrinsecazione dei mondi possibili operato dalla Sapienza divina<sup>185</sup>, nondimeno la ricchezza della creazione rimane in gran parte un repertorio di segni e simboli (quanto meno) paralinguistici, quasi che alla base dell'espressione dello spirituale nel naturale non possa esservi se non un paradigma linguistico (Klein W. P. 1992: 125), una sorta di «muto esperanto della natura» (Quecke 1955: 49), predisposto dal creatore per supplire

---

<sup>184</sup> Nei secoli si sono sostanzialmente alternate tre spiegazioni: la lingua originaria si sarebbe occultata a) con la caduta di Adamo, b) con la punizione babelica, c) per semplice divisione e indebolimento nella discendenza di Adamo (Kayser 1930: 545 nota 49).

<sup>185</sup> Posta in Dio «quale principio degli atti suoi, esistente prima ancor delle opere sue» (*Pr.* 8, 22): «mi compiacevo giorno per giorno, goivo di continuo in sua presenza, mi dilettaivo sul globo della terra» (*Pr.* 8, 30-31).

linguisticamente al deficit epistemologico cui va incontro la comunicazione esclusivamente sensoriale. Di qui la condizione di possibilità di un mondo-libro composto di lettere ancora parzialmente indecifrate, e che si presenta come una «*Dei patris ad genus humanum epistola*» (Weigel 1618: Aii<sup>v</sup>). Prescindiamo naturalmente, a questo livello di analisi, dal fatto che si possa eventualmente interpretare questo orientamento<sup>186</sup> nei termini di un procedimento puramente compensativo, volto a negare l'altrimenti insopportabile mutismo della materia, proiettandovi una dialogicità paraumana (Klein W. P. 1992: 129-130). Limitiamoci, per contro, a osservare come anche la dottrina della *signatura rerum*, per quanto non del tutto ignorata (come invece pensa Ohly 1987: 264), sia certamente ancora in attesa di una trattazione storiograficamente e teoreticamente esaustiva<sup>187</sup>, e vada comunque ricollocata, in quanto modello di una comprensione dell'interno attraverso una fallibile percezione dell'esterno, tra le premesse estetico-ermeneutiche della scienza moderna (Schmidt-Biggemann 1983: 25-30).

Non è agevole stabilire se l'imporsi del *topos* o paradigma di ricerca della *signatura rerum*, ratificando quello più generale del mondo come libro o testo<sup>188</sup>, sia un tentativo di riportare (e quindi di depotenziare) la sempre più autonoma ricerca naturalistica al contesto dell'autorità scritturale, oppure se, viceversa, l'estensione al mondo naturale dei canoni vigenti per il Libro dei libri<sup>189</sup> non comporti piuttosto una perentoria legittimazione dell'emergente naturalismo. E' comunque evidente che si tratta di uno degli ultimi tentativi espliciti di evitare le conseguenze dirompenti della competizione tra l'esperienza del mondo e l'esperienza del Libro, in quanto tale a sua volta reinterpretabile come surrogato di quanto non risulta *direttamente* percepibile e comprensibile. Ora, se di derealizzazione si deve parlare, questa va considerata quanto meno bilaterale, nel senso che il «libro della natura» derealizza tanto il presunto primato dell'esperienza ingenua (quanto resta al cristiano della *theoria* greca prima dell'escatologizzata *visio beatifica*), invocando una prestazione altamente qualificata e codificata come quella della lettura o addirittura dell'interpretazione, quanto l'arroganza congenita all'universo testuale, che ritiene di contenere ogni cosa, anticipando e rendendo così superflua l'esperienza stessa. La tesi cristiana di una *signatura rerum*<sup>190</sup> rientra però a tutti gli effetti nel «paradosso di un libro che si premunisce dall'aver lettori» (Blumenberg 1981: 12), o che perlomeno, sebbene non menta per principio<sup>191</sup>, si offre pur sempre solo alla lettura di uno «specialista», quanto a dire di colui che, risalendo dal visibile all'invisibile, sa, alla luce di un principio squisitamente alchemico, come spiritualizzare il corporeo e materializzare lo spirituale (Bianchi 1993: 239).

6. 2 *Paracelso: estetica o ermetica?* E' noto che, anche rispetto alla *signatura rerum*, è Paracelso l'autore da cui occorre prendere le mosse. Pur non dedicando al tema uno studio specifico<sup>192</sup>, il geniale medico svizzero ha infatti il merito epocale di dare

<sup>186</sup> Che è poi quello sotteso alla tradizione della *catena aurea* come fede nella connessione simpatetica di tutti i piani della realtà (Lovejoy 1936; Ohly 1990, ora 1995), ovvero nella perfetta corrispondenza alchemica di alto e basso (Tabula smaragdina: *quod est inferius, est sicut quod est superius*).

<sup>187</sup> Cfr. Veth 1894 per l'aspetto botanico; e poi Leclerc 1918; Peuckert 1935-36; Schneider W. 1950 (per le fonti minori); Virville de 1957; King 1966; Jüttner 1971 e 1978; Benz 1973; Rothschild 1978: 114-118, 147-149; Müller-Jahnke 1984 e 1985; Arber 1984<sup>3</sup>: 247-263; ma soprattutto Bianchi 1987, su cui Findlen 1990.

<sup>188</sup> Per una prima raccolta di materiali si vedano Curtius 1948: 335-385; Rothacker 1979; Herkommer 1986; Ferry 1988: cap. I.

<sup>189</sup> Cfr. Sabunde (1513: a1<sup>v</sup>): «unde duo sunt libri nobis dati e deo, sicut liber universitatis creaturarum sive liber naturae. Et alius est liber sacrae scripturae».

<sup>190</sup> Intimamente «pelagiana» (Blumenberg 1981: 29), quasi panteistica, nel disconoscere la pretesa gnostica che la rivelazione storica di Dio nella forma del Libro assoluto valga come smentita di una rivelazione già adeguata nella natura.

<sup>191</sup> Cfr. Khunrath (1609: 141s.): «nec enim mentitur natura, aut falsum de se ipsa praebet testimonium».

<sup>192</sup> Ne tratta in poche pagine della *Philosophia sagax* e nel nono libro dello scritto (pseudoparacelsiano) *De rerum*

sistematicità a un antico modello euristico, fino ad allora teso alquanto genericamente a ravvisare negli enti creati dei simboli del divino e a risalire ipoteticamente dai sintomi alle cause<sup>193</sup>. Paracelso ne valorizza esplicitamente la portata come programma medico-filosofico (con implicazioni anche estetico-ermeneutiche), capace di penetrare conoscitivamente le cose attraverso le *signaturae*<sup>194</sup> loro attribuite dal creatore, ad esempio inferendo dall'aspetto esterno di un vegetale – in prima approssimazione – sia le membra che è in grado di curare, sia la sua *virtus* terapeutica interna.

A questa conoscenza della natura mediante l'interpretazione dei suoi segni non predispone certo la lettura degli in-folio, bensì l'esperienza<sup>195</sup>, a patto che sia regolarmente guidata dal matrimonio di sacro e profano (Spirito santo e lume naturale) e realizzi davvero quell'unione in senso lato mistica tra l'osservatore e la *scientia* insita nell'oggetto (e perciò da esso estraibile) che costituisce il solo vero senso dell'*Erfahrung* paracelsiana. Qui l'ascetismo cognitivo-culturale ostile a ogni sapere troppo libresco e l'elogio estetico-religioso della percezione diretta, adeguatamente dissimulata dalla *fantasei* (SW IX: 185) anche per la capacità di trasformare il soggetto conoscente nell'oggetto conosciuto (Hannaway 1975: 26), vanno di pari passo, sostanziandosi sul piano sia dell'astronomia-filosofia sia dell'alchimia. La prima individua nell'archetipo celeste un programma di affinità morfologiche sfruttabile operativamente, ravvisando negli astri e nelle loro corrispondenze non tanto un influsso sull'uomo – il cui astro, più che essere influenzato, «corrisponde» a ciò che accade nelle stelle (SW VIII: 97; XIII: 408) – quanto la fonte di qualsiasi arte e sapere, fondata sull'applicazione ai processi vitali dell'uomo di ciò che si sa sul piano filosofico (terra-acqua) e astronomico (aria-cielo) (SW VIII: 59), di ciò che si conosce dei quattro elementi (SW VIII: 273-274), nonché della prima materia o *limbus* donde l'uomo proviene (SW IX: 93). La seconda (*ars vulcanica* o alchimia) s'impegna invece, appunto realizzando il progetto ottenuto sul piano astronomico-filosofico, a visualizzare l'invisibile interno dei corpi, a manifestarlo sensibilmente mediante la separazione degli elementi fondamentali (zolfo, mercurio e sale), dalla cui combinazione deriva la virtù complessiva della pianta, e completando così la natura a proprio vantaggio (SW VIII: 181); indi sviluppa artificialmente una determinata sostanza, mimando il naturale processo della maturazione dal seme al frutto come pure l'opera miracolosa di Dio (SW IX: 68, 70); infine ne ricava, secondo una farmacologia che estrae il *simplex* anziché comporre come quella galenica principi eterogenei (Bianchi 1987: 39), l'intima virtù terapeutica. Nel liberare l'*arcanum* dal suo *corpus*, essa appare come una sorta di estetica operativa che, mentre smaterializza la superficie delle cose<sup>196</sup>, rende altresì per la prima volta percepibile e utilizzabile terapeuticamente ciò che in ciascuna di esse rinvia a una virtù astrale (SW VIII: 188) e, insieme, all'organo che le corrisponde.

In verità, l'universale sistema paracelsiano di corrispondenze («isomorfismo strutturale» secondo Bianchi 1987: 58), per cui nelle molteplici parti della realtà si darebbe «un unico firmamento e un unico astro, una sola natura e una sola sostanza» quantunque «in una figura e una forma diverse» (SW VIII: 91), presenta inclinazioni propriamente estetiche accanto ad altre che appaiono decisamente anti-estetiche (ermetiche) e non vanno taciute: per un verso, infatti, l'invisibile non può manifestarsi se non attraverso i corpi – «il solo senso dei *corpora* invisibili sta nell'essere di tipo

---

*natura* (Darmstaedter 1933 e Domandl 1984).

<sup>193</sup> E' la storia della fisiognomica antica e della psicologia tipologica (Buser 1973: 18ss.), dai *Physiognomica* pseudoaristotelici alla *Historia plantarum* di Teofrasto, dalla *Naturalis historia* di Plinio, attraverso i trattati medici di Dioscoride e Marcello Empirico, fino al *De vegetabilis* di Alberto Magno.

<sup>194</sup> Per l'origine amministrativo-ecclesiastica del termine si veda Du Cange (1883-87 VI: 481).

<sup>195</sup> I soli libri utili sono «gli elementi nella loro essenza» (SW XI: 34).

<sup>196</sup> «Ciò che gli occhi vedono in un'erba, oppure in una pietra o in un albero, non è medicina. Essi vedono solo la scoria, ma è sotto la scoria, all'interno che si trova la medicina» (SW XI, 187-188).

corporeo» (SW XIII: 422) –, per l'altro la necessità di estrazione dell'interno proietta una luce negativa sulla corporeità esterna, ritenuta almeno in parte inespressiva, se non addirittura fuorviante. Tuttavia è proprio il prevalere dell'orientamento estetico, in quanto marginalizza o addirittura esclude una conoscenza interna (dell'invisibile) delle cose e dell'uomo che possa prescindere dalla percezione esterna (dal visibile) (Bianchi 1987: 44), che ci pare costituire la migliore cauzione teoretica della dottrina della *signatura rerum*, la cui pratica è assegnata indistintamente alla medicina e alla magia (intesa quale esteriorizzazione dell'occulto naturale; SW XI: 204-206) in quanto componenti dell'astronomia. Più esattamente, ognuna delle quattro partizioni in cui si articola l'astronomia contiene a sua volta nove *membra*, tra i quali possiamo appunto annoverare, oltre alla magia, anche la dottrina della *signatura rerum*<sup>197</sup>, la cui condizione di possibilità si può esprimere nella maniera più sintetica affermando che tutto ciò che è percepibile esternamente è un segno di qualcosa di interno (SW I: 322). Dal momento che «nulla è sprovvisto di segni; ossia la natura non produce nessuna cosa senza segnalare ciò che è in essa» (SW II: 86), senza cioè che dai segni «si possa apprendere che cosa vi è contrassegnato» (SW XII: 91), non resta che vedere come ciò valga sia nel mondo vegetale (fitoterapia) sia in quello umano (fisiognomica) (SW II: 86), e in quest'ultimo caso persino sotto un profilo socioculturale, ove un ruolo decisivo è svolto dalla (da noi già trattata) dottrina dell'immaginazione:

INIZIO CORPO MINORE un carpentiere è un seme della sua casa: la sua casa diventa così come egli è. Infatti è la sua *Imagination* a fare la casa, la mano si limita a terminarla: qual è la sua immaginazione, tale sarà anche la sua casa. Ora, se è quindi l'immaginazione a fabbricare la casa, la natura è a sua volta immaginazione, per cui quando genera una sua creatura, la genera secondo la sua immaginazione, donde il fatto che la forma e l'essenza diventano un'unica cosa (SW XII: 479). FINE CORPO MINORE

Ciò presuppone che un'identica e invisibile *tugent* possa presiedere a diverse manifestazioni sensibili, possa, in qualità di «immagine disincarnata» di una certa cosa (Bianchi 1987: 79), predisporre alla fabbricazione di questa cosa e risiedervi a fabbricazione avvenuta – è l'esempio dell'arte o meglio della produzione artigiana come costruzione dell'immaginazione –, oppure essere estratta da una forma, da una pianta ad esempio, e venire trasferita nell'altra, nella fattispecie nell'organo infermo che a tale virtù corrisponde. Tale ammissione della coincidenza di *wesen* e *form*, della corrispondenza di interno ed esterno (virtù e forma), se vale già per il creatore terreno, vale a maggior ragione per un Dio intenzionato a rivelare la sua creazione mediante segni, come pure per la legalità della natura (SW I: 327), con la cui piena immanenza Paracelso talvolta sembra voler indicare che «col passare del tempo la natura pare aver esonerato Dio dalla fatica dell'imposizione dei segni» (Klein W. P. 1992: 131 nota 38). Una tale considerazione della *signatura rerum*, dapprima divina e poi semplicemente naturale, il cui oblio avrebbe condotto a un'«esperienza cieca» (SW II: 86), rappresenta allora la chiave generale non solo di un'adeguata farmacopea, ma del progresso scientifico *tout court*, mentre sul piano più impegnativo delle assunzioni metafisiche presuppone (non sempre del tutto consapevolmente) l'origine del diacronico nell'identità sincronica, in quanto, a rigore, una cosa può dirsi una *signatura* di qualcos'altro solo data una loro pregressa identità genetica.

Sistematico pur nella sua ben nota asistematicità, Paracelso suddivide inoltre la dottrina delle *signaturae* in molteplici settori<sup>198</sup>. Ma il principio resta unico: è solo se

<sup>197</sup> Oltre a Bianchi 1987, cfr. Oosterhuis 1937: 225-238; Schumacher 1953; Quecke 1955; Weinhandl 1944: 51-93; Betschart 1977; Böhme G. 1986: 15-26; 1988: 179-211; 1989: 121-138; Wegener 1988; Müller-Jahncke 1993. Ancora di qualche utilità gli eccentrici lavori di Peuckert 1936: 354-358 e 1967: 78-92.

<sup>198</sup> Si va dalla *chiromantia*, ovvero l'interpretazione dei segni della mano, dei lineamenti del corpo e della natura esterna (le venature del legno, il paesaggio, ecc.) (SW XIII: 375-376), alla *physionomia*, che dal volto inferisce i pensieri e i sentimenti, nonché la situazione patologica (SW XII: 176; VIII: 304); dalla *substantina*, che indaga le

conoscono il *signatum* specifico di tutte queste (variopinte) specializzazioni funzionali che il medico, l'astronomo e il filosofo diventano propriamente ciò che devono essere (SW II: 122; XII: 173, 175), adempiendo così un preciso «mandato» di Dio (ma anche di Cristo) (SW XII: 148, 150) quale supremo *signator* (Bianchi 1987: 74). Ma il demone delle classificazioni induce Paracelso (o chi per lui) a distinguere ulteriormente, nel nono capitolo del *De natura rerum*, tre classi di segni, e poi a ricondurne il rispettivo valore semantico, nell'ossessione familiare all'ermeneutica col nome di *intencio auctoris*, direttamente ai rispettivi *signatores* (a. l'uomo, b. l'*archeus*, c. gli *astra* esterni e interni all'uomo)<sup>199</sup>, e indirettamente a Dio come *scribent* supremo e autore di qualsiasi «testo»<sup>200</sup>, anche se gli esempi addotti riguardano soprattutto *signaturae* in qualche modo riportabili alla natura, quali ad esempio le deformità fisiche e gli elementi fisiognomici umani, vegetali e minerali.

Perennemente in affanno nel dimostrare le non sempre palesi affinità fra la *signatura* e il suo referente, come pure la validità dell'estensione universale di un modello euristico che, nel suo carattere indubbiamente antropocentrico, rischia di proiettare un sospetto di relativa arbitrarietà sull'intero contesto e di togliere verosimiglianza all'interpretazione del rapporto tra esterno visibile e interno invisibile nei termini di ectipo e archetipo (Bianchi 1993: 233), la dottrina paracelsiana delle *signaturae* («scientia [o ars] signata»; SW XII: 172) funge, quale «generale ermeneutica del mondo» (Nate 1993: 50, seguendo Braun 1969: 16), da metodo sia per conoscere «le cose occulte» (SW II: 89), ma – ed è ciò che merita qui il massimo rilievo – attraverso un'apprensione squisitamente estetica (sensibile-percettiva) del loro esterno, sia per assegnare a ogni cosa il nome vero e originario (SW XII: 92; XI: 397s.), così da ripristinare<sup>201</sup> la facoltà, insita nella perfetta nominazione adamica, di conoscere e attivare le virtù delle cose attraverso i loro nomi.

6. 3 *Sistematica e/o mistica della signatura rerum*. Siamo qui al cospetto di una logica analogica, tanto psicologica quanto organicistica, il cui uso forse ricorda quello della parabola neotestamentaria (Temkin 1952: 211), e al cui centro, a giudicarla *ex post*, *potremmo* ravvisare ovviamente la non chiara distinzione tra realtà e rappresentazione<sup>202</sup>, nonché la controversa convinzione omeopatica che abbia un effetto terapeutico il reimpiego del medesimo agente patogeno. Tale logica sembra determinare nei secoli XVI e XVII una vera e propria *koiné*, cui inevitabilmente si richiamano tanto i paracelsiani (i *chymici*) quanto i loro avversari nel dibattere accanitamente, per esprimerci con una formula, se le relazioni ontologiche possano universalmente venire espresse come un rapporto tra segno (*signatura*) e designato oppure tra effetto e causa. Il conflitto è tra una medicina volta a reintegrare l'identico, ossia a curare il simile con il simile, e l'ortodossia galenica, che, muovendo da una spiegazione dei fenomeni in base all'azione delle qualità primarie (caldo-freddo-secco-umido) su un certo sostrato materiale, cerca viceversa il rimedio a un morbo nell'elemento che risulta contrario (caldo <-> freddo, ecc.) all'individuata causa patogena della discrasia (Debus 1977 I:

---

proporzioni del corpo, allo studio (*mos & usus*) dei gesti e degli atteggiamenti (la cui scarsa attendibilità coinvolge allora anche la lingua, esclusa quella materna e l'ebraico come lingua adamica, i cui sono nomi sono *signaturae*); e poi ancora dalla *geomantia* alla *nectromantia* (SW XII: 449-450), ecc.

<sup>199</sup> E' infatti determinante stabilire «da chi questi *signata* siano stati introdotti, chi sia il loro *signator* e così pure quanti ve ne siano» (SW XI: 373).

<sup>200</sup> Che ci guida «ad *signatum ipsum*, hoc est, occultam essentiam», secondo Alsted (1623: 256).

<sup>201</sup> Così Johann Arndt (1606-10 IV: 176s.): «forma, figura, proporzione, immagini, colori» sono i «caratteri e le segnature» su cui Adamo ha costruito il suo linguaggio essenziale; ma anche Robert Fludd (1617: 44): «quaelibet ergo creatura, in creatione sua signacula habet, quibus vita in ea inscribitur».

<sup>202</sup> Eccone in breve il meccanismo: le piante soggette a un certo pianeta curano gli organi soggetti all'influenza del medesimo pianeta – giusta la codificazione del *Picatrix* – in base a una similitudo e non a un'influenza a distanza (Bianchi 1987: 22-26).

159-182, 191-204; Bianchi 1987: 11-15). Da una parte, inoltre, abbiamo un orientamento teo-teleologico che assegna all'intero creato il valore di *biblia pauperum*<sup>203</sup>, fornendo i capisaldi della fisicoteologia protestante, dall'altra un orientamento avverso alle cause finali o quanto meno a una loro interpretazione trascendente, e che, venuti meno gli antichi sistemi di corrispondenze, non ravvisa più alcuna pregnanza metafisico-espressiva nella forma naturale delle cose, per cui la forma di una foglia o non ha alcuna finalità, o ne ha una meramente vegetale.

Lo sviluppo dato alla dottrina dai paracelsiani<sup>204</sup> enfatizza naturalmente la (metafora della) leggibilità del mondo, ma, nell'accentuare la circostanza per cui la decodifica di questa sua «muta eloquenza» (Bianchi 1987: 93) non sarebbe alla portata del grande pubblico, rivela con sempre maggiore chiarezza un'ambiguità ancora latente nel più rustico Paracelso, e che si può riassumere nel fatto che la relativa oscurità del libro del mondo pare (inspiegabilmente) dovuta a volte a una volontà divina di reticenza e a volte a un più banale deficit dei necessari prerequisiti specialistici (Blumenberg 1981: 97). Altre difficoltà riguardano poi lo statuto indistintamente linguistico<sup>205</sup> ed epistemico della nozione stessa di *signatura*, con ogni evidenza capitalizzato dal millenarismo linguistico rosacrociano, oppure il prevalere del momento ermetico (conoscenza dell'interno) su quello estetico (percezione della forma esterna)<sup>206</sup>, o ancora l'uso sempre più generico della nozione di *signatura*, che vale ormai (già in Pietro Severino 1571) a indicare una generica qualità ontologica, non necessariamente riportabile al suo utilizzo terapeutico: è il caso, anche, dei *characteres* che la magia naturale, in specie nella forma dell'astrologia (Agrrippa di Nettesheim 1510: cap. 59), può ricavare dalle cose o imprimere in esse, ossia dei sigilli e delle figure che si crede agiscano simpateticamente su referenti ontologicamente affini, acquisendo il potere di conoscerli e, insieme, di dominarli.

Anche rispetto al tema della *signatura rerum* è però necessario approfondire almeno due esempi, scelti qui non certo a caso, ma allo scopo di mostrare sinteticamente come tale dottrina abbia trovato nel Seicento sia la sua forma più sistematica e relativamente antiestetica (Oswald Croll), sia il suo sviluppo speculativamente (e forse esteticamente) più profondo e contagioso (Jacob Böhme)<sup>207</sup>. Non ha certo tutti i torti chi riconduce la diffusione di questa dottrina all'enorme successo (privato e accademico) a suo tempo riscosso dalla *Basilica chymica* di Croll (1609), ossia dall'«opera scientifica standard della iatrochimica» (Schröder 1971: 471), nella cui sistematizzazione della *philosophia paracelsica* (Brucker 1743 I, 3, cap. 3, § 15: 676-685) trovò risposta la diffusa curiosità seicentesca per i principi della nuova medicina antigalenica, ovvero della farmacopeizzazione dell'*alchemia transmutatoria* (iatrochimica). Nel *Tractatus de signaturis*, che della *Basilica* costituisce la terza parte (la più teoretica), il paracelsista Croll, mentre formalizza il superamento – empirico e in quanto tale anche estetico-percettologico – del livello fino ad allora esclusivamente nomenclatorio e nominalistico della botanica («infatti i nomi delle erbe non hanno *virtutes*») (Croll 1609a: 2), delinea il programma di un'indagine volta, attraverso i *corpora* in quanto tali, a estorcere la sostanza spirituale da una natura di per sé muta («le creature, infatti, sono i maestri del

---

<sup>203</sup> Cfr. Arndt (1606-10: 41s.), che parla di un «libro vivente» in cui le cose «sono la viva calligrafia e la firma di Dio».

<sup>204</sup> Senza pretese di esaustività: August Etzler 1631, 1622, Jacques Gohory 1568, Leonhard Thurneisser 1578, Joseph Du Chesne 1603, Thaddaeus Hagek 1584<sup>2</sup>, Henrich Kunrath 1587, Johann Rothmann 1595, ma anche Giovanbattista Della Porta 1650 (su cui Müller-Jahncke 1990), che pure non usa propriamente il concetto paracelsiano di *signatura*.

<sup>205</sup> Donde uno svuotamento dell'autonomia ontologica delle cose: identificazione di grammatica ed esegesi, linguaggio e sintassi, delle cose (Foucault 1966: 44).

<sup>206</sup> Gerard Dorn (1584: 521-522) invita apertamente a lasciare le note apparenti esterne per concentrarsi sulle «internas vires, virtutes, proprietates, conditiones, atque naturas».

<sup>207</sup> Che Peuckert 1967: 86 elegge invece a rappresentante della variante teosofica della dottrina, distinta da quelle celeste e fisiognomica.

medico creati da Dio») (ibid.: 15). Si tratta di un'indagine insieme etica e terapeutica che spetta solo al medico, i cui non comuni «occhi interiori» (ibid.: 1) colgono, appunto attraverso le *signaturae*, le corrispondenze tra le piante e le membra del corpo e quindi la *scientia virtutis internae* (ibid.: 2). Ma la riflessione di Croll si comprende, a rigore, soltanto nel quadro di un'ideale restaurazione della filosofia ermetica (teologicamente ripensata nei termini della mistica weigeliana), segnata alla luce dell'attesa storico-soteriologica – comune tanto alla scienza antiaccademica quanto alle comunità mistiche animate da un «ethos critico della società» – di un ripristino della «medicina universale» adamica, ritenuta assolutamente cristiana, pur precedendo l'incarnazione del Verbo (Hühlmann, Telle 1996: 4-5, 26). Proprio la conoscenza delle *signaturae*, di per sé la sezione migliore della letteratura occultistica (Croll 1609a: 15), sta al centro dell'avvento della gioachimita età dello spirito e dell'«Elias Artista»; sostanzialmente, in altri termini, il compimento in un'autentica *respublica alchemica* di quella finale purificazione di cui ogni processo magico-alchemico di trasmutazione non è che un surrogato di valore prolettico; definisce, per venire al nostro tema, l'orizzonte di una medicina corporea non più che spirituale, tra i cui esiti non riveste un ruolo secondario la trasformazione della visione del mondo fin lì posseduta da chi si rivolge al medico.

Ma come si articola nei dettagli una dottrina così esplicitamente teo-teleologica? Partendo dal principio, si potrà dire che, come chi seppellisce un tesoro ne segna il luogo, così Dio ha impresso un suo sistema di *signaturae* sulla natura, «affinché noi lo si possa diligentemente studiare» (ibid.: 8-9), ravvisando nella terra intera nient'altro che la «farmacia di Dio» (ibid.: 5), ove ogni cosa, per quanto umile, possiede sicuramente una sua virtù specifica e utile per quel medico o addirittura per il contadino (ibid.: 5 nota, 7 nota) che sappia inferire dalle *signaturae* le *virtutes* interne. Cabalismo e alchimia – si veda l'esplicito riferimento alla *Tabula Smaragdina* – sono qui chiamati a garantire nell'universo («Deus, angeli, machina visibilis») il sistema di corrispondenze (*constellationes*) che lega tra loro, in un ordito che può essere percorso ascensivamente *per scalam Jacob* e discensivamente (dal *verbum* divino, attraverso gli *astra*, ai *corpora*, ossia alla *machina mundi* composta dai quattro elementi), le cose superiori e quelle inferiori (ibid.: 10-13), in specie il mondo astrale e quello vegetale. Così, dal fatto che «le stelle [...] sono *formae et matrices* di ogni erba, e ogni stella del cielo altro non è che una erba prefigurata in maniera spirituale e caotica» (ibid.: 8), si perviene facilmente alla tesi paracelsiana della perfetta reciprocità, per cui gli astri sarebbero erbe celesti e le erbe degli astri terreni. Il cosmo crolliano appare inoltre governato da una precisa ripartizione funzionale, tale per cui, ad esempio, se il sole celeste esercita un'azione naturale, il sole terrestre o «cuore» ne eserciterà una spirituale; se le erbe servono specificamente «per conservare e agevolare la massa esterna del corpo umano e così pure di tutti gli altri animali» (ibid.: 9), i minerali e metalli creati da Dio «nel centro della terra» conserveranno l'uomo o stenderanno un balsamo sullo *spiritus vitae* che ne abita il cuore (ibid.).

Sull'ambigua oscillazione, già nella *signatura rerum* paracelsiana, tra estetica ed ermetica abbiamo già avuto modo di soffermarci. Ora, essa s'accentua decisamente con Croll, per cui il *signatum* non è propriamente la cosa scelta a supporto del segno, né coincide coi suoi caratteri superficiali (le quattro qualità o i colori), bensì è esclusivamente la «forma interna» (ibid.: 1) nascosta nelle cose sensibili e insensibili (ibid.: 3). Se in linea di principio questo nucleo occulto è detto universalmente accessibile<sup>208</sup>, resta nondimeno incomprensibile ai più esattamente come una lingua cifrata. Siamo qui di fronte a un'ulteriorità (assiologica e ontologica) dell'occulto

---

<sup>208</sup> Trattandosi del «*vestigium* del Dio invisibile nelle creature, l'ombra o immagine impressa dal creatore nelle creature, ovvero quella forza interna e quell'*arcana virtus operandi* in un certo senso immessa e infusa dal sommo Dio come un dono di natura nella pianta o nell'anima» (Croll 1609a: 1).

rispetto al percepibile<sup>209</sup> che, è quasi superfluo ribadirlo, mette a repentaglio l'impianto «estetico» della *signatura rerum*, con la conseguenza di ribadire l'estraneità dell'invisibile mondo archetipo al piano solo ectipo (simbolico, dunque, ma solo nel senso difettivo del termine) dei sensi: «l'intero mondo creato e questa ampia *mundi machina*, in cui il creatore invisibile ci si presenta *videndum, audiendum, gustandum, odorandum, & tangendum*, non sono altro che *umbrae DEI* e la *figura Interni Paradisi*» (ibid.: 10). Al medico Croll consiglia, anzitutto, di tenere in gran conto non i libri ma l'esperienza («sola e unica maestra delle cose», che rende superflua ogni altra «dimostrazione») (ibid.: 2), in specie quella acquisibile nella propria regione, ove cioè la natura fa crescere le erbe necessarie alla costituzione di chi in quella regione abita (ibid.: 6 nota); indi, di imparare a risalire dalla *similitudo formae atque figurae* (ibid.: 8) agli «*interiora* celati nel misterioso mutismo della natura» (ibid.: 2), coi quali «il sommo *Opifex* delle cose è solito manifestare le cose divine e occulte in modo che esse mostrino la suprema *similitudo* delle idee» (ibid.: 2-3). La natura interna appare dunque di tanto più rilevante rispetto a quella esterna, di quanto nella comprensione interumana il *sermo*, quale «carattere o indizio vero dell'animo ossia dell'uomo interiore», lo è rispetto al mero *nomen* (ibid.: 2). Questo vero e proprio libro della natura<sup>210</sup> comincia a «parlare con noi *per Signaturas*» (ibid.: 8) solo quando si taccia (ibid.: 3) – influenza plotiniana? – e si spiritualizzano tali indizi; quando, con una magia praticata *in lumine Naturae*, e a cui consegue una più accesa devozione per Dio, si estraiga il «nucleo interno» o *signatum* dalla «scorza esterna» o *signum* (ibid.), ripristinando così una sapienza a suo tempo perfettamente nota, in virtù dell'*ars praedestinata* o *signatura*, al protonominatore Adamo (ibid.: 15). In questo orizzonte, che sancisce altresì come il mondo estetico né esista, né possa essere conosciuto, separatamente dal suo modello – «chi separa la cognizione delle cose create dal loro artefice, possiede di tutte le cose nient'altro che l'*umbra*» (ibid.: 10) –, è naturale che percetti e sensazioni (l'«occhio sensibile») non possano far altro che lasciare il posto a un'intuizione («occhio mentale») fondamentalmente astraente (dalla forma esterna del frutto, ad esempio, all'invisibile seme interno e, insieme, alla pianta intera; ibid.: 11, 13), a una conoscenza che risale, attraverso livelli via via superiori e che sono la *complicatio* dei precedenti, sino all'uno originario (ibid.: 14). Si tratta di una conoscenza la cui perfezione è senza mezzi termini esemplata sulla conoscenza spirituale delle cose vantata dalle nature angeliche, la quale «contiene in sé (*complicat*) l'intera *machina Mundi* ed è tutte queste cose inferiori», realizzando in definitiva quelle stesse cose che si debbono all'*ars* e alla *natura*, ma naturalmente «molto meglio e più rapidamente» (ibid.: 12). Prova ne sia l'analogia gerarchia posta nel microcosmo<sup>211</sup> (ibid.: 54), ove i sette arti principali del corpo umano corrispondono ai sette metalli e sette pianeti, e il corpo etereo o sidereo, che nell'uomo è presente accanto a anima e corpo, lo collega al centro spirituale dell'universo senza intaccarne la libertà (ibid.: 52-54); inoltre, «i cinque sensi si trovano nella *imaginatio*, l'*imaginatio* nella *ratio*, la *ratio* nella *Mens*, e la *Mens* è in Dio, Dio in nient'altro che in se stesso» (ibid.: 14). Il meno che si possa dire, a questo punto, è che in Croll lo «studio divino delle *signaturae*» (ibid.: 14-15) o più in generale dei *characterismi*<sup>212</sup>, se non può prescindere inizialmente dall'estetica, ossia dalla percezione della forma apparente delle cose, se ne emancipa però con la scoperta della *virtus* interna. Questo sul piano solo

<sup>209</sup> «Semper enim Deus in abscondito posuit Maximum, in aperto autem Minimum»; «In Centro etiam collectas creavit omnes virtutes simul, quas in superficie dispersas creavit simul» (ibid.: 9).

<sup>210</sup> Essendo «tutte le erbe, i fiori e le piante e ogni altra cosa che nasca dalla terra [...] *libri & signa magica* comunicati dall'immensa misericordia divina» (ibid.: 3).

<sup>211</sup> Sulla tradizionale speculazione su macro- e microcosmo, cfr. Meyer 1900 e Allers 1944.

<sup>212</sup> Vale a dire, di ciò che costituisce senz'altro «in filosofia e medicina il *summum fundamentum*», l'«alfabeto» essenziale, composto dai segni che «con la creazione sono stati scritti in ogni creatura non con l'inchiostro ma col dito stesso di Dio, dal momento che ciascuna creatura è un *liber DEI*» (Croll 1609a: 15 e nota).

delle intenzioni, tuttavia, giacché ci sembra di poter dire, al contrario, che proprio l'avvenuta scoperta dell'interno presupponga pur sempre il corretto ruolo estetico-semiotico svolto dai segni esterni, i quali, tra l'altro – e non è poco per l'estetica –, a differenza di quelli linguistici, «coinvolgono tutti i sensi, così come le emozioni e le azioni degli uomini»<sup>213</sup>.

Se in Croll la sistematizzazione dottrinale va di pari passo con l'inclinazione più ermetica (meno estetico-empiristica), in Jacob Böhme assistiamo viceversa a una torsione del concetto di *signatura* che si potrebbe dire (certo sempre un po' impropriamente) mistica, mutuata probabilmente più da Paracelso che non da Croll<sup>214</sup>. Il tracciato argomentativo ci è ora sufficientemente noto, e anche in questo caso difficilmente prescinde da un iniziale approccio estetico. Infatti, se ogni creatura corporea manifesta esternamente la sua forma spirituale o essenza, chi voglia conoscere il fondamento dell'essere non deve, a differenza di Agostino, appagarsi del proprio mondo interiore, ma volgersi appunto alla variopinta realtà esterna della natura, per scoprirvi una vera e propria fisiognomica sacra: «il corpo di tutte le cose e di tutti gli esseri altro non è che una Signatur o un involucro secondo lo spirito», insomma la manifestazione visibile dell'invisibile spirito in ogni sua proprietà (*De signatura rerum*, 13, § 1; 3, § 23; *De triplici vita hominis*, 4, § 36; 5, § 53). Il compito è allora quello di conoscere delle *signaturae* la condizione non solo statica ma anche dinamica, vale a dire non solo la forma attuale in quanto indice di una fisionomia interna, bensì anche ciò che nella sua presenza rinvia a fisionomie passate<sup>215</sup> e, perché no, anche future, giusta una proiezione teleologica indispensabile in un cosmo creato. L'immediatezza estetica diviene allora qui, bandita ogni casualità formale nel suo oggetto, una via d'accesso all'archeologia e all'escatologia, soprattutto degli enti naturali<sup>216</sup>, esaminati come in una «passeggiata» mistico-naturalistica, e conosciuti «centralmente» da un Böhme testimone ermeneuticamente privilegiato, tornato cioè in possesso della medesima perspicacia divina con cui Adamo poteva «scrutare il cuore di ogni cosa» (*De tribus principiis*, 10, § 17). Biograficamente: pare che, all'indomani della propria «rinascita», Böhme potesse «scrutare in un certo senso il cuore e la natura più intima di tutti gli enti creati per mezzo delle signaturae impresse, ossia delle figure, dei lineamenti e dei colori» (Franckenberg von 1730: § 11). Ecco come un tema, che potrebbe apparire una via pseudoscientifica e senza sbocco (Arber 1984<sup>3</sup>: 247), diventa sotto la penna di Böhme una dottrina complementare alla più complessiva speculazione sulla realtà come automanifestazione («espressione») di Dio attraverso la progressiva incarnazione della sua *ewige Natur*: come il mondo visibile è la *macrosignatura* di Dio, così la forma esterna di un ente è la *signatura* della sua essenza interna (Bianchi 1987: 135).

Anche la dottrina delle *signaturae* conferma l'indiscutibile valorizzazione böhmiana della corporeità, della natura<sup>217</sup> come corpo di Dio, o meglio come il «corpo» in cui si esprimerebbe l'«anima» di Dio (*Aurora*, 18, § 24), ivi articolandosi in forze molteplici e antitetiche. Vi abbiamo già accennato, ma alcune precisazioni circa il complessivo profilo «estetico» della teosofia böhmiana non saranno superflue. Pur pensando al

---

<sup>213</sup> Non è un caso che Hannaway (1975: 66) ritenga la metafora del «libro della natura» inadeguata al tessuto sinestetico qui presupposto.

<sup>214</sup> Così Kühlmann, Telle (1996: 16 nota 53), di contro alla tesi di Lemper 1994: 50. Sulla più generale ascendenza paracelsiana di Böhme, cfr. Hvolbek 1983.

<sup>215</sup> Allo sviluppo precedente, ossia alla corporeizzazione come esito di una cooperazione e/o di un conflitto delle sette forme (e non solo della settima come pretende Pfanner 1948: 60s.), dalla cui diversa prevalenza discendono appunto le differenze (*Aurora*, 8, §§ 48-62).

<sup>216</sup> Si veda la predilezione per esempi tratti dal mondo vegetale e correlati ai pianeti e alle loro proprietà (*Signatura rerum* 8, § 40).

<sup>217</sup> Più esattamente: della natura celeste e non terrena, delle «acque superiori» ovvero dell'«elemento santo e puro» (settima forma dell'eterna natura, ovvero paradiso e corpo celeste perduto da Adamo) in quanto separato dai quattro elementi e purtuttavia loro immanente come *quinta essentia* (*Mysterium magnum*, 10, §§ 52-53) (Deghaye 1994: 91).

rapporto di superiore e inferiore in analogia con la relazione anima/corpo o spirito/corpo, Böhme non concede infatti alcuna autonomia al puro spirito: né rispetto all'anima, che ha «la forma del corpo nella sua specifica figura spirituale» (*De tribus principiis*, 4, § 17), in quanto la *Tinctur* da cui è cinta, e che costituisce la replica creaturale (secondo corpo di Dio) dell'increata vergine Sophia (primo corpo di Dio), è appunto sia corpo sia spirito (*spiritus rector*) (*Psychologia vera*, 7), è anzi la corporeità più sottile che si dia nella natura e come tale una «variante teosofica dell'incarnazione di Dio» (Deghaye 1994: 82); né rispetto alla divinità, il cui cielo o elemento sacro è infatti pur sempre un corpo («dell'anima» o «della vita») (*De tribus principiis*, 19, § 11; *Aurora*, 22, § 77), anzi la «sostanza corporea del suo spirito» (*Libri apologetici*, II, Contra B. Tilken, 232), in assenza della quale, come si è già detto, la «pura divinità» equivarrebbe a un «nulla» (*De signatura rerum*, 6, §§ 1-8; *De tribus principiis*, Vorrede, § 13), a un *Ungrund* privo di sostanza (*De incarnatione verbi*, I, 3, § 3). A ciò s'aggiunga che solo alla fine del suo processo la natura diviene, nel corpo di luce dell'uomo e nel «mare cristallino» (*Psychologia vera*, 40, §§ 2-4) cui pone capo il Giudizio, il corpo o tempio di Dio, giusta la formula – che già conosciamo, e che Schelling mutua da Oetinger (cfr. *supra* 1) – della corporeità come «fine delle opere di Dio»<sup>218</sup>, ove però la fine del processo, che è insieme storia cosmica e storia dell'anima individuale, risulta identica al suo inizio, in quanto la corporeità perfetta della settima «forma» è sia al principio sia alla fine dei tempi. Ora, se la vera corporeità è calata nel mondo interno, il distacco di Böhme da qualsivoglia docetismo, quanto a dire (per noi) il suo orientamento verso un'«estetica» della corporeità (spirituale), si misura però nel fatto che la corporeità visibile<sup>219</sup> è pur sempre necessaria, esattamente come lo è la sua scrittura<sup>220</sup> rispetto ai misteri che intende rivelare<sup>221</sup>, come lo è la «lettera» per la conoscenza del senso; ma è ravvisabile anche nel fatto che, ovunque, il bene è in quanto tale inconoscibile, quando non lo si apprenda sul piano estetico, quando non si «percepisca» o meglio non si «senta» anche il male. In sintesi, «in Böhme conoscenza significa conoscenza *sensibile*: l'intelligenza nasce dai sensi. La vita sensibile si risveglia con la percezione di un contrasto [...] La *philosophia sacra* di Böhme non è una filosofia nel senso della razionalità moderna. Poggia su una psicologia empirica, che viene innalzata al rango di teologia» (Deghaye 1994: 101), nonché – bisognerebbe aggiungere – su una filosofia mistica della natura aperta appunto all'«esperienza»<sup>222</sup> della natura, nella fattispecie del suo *Grund*, senza che ciò sortisca nessuna rivalorizzazione del paganesimo (*Mysterium magnum*, 68, §§ 7-8).

Tornando però al tema della *signatura*, la prima cosa da segnalare è senz'altro l'interpretazione in termini «linguistici» (oltre che musicali) del processo in cui la natura s'afferma come corpo divino. Per usare una metaforica che tornerà in auge nell'età romantica, troviamo qui una «parola parlante» (il maestro, l'eterno) che si riflette nella «parola parlata» (lo strumento, il tempo) (*De signatura rerum*, 13, §§ 2s.;

<sup>218</sup> Con cui Böhme pensa – s'intende – unicamente alla corporeità incorruttibile, ove «il fluire del tempo viene fissato nella rappresentazione spaziale del corpo» (Deghaye 1994: 94) e l'unità dell'armonia subentra alla disarmonia della successione.

<sup>219</sup> Sia il libro della natura come *Gleichniß* del mondo paradisiaco, sia quel «libro nel libro» che è l'uomo e sulla cui autosufficienza ermeneutica Böhme insiste (*De tribus principiis*, 5, § 18; *De triplici vita hominis*, 6, § 1; *Aurora*, 19, § 11, 13; *Epistolae theosophicae*, 10, § 3; 12, §§ 8, 14-15; *Libri apologetici*, II Contra B. Tilken, 298; *Mysterium magnum*, 68, § 42; *De signatura rerum* 3, § 7).

<sup>220</sup> «Noi non vogliamo qui scrivere nulla che sia come una parabola, bensì che sia assolutamente chiaro come il sole» (*De signatura rerum*, 11, § 6).

<sup>221</sup> Come simbolo dell'invisibile, ossia come concretezza intuitiva piuttosto che come rinvio figurato: è dunque qualcosa di più dell'«analogia strutturale» supposta da Rusterholz 1994: 140.

<sup>222</sup> Certo né scientifico-sperimentale in senso proprio, né alchemica nel senso strettamente materiale del termine (*Aurora*, 22, § 105). Ma su Böhme e l'alchimia, in specie nella forma datale da Siebmacher 1619, cfr. Harleß von 1882<sup>2</sup> e Rusterholz 1994: 136ss., che giustamente sottolinea l'incontrovertibile fascino esercitato su Böhme dai processi tipicamente corporeo-spirituale dell'alchimia.

*Mysterium magnum*, 71, §§ 15-16), il Verbo che diviene manifesto all'interno del terzo principio: vi rientrano la natura e il linguaggio nonché le loro più significative realizzazioni, vale a dire Cristo e Adamo – che è la «prima parola parlata, espressa da Dio nella sua immagine» (*Mysterium magnum*, 76, § 7) –; e poi l'uomo comune, la cui vita «è la parola parlata, in cui risiede la parola parlante o nel bene o nel male, esattamente come la parola parlata attrae a sé una proprietà dall'armonia divina» (*Antistiefelius II*, § 89); in generale tutte le creature, giacché il principio di ogni essere o parola coagulata è naturalmente la parola pronunciata (*Mysterium magnum*, 2, § 7). Il mondo intero si presenta allora come «materia linguistica, materiale con cui il linguaggio fa conoscere in che modo il parlare vi si sia oggettivato» (Bonheim 1992: 244), e cioè in forza di un'opposizione tra vocale e consonante, tale per cui lo «spirito dei prodigi» (*Mysterium magnum*, 37, § 14), costituito dal mondo vocalico o «lingua mentale» e «sacra» (*Epistolae theosophicae*, 34, § 9), si sarebbe espresso attraverso la natura sensibile delle cose o mondo consonantico, «compattato nella sensualità» (*Mysterium magnum* 37, § 14).

Resta però da chiarire in virtù di quale facoltà e di quale sensorio l'uomo sia in grado di decodificare questi macro- e microsegni, risalendo dall'eco alla parola divina «pronunciata» in forma di *Natursprache* nelle cose, ed evitando oltretutto il fraintendimento, sempre in agguato, naturalmente, ove si dia una possibilità di comprensione. Ora, anche in Böhme è l'analogia tra macro- e microcosmo<sup>223</sup>, ossia l'identità formale soggetto-oggetto, a garantire all'uomo una sorta di possesso preliminare delle *signaturae* impresse nelle cose, così come del resto è la provenienza degli uomini da un'unica matrice a garantire il successo della loro comunicazione. I due piani (teosofico ed ermeneutico) risultano tutt'altro che irrelati, in quanto è proprio decodificando le *signaturae* che l'uomo, da un lato, accede al processo che ha visto scaturire dinamicamente le qualità da Dio e, dall'altro, si assicura la condizione per una comunicazione interumana priva di opacità, anticipando seppure per difetto ciò che è possibile alla lingua totalmente spirituale delle nature angeliche<sup>224</sup>. La conoscenza delle *signaturae* sembra quindi il prerequisito di una generale armonia – vera e propria parola d'ordine per esprimere il nesso strutturale che lega gli enti che procedono da un unico archetipo (Bianchi 1987: 144) –, pensata spesso nei termini di una suggestiva metafora musicale, secondo cui i pur diversi liuti oppure registri di un organo producono un unico «soffio» all'interno della creazione come «strumento con cui l'eterno spirito suona» (*De signatura rerum*, 16, §§ 2-3). Tale armonia lega l'uomo sia alla trascendenza sia all'immanenza, sortendo anche indicazioni pratiche di tipo morale, legate al principio dell'azione del simile sul simile, dato che ciascuno può, ad esempio, sotto l'influenza di un altro uomo risvegliare in sé una *signatura* morale eventualmente opposta a quella fin lì prevalente.

Ma ciò che più conta per il nostro tema è domandarsi quale sia il sensorio idoneo alla percezione delle *signaturae*. Ebbene, queste possono certamente essere udite, giusta la predilezione böhmiana per la metafora linguistico-musicale, ma si rivolgono propriamente a tutti i sensi, per cui, pur senza minimamente credere di risolvere così sbrigativamente il complesso rapporto di Böhme con l'ermetismo, non pare eccessivo affermare che le acquisizioni teosofiche hanno qui comunque un fondamento «estetico» (sensoriale). Né si può, del resto, sottovalutare che la palingenesi, normalmente identificata dall'ermetismo con una concentrazione intellettuale che trascenda i sensi o addirittura rinneghi il mondo sensibile, assume invece nel processo di rigenerazione

<sup>223</sup> «Tu sei un piccolo mondo tratto dal grosso, la tua luce esterna è un caos del sole e dell'astro, in quanto altrimenti non potresti vedere la luce del sole» (*Mysterium magnum* 2, § 5).

<sup>224</sup> Il cui contrasto con l'inevitabile valorizzazione dell'esteriorità, implicita nella dottrina della *signatura*, non si può sbrigativamente conciliare, come pensa Klein W. P. (1992: 212 nota 33), parlando in entrambi i casi di rapporti espressivi non consueti.

personale delineato da Böhme tratti squisitamente percettivi (Merkel 1988: 305), in piena conformità d'altronde con l'*Erlebnis* originario (1600) pansofico-estetico (Grunsky 1984: 13-29; Haas 1994: 1-21) – il riflesso luminoso (l'«amabile splendore gioviale») (Franckenberg von 1730: § 11) di un vaso di stagno – cui Böhme stesso fa risalire la propria intuizione del «centro» di tutte le cose, e quindi l'intera sua opera. Non si fraintenda l'affermazione secondo cui vi è «nella signature il massimo intelletto» (*De signatura rerum*, 1, § 16): «intelletto» o «intelligenza» significa qui non l'astrazione dalla sensorialità, semmai dalla morta «lettera» in quanto involucro, il compendio della (certo non grossolana) conoscenza sensibile.

Quanto poi alla distribuzione delle *signaturae*, sebbene riconosca l'immanenza del Verbo in tutti gli enti – la cui identità fondamentale viene così garantita di là dal caos apparente che li separa, e che colora il medesimo Verbo della specificità assiologica degli enti tra cui si ripartisce (*Mysterium magnum*, 61; § 38) – Böhme attribuisce però all'uomo, quale compendio dei mondi vegetale e animale, la massima concentrazione di *signaturae*. Al di là delle numerose analogie con le piante e gli animali (*ibid.* 20, §§ 35 s.), c'è una *signatura* che è assolutamente peculiare dell'uomo, ed è la sua lingua vivente, tanto più votata all'essenzialità cognitiva quando possa contare su una pregressa «conversione» in Cristo, che da questo punto in poi «parla in lui *essentialiter*» (*ibid.*, 72, § 18). Ma vale come *signatura* (di un interno) senza dubbio anche la vita umana in generale, sia come biografia del singolo sia come storia di interi popoli, donde, ad esempio, i racconti biblici, che Böhme, prediligendo qui un senso allegorico-morale (Bonheim 1992: 357-358 nota 40), definisce piuttosto «figure» visibili dell'invisibile, volendo sottolineare la differenza tra la rivelazione biblica e la manifestazione divina come natura (*Mysterium magnum*, 43, §§ 38, 59; 52, § 51; 57, § 2; 68, §§ 49-53; 74, § 51). Si potrebbe dire, in ultima analisi, che la divinità, incompiuta finché la sua rivelazione resta circoscritta al processo naturale, per realizzare davvero tutte le sue opere – il cui fine, lo sappiamo, è la corporeità – ha assolutamente bisogno di un partner ermeneutico-semiotico, cioè di un uomo che «ri-esprima» il verbo divino, non da ultimo comprendendo l'alfabeto delle *signaturae*, di quell'«esterno» la cui perversione è evitata solo quando venga ricondotto all'«interno», al suo significato (Rusterholz 1994: 146 nota 55). E' l'esigenza, insomma, di una fisiognomica sottile o, se si vuole, di un'«estetica» della corporeità spirituale.

6. 4 *Paradossi della signatura e suo declino*. Questa tradizione, di cui Croll e Böhme sono forse i rappresentanti più eminenti, presuppone – per dirla in termini non meno estetici che ermeneutici – l'intenzionale e trascendente (divina) semiotizzazione dell'intera realtà, mostrando così l'urgenza della dimostrazione non solo, come in Descartes, della conformità tra rappresentazioni e realtà esterna, ma, più ambiziosamente, della coerenza morfologica e *quindi* semantica del testo-mondo<sup>225</sup>. Nonostante il vero e proprio diluvio seicentesco di scritti sulle *signaturae*, modellati prevalentemente su Croll<sup>226</sup>, si può ben dire che il livello filosofico risulti ben presto

<sup>225</sup> Se si vuole, della linguisticità cosmica, nel senso di una teleologia semantica anche extraverbale, o comunque circoscritta al linguaggio «vero» – perché naturale – perduto con la caduta (Nate 1993: 59-60).

<sup>226</sup> In sintesi: Noll 1613: 20-33; Franck 1618; Popp 1625: 11-14; Zimara 1625-26; Franckenberg von (Ps.) 1688; Cudrio 1659; Helvetius 1661; Glauber 1654; 1658; Rosenberg 1697; Maxwell 1679 (rassegna integrabile con i dati forniti da Arber 1984<sup>3</sup>). A questi nomi occorre però aggiungere almeno il medico di Lipsia Heinrich Khunrath (1609) e il böhmiano Abraham von Franckenberg (1639), il già ricordato Johann Arndt (che non per caso inserisce Paracelso tra i «veri filosofi») e Johannes Kepler, che non può fare a meno di ricondurre la propria concezione dell'architettura cosmica (alla cui legalità pertiene anche la mente umana), quale *imago* geometrico-musicale di Dio, all'antica e «razionale» ricerca sulle *signaturae* (1610 IV: 246; su cui Bianchi 1987: 111-123). Più in generale, possono essere arruolati in questo orientamento sia la stampa rosacrociana, che nella conoscenza delle *signaturae* ravvisa l'instaurazione della una sapienza essenziale degli adepti, sia i non pochi studiosi seicenteschi del mondo magico delle immagini (Dieudonné 1629; Aldrovandi 1642; Gaffarel 1629), come pure quei pensatori di rango che vi cercano o una dimostrazione edificante dei miracoli divini (è il caso, ad esempio, di Henry More), o, come Herbert di

enormemente impoverito, il che vale sia per i tardi epigoni di questa dottrina sia per i loro non meno superficiali avversari (Bianchi 1987: 106). Quanto a questi ultimi, il tenore delle loro critiche, di cui non sempre è peraltro perspicuo l'oggetto, è piuttosto costante: la dottrina delle *signaturae* non sarebbe altro che un inganno (Forget 1633: 26ss.; Fabricius 1653), basato su un'irricevibile e sperimentalmente falsificabile analogia tra enti (Redi 1664), la cui asimmetria cronologica esclude ogni dipendenza causale, in quanto appare inspiegabile ad esempio che le cose, più antiche delle malattie umane, possano esserne il segno (Biggs 1651: 35), il che vale anche per gli astri, più antichi dei vegetali nell'ordine della creazione (Arber 1984<sup>3</sup>: 262-263); si tratterebbe, inoltre, di una concezione che si affida a somiglianze puramente casuali (Libau 1599; 1607; Dodoens 1616; Pauli 1639), oltre che a un'indebita funzionalizzazione antropocentrica di enti autotelici (Conring 1648). Le obiezioni colgono indubbiamente una difficoltà centrale della dottrina delle *signaturae*, relativa soprattutto al meccanismo, fatalmente polivoco, della loro forza allusiva. Una volta assodato che «*convenientia, aemulatio, analogia e simpatia* ci dicono come il mondo deve ripiegarsi su se medesimo, duplicarsi, riflettersi o concatenarsi affinché le cose possano essere somiglianti» (Foucault 1966: 40), resta infatti pur sempre da spiegare cosa sia e come funzioni la somiglianza che tali relazioni riassumono. Anche quando si confidi pienamente nella volontà trascendente di avvertirci di tali somiglianze, segnalandole sulla superficie delle cose – diversamente «questo segreto resterebbe illimitatamente assopito» (ibid.) –, i problemi della decifrazione di queste credenziali pragmatiche sono tutt'altro che risolti, a cominciare dall'imbarazzante polivocità della nozione stessa di «analogia» e dai suoi deficit immanenti, basti pensare all'impossibilità per un'immagine di esprimere senza ausili verbali l'inesistenza della cosa rappresentata (così Worth 1975 riferito da Eco 1996: 188-189)

Schematicamente: a cosa allude veramente una cosa, una pianta ad esempio, quando rivela, come pretendono i teorici dell'analogia, la propria destinazione medicinale? La formula secondo cui *similia similibus curantur* non dice infatti se si abbia qui a che fare con segni iconici o indicali, se il segno sia anteriore al significato o viceversa (per alcune di queste osservazioni Broek van den 1987: 115, 127), né se esso alluda, ad esempio, all'organo infermo o ai sintomi della malattia, o ancora alla vera causa del morbo e magari, per contrasto, alla salute dell'organo interessato. E poi, qual è il vero medium dell'allusione? La sua forma generale oppure quella di una sua parte, assunta quale *pars pro toto*? Il suo colore, o semplicemente il tipo di esistenza che conduce? Più in generale, la sua iconicità interna o esterna? O magari quella interna, portata però mediante procedimenti ermeneutici o alchemici all'esterno, e quindi divenuta francamente esterna? E ancora, non è assolutamente contraddittorio parlare di «*signatura* interna»? Richiamarsi alla *signatura* vorrà forse dire enfatizzare le somiglianze morfologiche, a loro volta profondamente ambigue<sup>227</sup>, oppure i rapporti causali, o magari le pure inferenze sintomatiche? Vista l'analogia di alto e basso, non sarà in fondo sempre impossibile decidere a quale dei due piani ci si sta riferendo (se, ad esempio, a un metallo o a un pianeta), tanto più se, nel contesto di un differimento simbolico illimitato, l'oggetto è segno di un significato, e questo è però sempre a sua volta segno di qualcosa d'altro, e così via? Ebbene, tutto l'arsenale di «forme» (visibili o invisibili) e «figure», di «simboli» e «lineamenti», non ci è granché d'aiuto nel venire a capo dei capisaldi epistemologici di una dottrina che, con Comenio, assume ormai i tratti di un immane progetto pansofico, che, pur nel lodevole intento di tenere insieme,

---

Cherbury (1633), una conferma dell'identità formale tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto (Bianchi 1987: 124-131).

<sup>227</sup> Cfr. Eco (1996: 185): «si tratta di tre rapporti diversissimi: somiglianza con l'organo sano, somiglianza con l'organo malato, analogia rispetto all'effetto terapeutico che la pianta dovrebbe ottenere».

salvaguardando esigenze nel contempo «estetiche» e spiritualistiche (Klein W. P. 1992: 342), i tre «libri» basati sull'identica luce divina (quello della sensibilità, *mundi liber*, quello dello spirito umano, *mentis liber*, e quello della fede, *oraculum Dei liber*; cfr. Comenio 1966 I: 135), diviene via via tanto generico, da identificare la *signatura* semplicemente con la somma delle caratteristiche di una cosa.

Si ha però sempre l'impressione che ogni requisitoria logica, per tacere del riduzionismo che vi ravvisa l'indistinzione prerazionale tra *signum* e *res* (questo il *leitmotiv* del pur fondamentale lavoro di Bianchi 1987), non sia veramente all'altezza del tenore mistico-estetico di questa *episteme*. Il meno che si possa dire è che se qui – essendo l'analogia nel contempo il massimamente visibile e il massimamente occulto – estetica ed ermetica appaiono ancora indissolubilmente intrecciate, sotto un profilo più generale è indubbio che l'imponente «carriera» della dottrina delle *signaturae*, svelando agli uomini la ricchezza semiotica del mondo dei sensi, sia dovuta soprattutto al ridimensionamento (estetico) di ogni presunto vincolo mistico tra verità e interiorità. Lo conferma la tarda ripresa della dottrina delle *signaturae*<sup>228</sup> a opera di Bisterfeld (1661 I: 119, 136, 152). Il suo principio, per cui ogni conoscenza e azione consisterebbe in «un imprimere dall'esterno una similitudine di sé» (Bianchi 1987: 147), generando una reciproca corrispondenza tra gli enti, trova in ultima analisi la sua condizione di possibilità in un'universale funzione dapprima estetica e poi logica del *percipere*; questo può essere attivo, come *perceptio vitalis* o cognizione, solo perché è stato precedentemente passivo, come *perceptio non vitalis*, ossia come emissione da sé di una similitudine fin lì solo potenziale, stimolata da una similitudine in atto in una sostanza esterna (Bisterfeld 1657: 83). Il fatto che tutte le cose siano dunque percipienti e percepibili a seconda della loro eccellenza ontologica e dei diversi rapporti cui accedono, dipende allora da un'armonia prestabilita (perpetua *immetio*) panestetica (cfr. oltre a Bianchi 1987: 144-154, Mugnai 1973), che può senz'altro rendere possibile uno sviluppo enciclopedico – un orientamento estetico che, invece, ci pare fortemente ridotto nella tesi leibniziana del carattere prospettico dell'universo, la quale suggerisce sì una coimplicazione universalmente espressiva, ma puramente ideale nel suo bandire qualsiasi «influsso reale». Prova ne sia che la ripresa in età romantica dell'idea di un'universale *signatura rerum* passerà proprio attraverso il rifiuto del simbolismo logico d'impianto leibniziano, vale a dire dell'approccio strettamente calcolatorio, a sua volta, tuttavia, probabilmente riconducibile all'influenza paracelsiano-böhmiana più di quanto i suoi successori preromantici e romantici pretenderanno<sup>229</sup>.

Divenuta nel diciottesimo secolo nient'altro che un'oscura e anacronistica curiosità, la nostra dottrina estenderà la sua influenza non tanto nel suo originario campo medico e botanico<sup>230</sup>, quanto in tutti quegli ambiti che si potrebbero molto genericamente definire teosofici. A Böhme e Croll si richiameranno, ad esempio, il principale rappresentante del pietismo speculativo, Friedrich Christoph Oetinger, e tutti i filadelfi e böhmiani che trasferiscono nello stato finale (e anzi già nel suo preludio rappresentato dal regno

---

<sup>228</sup> Verosimilmente già avviata, in forza dei suoi impliciti «motivi logici» (come vuole l'approccio teleologico, peraltro non sempre condivisibile, di Bianchi 1987: 155, 159), alla *characteristica* leibniziana come perfetta corrispondenza tra l'espressione linguistico-simbolica e il processo mentale.

<sup>229</sup> Leibniz (1875-90 VII: 184, 199, 204-205) intende, infatti, la propria *ars characteristica* come secolarizzazione della *Natursprache* böhmiana e del pensiero paracelsiano (Weimann 1969; 1981, su cui Bianchi 1987: 171-172 nota 320), senza peraltro rinunciare a pensare, sulle tracce della lingua tedesca, a un'ideale lingua adamica, caratterizzata da una perfetta interdipendenza di pensiero e linguaggio (Walker 1972b: 303; Aarsleff 1964; 1969: 179-180). Vi sono altresì luoghi, ad esempio il *Dialogus* 1677, in cui Leibniz ritorna al simbolismo «motivato» e «naturale» (Leibniz 1875-90 VII: 192): «etsi characteres sint arbitrarii eorum tamen usus et connexio habet quiddam quod non est arbitrarium, scilicet proportionem quandam inter characteres et res, et diversorum characterum easdem res exprimentium relationes inter se».

<sup>230</sup> Ve ne sono tracce rare nella medicina ufficiale (Gohren de 1840: 56-58) e naturalmente molto più ingenti nella medicina «alternativa» ottocentesca e novecentesca, ad esempio in Carl-Friedrich Zimpel e nella omeopatia di Chapiel 1866, Vannier 1937, Geßmann [1919<sup>2</sup>], Schlegel [1939<sup>4</sup>].

millenario) il ripristino della simpatia originaria tra l'uomo e ogni altro ente creato<sup>231</sup>, la fisiognomica di Johann Caspar Lavater come pure l'esegesi mistico-visionaria delle «corrispondenze» in Emanuel Swedenborg. Il visionario svedese, ad esempio, proietta il ripristino della perfetta corrispondenza fisiognomica tra l'interno, ossia l'anima come *imago dei*, e l'esterno, vale a dire il viso<sup>232</sup> – corrispondenza che sarebbe andata perduta a causa del fraporsi dell'*animus*, ossia di un amore egoistico che trasforma il viso in maschera – nello stato *post mortem*, e precisamente nella seconda fase, nel momento in cui si manifesta l'«uomo interno» (Swedenborg 1758: nn. 499-511) proprio grazie al ripristino del perfetto equilibrio adamico tra linguaggio e mimica. Ancora un passo, e la dottrina delle *signaturae* perderà il suo profilo insieme mistico e scientifico, permettendo, da un lato, al tradizionalismo più o meno esoterico di farne un metaforico e nostalgico slogan di «verticalità» opposto al regno, tutto affidato dopo Newton a grafici desimbolizzati e puramente orizzontali, del quantitativo (Brun 1979: 208), e dall'altro al sociologismo di mutuarne il lessico, sino a farne un indice statistico di tendenze e processi storico-sociali sconfinanti nella «moda». Ma non ci interessa certo vagliare la sopravvivenza della nozione di *signatura* nei più diversi contesti dopo il XVII secolo. Ci basterà rammentare come essa alluda pur sempre, nonostante la crescente problematicità che inficia una concezione oggettiva di «somiglianza» (Vickers 1988) e il carattere labirintico dell'ontologia che ne deriva (*episteme* insieme vuota e illimitata secondo Foucault 1966: 45), a una profondità semantica che, per la sua fusione di corporeo e spirituale, appare estranea alla dimensione del semplice «segno». L'intenzione esplicitamente arcaicizzante, che presiede alla ripresa tardiva di questo uso linguistico (Herder, Moritz, Schlegel, Baader), mette infatti capo all'apologia di una comprensione immediato-qualitativa del mondo – dunque «estetica», ma sarebbe meglio dire: estetico-religiosa –, le cui radici possono essere ravvisate, da un lato, nell'ideale pansofico di una rete di corrispondenze tra tutti i saperi e tutte le sfere ontologiche, e dall'altro nell'ideale escatologico (perché protologico) di una perfezione estetico-cognitiva, di cui il mondo delle *signaturae*, parzialmente divenuto inaccessibile all'uomo (caduta soggettiva) ed estirpato dalla natura (caduta cosmica), rimane invariabilmente il pegno in quanto traccia insieme paradisiaca.

Condividono del resto il medesimo compito, che è quello di esprimere un sistema di segni ritenuto per definizione vero nel suo tenore pansofico, nonché il medesimo destino (di fortuna e poi decadenza), anche nozioni affini, se non in certi casi addirittura equipollenti, come «geroglifico» e «emblema» (o «impresa»). Pur non potendo qui affrontare la questione neppure cursoriamente, basterà segnalare che, laddove il primo cessa nello stesso arco di tempo (XVI-XVII secolo) di designare la (presunta) sapienza sacerdotale egizia, per assumere la più generale funzione<sup>233</sup> di espressione immediata dell'essenza delle cose<sup>234</sup> o dell'idea in senso platonico<sup>235</sup>, il secondo delinea l'ideale di una comprensione ed espressione sinestetica, ove l'elemento iconico gode di un primato che è anche una primogenitura<sup>236</sup>, e nel quale, appunto per questo, si può ravvisare, premesso il collasso di tutte le componenti discorsive, la più verosimile preistoria del simbolo goethiano-schellinghiano, inteso – di contro al simbolismo convenzionale della

<sup>231</sup> Per questo tema della «restituzione di ogni cosa», studiato con particolare attenzione alle dottrine mistiche di J. Leade, J. E. Petersen e W. Petersen, Oetinger e Johann Michael Hahn, cfr. Benz 1956.

<sup>232</sup> Le cui «fibre muscolari», oggi non più sviluppate, erano un tempo tanto sciolte da poter esprimere tutto in modo istantaneo-angelico (Swedenborg 1747-96: nn. 3528, 3573).

<sup>233</sup> Già implicita nello snodo fondamentale rappresentato dall'alfabeto visivo-geometrico di John Dee 1564 (su cui French 1972 e Clulee 1988).

<sup>234</sup> Stante l'errata interpretazione ideografica ratificata da Horapollo (Boas 1950; David 1965).

<sup>235</sup> Cfr. Allen D. C. 1960; Iversen 1961; David 1965; Dieckmann 1970; Singer 1989.

<sup>236</sup> Si vedano almeno Klein R. 1957; Schöne 1964; Jöns 1966; Henkel-Schöne 1967; Sulzer D. 1970; Praz 1975; Schilling 1979; per una sintesi del dibattito teorico Daly 1979, mentre per una felice messa a punto della genesi storica Höpel 1987.

logica e a quello eternamente rinviante (cattiva infinità) dei romantici – come identità non metaforica di essere e significato (Moiso 1990; Griffero 1994: 133-208). *Signatura*, geroglifico ed emblema testimoniano dunque la permanenza del medesimo complesso estetico-teoretico, si potrebbe dire della duplice idea, neoplatonico-cristiana, a) di una creazione come processo di emanazione, in cui ogni oggetto materiale non sarebbe che un riflesso imperfetto del livello gerarchicamente superiore, da cui scaturisce, e di cui conserva comunque parte del potere; b) del primato dell'intuizione, intesa come quella comprensione immediata delle idee o essenze celate dal mondo dell'apparenza (Coudert 1978: 67-68) cui si è dato spesso il nome di conoscenza adamica.

## 7. «Un senso che non è sensibile»: il sentire della fisiologia sottile

*7.1 Sensi spirituali e sinestisie* Si è varie volte alluso a una conoscenza sensibile (estetica) non del tutto dissimile da quella comune, ma al tempo stesso capace di una tutt'altro che comune sensorialità speciale (sottile). Ora, è quasi ovvio che la tradizione religiosa, definito l'uomo in termini di *imago dei*, ammetta accanto agli organi sensoriali esterni un sensorio incorporeo, idoneo alla percezione della realtà spirituale e divina, cioè una forma di *aisthesis* (conoscenza immediata, non discorsiva) che conosca Dio in forza di una sorta di «cuore puro» (così Origene, *Contra Celsum*, VII, 33) – di un «occhio del cuore» (tradizione veterotestamentaria) o «occhio dell'anima» (tradizione platonica: *Resp.* VII 533d), che dir si voglia –, contrapposto a quello impuro ed estrinseco dei sensi (*Contra Celsum*, VII, 39). Il riferimento a Origene è d'obbligo, trattandosi di colui che ha appunto dato l'avvio alla dottrina dei cinque «sensi spirituali»<sup>237</sup>, spintovi, tra l'altro, dalla sua stessa tendenza a interpretare allegoricamente ogni allusione biblica al numero cinque come un riferimento ai cinque sensi. Si tratta in verità di un portato più generale della liturgia, e forse non del tutto estraneo ai più antichi sistemi sia orientali sia occidentali<sup>238</sup>, più precisamente una traccia dell'antico sistema di *correspondentiae* tra macro- e microcosmo<sup>239</sup> che abbiamo visto variamente all'opera nelle pagine precedenti, e che da sempre mette in relazione coi cinque sensi i cinque elementi ontologici fondamentali<sup>240</sup> e i sette pianeti – previa l'accortezza di sdoppiare in sinistro e destro sia l'occhio sia l'orecchio –, i sette colori fondamentali, le sette pietre preziose (Schrader 1969: 178ss.), oppure quelle specie animali in cui appare particolarmente sviluppato un certo organo sensorio.

Lungi però dall'essere permanenti nell'anima quanto lo sono i cinque sensi nel corpo, i sensi spirituali, citati in ordine sparso sparso nella Scrittura<sup>241</sup> e raccolti in unità solo

<sup>237</sup> «Sed qui altius haec rimabitur, is dicet quemdam ex Scriptura generalem esse sensum divinum, quem solus beatus invenire novit, sicut Salomon ait: "Sensum divinum invenies"; cumque sensus hujus species sint, visus aptus ad contemplandas res corporibus praestantiores, ut cherubim et seraphim; auditus qui voces capiat alias ab iis quae in aere formantur; gustus, cui panis vivus et de coelo delapsus vitamque mundo conferens sapiat; olfactus, qui haec vel illa odoretur ex quibus Christi bonum odorem Deo Paulus se esse dicit; tactus denique, qualem habuit Joannes, qui ait se manibus Verbum viate contrectasse; beatos prophetas, cum divinum illum sensum assecuti essent, atque adeo divine viderent, divine audirent, divine gustarent, et olfacerent sensu, ut ita loquar, sensus experte, et fide Verbum ita tangerent, ut ejus defluvium manaret in ipsos sanitatem conferens, vidisse quae se vidisse scribunt, audisse quae sibi audita esse dicunt, aliaque expertos esse similia, quemadmodum scribunt se libri sibi oblatis comedissemus initium» (*Contra Celsum* I, 48). Sul tema: Rahner 1932; 1933; Canevet 1990; Stolz 1936; Guardini 1950; Mouroux 1952: 281-323; Olphe-Galliard 1954; Garcia Evangelista 1955: 89-202; Fraigneau-Julien 1985: 27-95.

<sup>238</sup> E la cui sopravvivenza, anche iconografica, non va sottovalutata (Putscher, a cura di, 1978; Schleusener-Eichholz 1985).

<sup>239</sup> Da Platone (*Tim.* 34b ss.), attraverso Plotino (*Enn.* IV, 4, 32; II, 3, 7), sino all'ermetismo e alla figura del macroantropo di Swedenborg.

<sup>240</sup> Incluso l'etere (quintessenza), rapportato dapprima all'udire e poi nel neoplatonismo al vedere, nel quadro di un sistema che, diversamente dalla teoria aristotelico-galenica della mescolanza, deduce la composizione degli organi sensoriali dall'oggetto sensibile loro corrispondente, anziché ravvisarvi semplicemente una diversa proporzione dei medesimi elementi (Scheerer: 835)

<sup>241</sup> Senza pretese di esaustività: vista (*Sap.* 8, 2; *Pr.* 4, 6; *IGv.* 1, 1), gusto (*Sal.* 33, 9), tatto (*IGv.* 1, 1; *Lc.* 8, 46), udito (*Gv.* 10, 16), odorato (*2Cor.* 2, 15).

dai Padri della Chiesa (per Agostino cfr. ad es. *Confessionum libri XIII*, X, 6-8, su cui Landsberg 1948), sono piuttosto degli «atti transitori dell'intelligenza e della volontà, resi soprannaturali dall'infusione delle virtù teologali e dai doni dello Spirito Santo» (Adnès 1967: 628), resi cioè capaci di percepire il divino nella sua presenza semicorporea e mediante operazioni affini a quelle dei loro analoghi corporei. Ciò che più conta è che questa speculazione sulle «fasi quasi-sensorie dell'esperienza spirituale» (Scheerer: 837) – detto altrimenti, su un sensorio non sensibile (cfr. *Contra Celsum*, I, 48) o «senso immateriale», in grado di gustare «la pienezza della dolcezza di Dio», discernendo in modo infallibile ciò a cui si rivolge grazie allo Spirito Santo (Diadoco, *Capita centum de perfectione spirituali*, XXIV, XXX, XC) – risulta perfettamente parallela, proprio perché costruita *ex contrario*, a quella sui sensi corporei. Dalla considerazione dei quali, a dire il vero, immancabilmente dipende, derivando in ultima analisi dal tentativo di risolvere allegoricamente i numerosi antropomorfismi biblici (ad es. *Sal.* 33, 9; *Cn.* 1, 4; *2Cor.* 2, 15-16; *Gv.* 1, 1; 6, 33-51), e soprattutto di ovviare a un'interpretazione eccessivamente carnale del *Cantico dei cantici*, con la cui esegesi la storia dei sensi spirituali fa spesso tutt'uno (Canévet 1990: 601; cfr. Ohly 1958). Avendo come principale requisito proprio il silenzio o il sonno dei sensi corporei, ossia il venir meno della loro sviante ingerenza (Gregorio di Nissa, *In canticum canticorum*, X)<sup>242</sup>, l'uso dei sensi spirituali implica inevitabilmente considerazioni di ordine estetico, a cominciare dalla questione, speculare a quella dibattuta in relazione alla sensibilità normale, dell'eventuale esistenza di una perfetta unità del senso spirituale oppure del primato dell'uno o dell'altro dei cinque sensi spirituali (Harl 1975). Ora, anziché liquidare l'intera dottrina ravvisandovi una metaforizzazione delle comuni funzioni sensorie (Curtius 1948: 156-158), si tratta qui di considerarla, con maggiore fedeltà storica e con una certa attenzione per la stilizzazione linguistica a cui la mistica sottopone l'indicibile esperienza visionaria, come il più radicale tentativo di esprimere nella concretezza sensoriale l'esperienza dello spirituale (Marxer 1963: 47), di salvaguardare predualisticamente non tanto la sfera dell'immediatezza sensibile come tale, quanto la sfera della corporeità spirituale, sfuggendo altresì alla predominante e dogmatica rubricazione dei tre tipi di visione<sup>243</sup>.

Questa tesi può suonare strana, in quanto, a una prima considerazione, la dottrina patristica dei sensi spirituali o intellettuali sembra sancire piuttosto l'assoluta sovrasensibilità del mondo divino, e quindi un'insuperabile discontinuità tra la sensibilità corporea e quella trasfigurata o spirituale. E' in questo senso che, ad esempio, Gregorio di Nissa (Daniélou 1954<sup>2</sup>: 222-252) riconduce l'odorato degli aromi divini (sull'olfatto spirituale Lohmeyer 1919) non alle narici, bensì a una facoltà intellettuale e immateriale che, permettendoci di respirare il «buon profumo di Cristo», anticiperebbe la sensibilità superiore (carnale e spirituale insieme) che sarà appannaggio dei beati (*In canticum canticorum*, I). Analogamente, Bernardo elegge lo Spirito Santo e la fede a prerequisiti indispensabili della nuova vita (interiore) dei «sensi» (*In cantica*, XVI, 7-8), il cui funzionamento è quindi in un certo senso solo metaforico e inferenziale o soggettivo (Saudreau 1921<sup>2</sup>: 304-356; Arinterro 1930<sup>3</sup> II: cap. 8, § 1; 1956<sup>4</sup>: 46-50). E' come se questa versione della sensibilità spirituale sottendesse ancora l'idea, mutuata anche da un'influente espressione biblica come *Ger.* 9, 20<sup>244</sup>, per cui i sensi sarebbero

<sup>242</sup> Da cui la già ricordata tendenza ad attribuire ai progenitori archetipici, prima del peccato, una sorta di fissità (cecità) del sensorio corporeo, che appunto non avrebbe dovuto in alcun modo distrarre «l'occhio dell'anima» (*Contra Celsum* VII, 39).

<sup>243</sup> Nell'ordine: corporea mediante il senso, spirituale mediante l'immaginazione o fantasia, intellettuale mediante l'intelletto. Così Agostino (*De genesi ad litteram* XII), Tommaso d'Aquino (*Summa theologica* I, 78, 4), e Bonaventura (*Collationes in Hexaëmeron* III, 23: «visio autem est triplex, ut communitur dicit: corporalis, imaginaria, intellectualis. Duae primae nihil valent sine tertia»).

<sup>244</sup> «La morte è salita dalle nostre finestre» (passo riletto però come allusione al pericolo assiro da Horn 1967).

prima di tutto i canali di trasmissione (le «finestre», appunto) del peccato (Origene, *In canticum canticorum*, 2, v. 9) e in nessun caso i testimoni immediati della parola di Dio.

Ma si affaccia anche un'altra possibilità, beninteso nel quadro di un realismo biblico che non si vergogni della materia e che ovviamente valorizzi energicamente, ravvisandovi una provvidenziale metamorfosi della condizione umana, la sensibilizzazione intervenuta con l'incarnazione a correttivo della percezione esclusivamente carnale postlapsaria: e cioè che i sensi spirituali non siano che la prosecuzione, o meglio il perfezionamento, della sensibilità ordinaria, definiscano dunque il terreno di un'estetica (sottile). Solo su questa base, Bonaventura può pretendere di ricavare il divino già dalle forme sensibili del mondo, da «ogni creatura che entri in noi mediante i sensi corporei» e ci si presenti come *similitudo* o *vestigium* (*Itinerarium mentis in Deum*, 2, 1), confidando cioè nella possibilità di ripristinare l'uso dei sensi spirituali obliato con il peccato (*ibid.* 4, 3). Su questa linea, che traduce la sensibilità spirituale in una interiorizzazione dei sensi, senza peraltro temere di ascriverle una «percezione» in piena regola (Poulain 1901: 93-117), possiamo ricordare sia lo Pseudo-Macario, per cui è la corporizzazione di Dio che comunica alle anime pie la capacità di scorgere l'invisibile e di palpare sottilmente l'impalpabile (*Homiliae spirituales*, IV, 11), sia Diadoco, che sottolinea come solo l'unione tra l'appetito terrestre e le disposizioni razionali dell'anima possa permetterci di gustare sensibilmente «che è buono» (*Capita centum de perfectione spirituali* XXIX), ma soprattutto Bonaventura, in cui occorre ravvisare l'apogeo medievale della riflessione sui sensi spirituali, divenuti un elemento indispensabile della contemplazione soprannaturale, ma anche del contatto quasi-corporeo e sinestetico del Verbo incarnato a noi immanente<sup>245</sup>. Questa tradizione<sup>246</sup> passa poi alla mistica cistercense (ricordiamo soprattutto Guillaume de Saint-Thierry, su cui Walsh 1959; Davy 1954 I: cap. 12), e trova prevedibilmente un'accoglienza simpatetica nella mistica di Giovanni della Croce, per cui è Dio stesso a perfezionare i sensi corporei, rendendo loro accessibili, «alla maniera dello spirito», delle «visioni corporee dei santi o di cose sante, degli odori molto soavi e delle parole» (cfr. Huot de Longchamp 1981; Doyère 1960), come pure in quella di Jean Ruusbroec (*De ornatu spiritualium nuptiarum*, II, 4).

Un caso a sé è poi quello della cosiddetta «applicazione dei sensi», dettagliatamente prescritta negli *Esercizi* ignaziani: abbiamo qui a che fare, di contro alla passività prediletta da una certa mistica, con una forma di preghiera superiore alla meditazione discorsiva e di valore propedeutico rispetto alla contemplazione propriamente detta della divinità<sup>247</sup>; si tratta, più esattamente, di una partecipazione affettiva (estetica) ai misteri divini e alle scene evangeliche presentificate nell'animo – quasi una prosecuzione privata e interiorizzata dei «misteri» medioevali – articolata su più livelli. Laddove i primi due – 1) l'applicazione dei sensi immaginativi per risvegliare nell'anima dei sentimenti devoti; 2) l'applicazione metaforica ossia intellettuale dei sensi a entità immateriali, in modo da generarne il sentimento della presenza obiettiva – vanno considerati come l'esito della pratica dei devoti, il terzo e ultimo grado, 3)

---

<sup>245</sup> «Et tunc est homo ad contemplationem idoneus et ad aspectus et amplexus sponsi et sponsae, qui fieri habent secundum sensus spirituales, quibus videtur Christi sponsi summa pulchritudo sub ratione Splendoris; auditur summa harmonia sub ratione Verbi; gustatur summa dulcedo sub ratione Sapientiae comprehendentis utrumque, Verbum scilicet et Splendorem; odoratur summa fragrantia sub ratione Verbi inspirati in corde; astringitur summa suavitas sub ratione Verbi incarnati, inter nos habitantis corporaliter et reddentis se nobis palpabile, osculabile, amplexabile per ardentissimam caritatem, quae mentem nostram per ecstasim et raptum transire facit ex hoc mundo ad Patrem» (*Breviloquium* V, 6).

<sup>246</sup> Riassumibile nei seguenti termini (Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, IV, 3): «quibus sensibus recuperatis, dum sponsum suum videt et audit, odoratur, gustat et amplexatur, decantare potest tanquam sponsa Canticum canticorum».

<sup>247</sup> Nell'ordine: uso dei sensi corporei conforme agli esempi di Dio e della Vergine, partecipazione immaginativa alle pene infernali, infine applicazione quotidiana di misteri evangelici o episodi della vita di Cristo dapprima immaginati e poi percepiti coi cinque sensi (Ignazio 1919: 294ss., 334-336, 438-440; cfr. Maréchal 1936: 810-812).

l'applicazione dei sensi spirituali in senso proprio («orazioni passive»), è un vero e proprio dono mistico dovuto all'intervento divino e che eccede pertanto l'orizzonte degli *Esercizi*<sup>248</sup>. In questo contesto, la sensibilità spirituale, se viene ben distinta dalla eventualmente illusoria (se non addirittura demoniaca) percezione immaginativa, appare inestricabilmente legata a quella corporea (come attesta la necessità, ad esempio, di percepire simultaneamente l'umanità e la divinità di Cristo), con la quale deve anzi instaurare una feconda «dialettica» (Canévet 1990: 612), nel senso che, come osserva Brou (1925: 195), i sensi spirituali non sono «delle facoltà a parte. Altro non sono che operazioni speciali dell'anima riferite a oggetti che sono superiori ai sensi, ma che non si può fare a meno di designare prendendo a prestito delle metafore del mondo sensibile»<sup>249</sup>. Al centro della dottrina dei sensi spirituali troviamo dunque il problema della continuità o meno tra sensorio corporeo e sensorio spirituale. Detto altrimenti, l'apertura dei sensi spirituali discende semplicemente dalla contemplazione del Cristo incarnato, oppure necessita di una speciale illuminazione interiore dello Spirito Santo (Canévet 1990: 609, 615), così da aver luogo solo negli individui perfetti (giusta *Eb.* 5, 14)? Già la soluzione di Origene, che attribuisce la visione del Cristo trasfigurato unicamente a tre dei discepoli, ossia solo a coloro che possono contare su sensi particolarmente esercitati (*Contra Celsum*, VI, 77; *Homiliae in Lucam*, 3), sembra implicare la possibilità di un progresso percettivo – senza peraltro chiarire se il progresso comporti anche la diversità dei percetti o soltanto l'approfondimento degli stessi –, e quanto meno alludere alla questione della gerarchia dei sensi, dibattuta poi con particolare fervore nell'età moderna nella forma della controversia sulla gerarchia delle arti.

A questo proposito, e per fornire un esempio del tipo di indagine che i sensi spirituali suggeriscono, si potrebbe osservare che esercita una valenza assolutamente speciale, e quindi squisitamente metonimica rispetto all'intera dottrina dei sensi spirituali, il cosiddetto «gusto spirituale», ossia l'assaporare nel significato suggerito dall'etimologia latina (*saper-sapor-sapientia*). Dalla sua c'è un vasto repertorio biblico, esemplato soprattutto sull'immagine simbolica per eccellenza della dolcezza del miele<sup>250</sup>. Si dice inoltre che il pane divino (manna) soddisfi qualsiasi gusto (*Sap.* 16, 20-21; *Es.* 16, 31), tanto da anticipare il gusto della beatitudine (*IPt.* 2, 3; *Ap.* 2, 17; *Eb.* 6, 4-5), e si identifica il cibo spirituale ora con il latte (ossia l'insegnamento elementare), ora con il nutrimento solido dei devoti più avanzati (*Eb.* 5, 12-14; *IPt.* 2, 2), mentre a ravvisare una sintesi provvidenziale di *suavitas* e *dulcedo*, quindi olfatto e gusto, nella mela di cui parla *Ct.* 2, 3 (cfr. anche *Sal.* 33, 9), sarà ancora una volta Origene (*In canticum canticorum*, II, 6). Ma il gusto spirituale è un *topos* anche nella storia delle visioni, grosso modo articolandosi in un senso lato, ove indica semplicemente il diletto di certi stati mistici cognitivo-affettivi<sup>251</sup>, e parallelamente in un senso quasi-letterale, ovviamente assai più interessante dal (nostro) punto di vista («estetico»). Di qui la supremazia, forse in Gregorio di Nissa e certamente in Pierre d'Ailly, del «gusto» all'interno della gerarchia dei sensi (spirituali), in ragione degli aspetti trasformativi connessi all'esercizio di tale senso – col gusto l'anima, infatti, si trasforma in ciò che mangia (G. de Saint-Thierry, *Meditativae orationes*, VIII) –, o quanto meno per il carattere di intimità viscerale con cui il gusto sembra eliminare appunto la distanza

<sup>248</sup> Cfr. Maréchal 1920; 1937 II: 365-382; Calveras 1948; Rahner 1957 e soprattutto Marxer 1963.

<sup>249</sup> Sul rapporto tra l'esercizio dei singoli sensi e le virtù (fede->occhio, speranza->odorato, carità->gusto, amore->tatto), cfr. Fabre 1992: 145.

<sup>250</sup> Attribuita alla parola del Signore (*Sal.* 19, 11; 119, 103; *Ez.* 3, 3), e alla sua Sapienza (*Pr.* 24, 13; *Sir.* 24, 20; 11, 2s.), alla fedeltà ai suoi comandamenti (*Sir.* 23, 27; *Sal.* 118 [119], 39), e al libro divorato (*Ez.* 3, 2; *Ap.* 10, 10), ma anche a Dio stesso, definito un frutto dolce (*Ct.* 2, 3), anzi d'incomparabile dolcezza (*Sal.* 33), e infine al suo *nome* (*Ec.* 7, 1), e profumo (*Sal.* 44 [45], 8s.). Cfr. Ziegler 1937.

<sup>251</sup> Un uso particolarmente frequente presso autori spagnoli del XVI e XVII secolo quali Giovanni della Croce, Teresa d'Avila e Francisco de Osuna.

soggetto/oggetto presupposta dagli altri sensi. Dall'olfatto, ad esempio, da sempre riferito al pensiero per il suo carattere invisibile e quindi più «astratto», come pure per la prossimità naso-cervello, nonché dal tatto, che pure vanta una lunghissima tradizione che lo eleva a re dei sensi in ragione della sua azione profonda e della sua interdipendenza con la ragione<sup>252</sup>. Il che vale, però soprattutto per i due sensi (vista e udito) che da sempre si contendono il primato nella nostra cultura, a seconda dell'accentuazione ebraica o greca, spesso risolta nella teologia medioevale nella considerazione dell'udito come mezzo e della vista come fine (Bernardo di Clairvaux, *Gilleberti de Hoilandia Sermones in Cantica*, XXVIII, 5). Quando Ignazio accentua questo gustare, osservando che «no el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente», indica infatti in certo qual modo con un solo termine sia il senso percipiente sia il percolato – sebbene all'eliminazione dell'esteriorità sensoriale s'accompagni pur sempre, in un contesto religioso, la minaccia di un appagamento soggettivistico ed egoistico (Adnès 1967: 642-643) –, e pone in rilievo un aspetto che pertiene alla tradizione della *dulcedo Dei* (Daniélou 1943: 92-99; ancora Ziegler 1937) o *divina suavitas*, ossia di un *topos* che, suggerito dalla traduzione dell'ebraico *tôb*<sup>253</sup> e dal luogo canonico di *Sal.* 33, 9 («gustate et videte, quoniam suavis est Dominus»), avrà poi grande fortuna: dapprima nel *gustare Deum* tipico di Agostino (ad es. *Sermones* 194, su cui Ziegler 1937: 43) – che vale come anticipazione della *fruitio Dei* per chi come gli angeli non sia prigioniero della sensibilità, e comunque per chi abbia già in precedenza gustato la dolcezza divina – e poi nella mistica medioevale, ove allude, da un lato alla dolcezza delle realtà sovranaturali, specialmente del Verbo considerato nella sua incarnazione e in relazione con l'eucaristia, e dall'altro alla speculare amarezza del demonio (*amaritudo diaboli*), del peccato e dell'eresia, per quanto talvolta mascherati da un'iniziale e fuorviante dolcezza. Quest'idea deve infine parte della propria vitalità al fatto che, non di rado, si è associata alla più generale tradizione sinestetica della mistica tardomedioevale, come si ricava ad esempio – ma le prove testuali potrebbero essere moltiplicate a piacere – da Ruusbroec (1950<sup>2</sup> III: 241): «vedremo, gusteremo e sentiremo la dolcezza di Dio, che non ha fondo essendo smisurata».

Ma la tesi dei sensi spirituali, oltre a prospettare forse in ambito cristiano come soluzione ottimale un'insaziabilità che risulta estranea al pensiero greco<sup>254</sup>, e a suggerire una ben particolare struttura di fisiologia sottile, non alluderà soprattutto a una *fruitio* sinestetica<sup>255</sup>, ossia a una psicologia nettamente contrapposta a quella aristotelico-tomista, che muoveva da una netta separazione dei vari campi sensoriali (*De an.* III, 1, 425a 19-22; *De sensu* IV, 442b 8, 447b 9, 20), dal principio cioè che ciascun senso possa valutare solo l'oggetto che gli è proprio (*De an.* II, 6, 418a 14) e che, quindi, i presunti processi sinestetici debbano essere ricondotti a modi di dire fondamentalmente solo metaforici? Ora, è noto che questa proposta sinestetica confluirà, relativamente secolarizzata, dapprima nel programma utopico del romanticismo tedesco<sup>256</sup>, interessato

<sup>252</sup> Così Aristotele (*De an.* II, 9, 421a 20s.), Tommaso d'Aquino (*Summa theologiae* I, 76, 5), e soprattutto Bonaventura: «circa affectionem vero triplicem contingit reperire statum: aut in remotione, et sic odoratus; aut in approximatione, et sic gustus; aut in unione, et sic tactus, qui est perfectior inter omnes sensus et spiritualior propter hoc, quod maxime unit ei qui est summus spiritus; propter quod dicitur primae ad Corinthios sexto: Qui adhaeret Deo unus spiritus est» (*In tertium librum sententiarum*, XIII, Dub. 1).

<sup>253</sup> Nei LXX con *crhstôj*, che costituisce il ponte verso l'opzione latina tra il più astratto *bonitas* e i più sensistici *suavis*, *dulcis*, riferiti in prevalenza, rispettivamente, all'odorato e al gusto: un linguaggio sensoriale-affettivo diffuso in ambito africano e poi, a partire da Gerolamo, progressivamente smaterializzato (Ziegler 1937: 43).

<sup>254</sup> Che di solito identifica appunto inappagabilità e imperfezione, ad es. in Macario l'egiziano (*Homiliae spirituales* XV, 37: «delectatio enim Dei insatiabilis est, et quanto magis quis gustarit et ederit, tanto magis esuriet»); cfr. Scholz 1911: 207.

<sup>255</sup> Quale deriva dallo sviluppo del paradigma biblico della sintesi occhio-orecchio (*Es.* 20, 18), sulla cui ricezione cfr. Schrader 1969: 94-98. Per la sinestesia eucaristica, cfr. Rudolf von Biberach 1969: 222s..

<sup>256</sup> Recepto sul piano linguistico da Grimm 1848, e a tutti gli effetti percorso su questo punto specifico da Herder

non tanto alla sensazione come tale quanto all'unità trascendentale dei sensi, e poi nella poetica del simbolismo ottocentesco, senza falsi pudori aperto ai «paradisi» sinestetici «artificiali», e, appunto anche per questo, stigmatizzato in termini patologici<sup>257</sup> dalla psicofisiologia tra Otto e Novecento. Non altrettanto noto è, invece, il fatto che uno dei campi prediletti dalla sinestesia (accanto alla poesia e alla musica, e in genere all'espressione dell'amore) sia da sempre quello della mistica, incline, anche nelle sue varianti più secolarizzate, a cercare in una sorta di panteismo emozionale quell'unità vissuta originaria dei sensi che alimenterà anche gran parte dell'invenzione letteraria otto e novecentesca<sup>258</sup> e la sua instancabile utopia unitaria, che si chiami «sintesi delle arti» o «opera d'arte totale».

Anche la sinestesia mistica ha, però, i suoi nemici. Anzitutto l'orientamento ascetico che dal pensiero greco passa, intensificando la condanna del piacere sensibile, alla letteratura cristiana. Tuttavia, proprio perché particolarmente analitica nel voler spegnere ogni focolaio di tentazione<sup>259</sup>, la censura cristiana si mostra straordinariamente perspicace nella comprensione di ogni sfumatura sensoriale, in specie quando ricorre allo stratagemma di differire escatologicamente, in una sorta di paradiso sinestetico, il piacere purificato dall'animalità. Ma è soprattutto nella risposta offerta dalla mistica positiva a questa unilaterale «anti-mistica del male» (Schrader 1969: 82) che troviamo mirabilmente tematizzati *splendeurs et misères* dei sensi, anche sulla scorta di un linguaggio che risulta tanto più genialmente sinestetico quanto più deriva da una lotta senza quartiere contro i limiti del linguaggio ordinario (Quint 1953) e della sensibilità comune: così l'*unio mystica* diventa, ad esempio, una «chiusura degli occhi» – soprattutto quando valga l'ipotesi per cui «mistica» deriva da *mūw* piuttosto che da *mušw*=consacrare – e una «noche oscura del sentido» (Giovanni della Croce) che, proprio perché compendiabile in un *nescio quid* sensoriale, apre *ex contrario* a esperienze sensoriali eccezionali in quanto intensamente sinestetiche<sup>260</sup>, come nel caso di quella<sup>261</sup> con cui Jean Gerson<sup>262</sup> sintetizza svariati luoghi scritturistici (Schrader 1969: 89 nota 25). Anche qui si può naturalmente porre la questione della continuità o meno tra sinestesia mistica e sensibilità ordinaria. Quel che si può dire, in prima approssimazione, è che la sollecitazione sinestetica dei cinque sensi, pur demarcando il godimento vissuto nell'*unio mystica*<sup>263</sup> dal comune godimento terreno, basato ancora sulla (aristotelica) divisione dei sensi e dei sensibili, non ne è però in alcun modo la completa revoca. Anzi, è semmai l'intensificazione di ciascun senso e di tutti i sensi insieme – *secret consentement* di tutti i sensi nel *Traité de l'amour de Dieu*, VI, 7, di

---

(1772: 49): «noi siamo un unico *sensorium commune* capace di pensiero, che però viene stimolato da lati diversi».

<sup>257</sup> Che ne condanna la ricerca sinestetica nei termini di una regressione primitivista, di un'anomalia sensoriale indotta da cause isteriche se non francamente tossicologiche.

<sup>258</sup> E' il Baudelaire di *Toute entière*: «*métamorphose mystique / De tous mes sens fondus en un*». Ma per le affinità tra processi mistici e artistici, cfr. Underhill 1912<sup>4</sup>: 90s., 95, 326; Silberer 1914: 235.

<sup>259</sup> Ovviamente il libidinoso tatto, ma anche la senz'altro più nobile vista (Lattanzio, *Divinae institutiones libri VII* VI, 23: «Venio nunc ad eam, quae percipitur ex tactu, voluptatem: qui sensus est quidem totius corporis»; Bernardo, *Liber de modo bene vivendi* XXIII, 67: «visio est prima occasio fornicationis»). Sul contesto Schrader 1969: 62-83.

<sup>260</sup> Cfr. Thurston 1956: 271ss. Teresa de Ávila scrive ad esempio (1951 I: 692): «ocùpanse todos los sentidos en este gozo de manera que no queda ninguno desocupado para poder en otra cosa exterior ni interiormente».

<sup>261</sup> Di tipo addizionale, ma anche, essendo riferita a un unico oggetto, di tipo identificatorio (stante la classificazione di Schrader 1969: 49-52).

<sup>262</sup> «Has vero cognitiones experimentales de Deo interius, vocant sancti variis nominibus, sicut pro rei varietate multiplicatae sunt super numerum. Vocant contemplationem, extasim, raptum, exultationem, jubulum, esse supra spiritum, rapti in divinam caliginem, gustare Deum, amplecti sponsum, osculari eum, gignere de eo et parere Verbum, introduci in divina cellaria, inebriari torrente voluptatis, currere in odorem unguentorum suorum, audire vocem ejus, intrare in cubiculum, in pace in idipsum dormire et requiescere» (Gerson, *De theologia mystica lectiones sex*, I, 2 in Gerson 1962 III: 252). Per un'analogia e dettagliata disamina della sensorialità del «corpo glorioso», cfr. Bernardino da Siena (*De gloria consubstantiali corporum Beatorum*, Sermo LVII, 2, 2, in Id., 1745 I: 301b-302a).

<sup>263</sup> Senza pretese di esaustività: Giovanni della Croce, Guglielmo d'Alvernia, Jan van Ruusbroec, Teresa di Avila, Francisco de Osunas, Caterina da Siena, Bernardo di Clairvaux, Hildegard von Bingen, Mechthild von Magdeburg, Johannes Tauler, Bernardino da Siena, Guillaume Briçonnet, Luis de Grenada, François de Sales, Madame du Verger.

Francesco di Sales (1894 IV: 327) –, ossia una condizione privilegiata, che solo nel nichilismo secolarizzato potrà pervertirsi fino a produrre un'insuperabile «nausea» esistenziale (secondo la precisa sintomatologia descritta da Sartre).

Queste brevi osservazioni possono bastare per un primo inquadramento della dottrina dei sensi (e delle sinestesie) spirituali. Ci preme piuttosto cogliere la sua più o meno esplicita ripresa nella *cognitio* sensibile (e sinestetica) a cui si richiama la mistica della natura nella sua variante teosofica se non addirittura occultista<sup>264</sup>, ove la *immutatio spiritualis* dei sensi corporei e la loro produttività sinestetica vengono ascritte specialmente agli adepti, a coloro che hanno saputo – col che ci introduciamo alle riflessioni successive – intuire il mondo nella sua essenza, detto altrimenti «nel centro» e «dal centro» del proprio intimo, appunto attraverso un esercizio dei sensi (spirituali) che non va a scapito né del corporeo né dello spirituale. Un indiscutibile rilievo in questo ambito spetta alle complesse riflessioni böhmiene sulla corporeità spirituale della vergine Sophia in quanto settima forma della nascita divina (cfr. *supra* 3). Concepite come delle ruote o sfere concentriche, facenti capo a un unico centro rotante, le sette forme o stazioni della nascita e crescita di Dio contengono i loro rispettivi centri sottili, «intesi non già come organi corporei ma come luoghi virtuali di un corpo latente nel corpo fisico» (Cuniberto 1999: parte II, cap. 3, § 7), di un organo sottile che, per così dire, «fiorisce» nel corpo fisico. I cinque centri o sensi corporei, nel loro costituire un vero e proprio sensorio metafisico (Bonheim 1992: 59-226), sono dunque per Böhme tanto radicati in Dio da garantirne l'attingibilità<sup>265</sup>, e, diventando l'occasione di un'esatta meditazione o prassi – corrispondono, infatti, anche alle cinque vocali come suoni elementari di Jehovah –, si mostrano altresì propedeutici all'ottenimento da parte dell'anima della «perla» o «pietra» (l'«occhio prodigioso» o «occhio frontale») in cui consiste la Sophia. In quanto rappresentano i cinque «consiglieri» che attorniano il «re» dell'animo umano («la luce del corpo intero») e presiedono all'emissione del «giusto» suono, che funge così da giudice della qualità etico-gnoseologica dell'uomo (*De tribus principiis*, 16, § 18), essi culminano, infatti, in quella «visione divina» di natura speculare, in cui si riflette e si limita il divenire della volontà divina, che è proprio la Sophia in quanto perfetto compimento del processo divino nella sostanzialità (*Wesenheit*).

*7.2 La sapienza del sentire nella teosofia di Friedrich Christoph Oetinger.* Un peculiare sviluppo moderno della dottrina dei sensi spirituali è ravvisabile nella nozione di *cognitio centralis*, la cui tradizione può essere ricondotta alla mistica della natura di Böhme e di Johannes Baptista van Helmont, ma trova la sua tematizzazione più precisa solo in un cabbalista cristiano come Friedrich Christoph Oetinger. L'*iter* speculativo di questo pietista eccentrico è segnato appunto dal passaggio da un giovanile entusiasmo per questa speciale «facoltà», la cui natura siamo qui costretti a presupporre (per il contesto Griffero 1996)<sup>266</sup>, alla convinzione matura che sia meno presuntuoso fare affidamento, per l'intuizione immediata della verità, a un più ordinario *sensus communis*<sup>267</sup>. Proprio in questa nozione (per la cui specifica storia tedesca cfr. Kühn

---

<sup>264</sup> John Pordage, ad esempio 1698: 216s., ravvisa nella pietra filosofale proprio la generatrice del paradiso sinestetico.

<sup>265</sup> «I sensi sono i servi dell'animo e i messaggeri più sottili [...] Del resto, in questo mondo bisogna contemplarLo [Dio] in modo molto più sottile: solo i sensi lo contemplan in spirito, ossia nello spirito della volontà, e ciò perché è la volontà a inviare i sensi in Dio, e Dio si effonde nei sensi, diventando un'unica sostanza coi sensi» (*De incarnatione verbi*, II, 10, §§ 4, 5, 8).

<sup>266</sup> Oetinger dedica a questa facoltà un breve scritto, *Von der Central-Schau oder Erkenntnis, wie die Engel erkennen...* (appendice a *Die Verklärung Jesu in seiner Braut...*, Frankfurt 1734), SS II, 5, 285-297, di cui abbiamo curato la traduzione italiana in un'antologia in corso di stampa.

<sup>267</sup> Si vedano soprattutto la *Inquisitio in sensum communem* del 1753, e per una sintetica antologia di brani sul problema Oetinger 1982: 42-68.

1987 e Albersmeyer-Bingen 1986) intendiamo verificare la tante volte accennata convergenza tra mistica e filosofia in ordine al problema della corporeità spirituale.

Rispetto alla tradizione della *koinè aisthesis* (da Aristotele<sup>268</sup> alla filosofia morale inglese del Settecento) (Pust 1964), Oetinger ne accentua la valenza religiosa, differenziandosi in parte<sup>269</sup> da chi ne fa un criterio solo razionalistico (Bentley 1691 III: 11s.) o etico-educativo (Hutcheson, Hume), solo gnoseologico (relativo al verosimile in Vico) o sentimentale (Shaftesbury)<sup>270</sup>, e facendovi confluire tre orientamenti: quello scolastico-psicologico (senso comune come centro e «giudice» dei cinque sensi), quello medico-stoico (senso comune come *lumen naturale* – è la linea Ippocrate-Cicerone-Melantone – e *consensum gentium*), infine quello intenzionalmente eclettico della letteratura protocristiana<sup>271</sup>. Come intuizione della verità in generale, come facoltà di giudizio (per principio antiscettica) antitetica alla sottigliezza sillogistica e al metodo geometrico-meccanicistico e basata in quanto *progressio continua*<sup>272</sup> su qualcosa di oscuro e di irriducibile al pensiero come la «vita» (Schoberth 1994: 104), o meglio sui «pregiudizi» che le sono immanenti<sup>273</sup>, il *sensus communis* designa tanto una sfera cognitiva quanto un organo cognitivo (Weyer-Menkhoff 1990: 128), tanto un metodo quanto un oggetto della teologia (Schoberth 1994: 74), in ogni caso qualcosa che può essere indagato (*inquisitio*) e persino testimoniato autobiograficamente<sup>274</sup>, ma non certo dimostrato (*Inq.* 19, 263). Ma è anzitutto un *sensorium* (un «senso pragmatico» secondo Piepmeier 1978: 129) conforme alla sapienza «eterna» e «onnipresente» (*Inq.* 19, 55, 86), che, stando a *Pr.* 8, 2-3-4, «chiama ad alta voce da ogni dove [alla lettera=da ogni strada]» (SS II, 4, 32; *Inq.* 21) e rappresenta il corrispettivo socio-istituzionale (SS II, 4, 41) della onnipresenza di Dio nello «spazio» come suo *sensorium* (Griffero 1999) (*Inq.* 30); è un *ingenium* che distingue l'uomo dall'animale (*ibid.* 22, 24) e la cui simultaneità e organicità (*ibid.* 28) non va affatto opposta all'*esprit de geometrie*<sup>275</sup>; è viva e penetrante «perceptio objectorum»<sup>276</sup>, ossia l'intuizione e il «tatto» rivolto a ciò che, visibile o invisibile che sia, risulta massimamente semplice, utile e necessario, a ciò che, nella sua estraneità ai condizionamenti spaziotemporali (*ibid.* 30) ma non all'*Ökonomie Gottes* (*ibid.* 31; cfr. Schoberth 1994: 75), appare evidente (*Inq.* 18s.) tanto al soggetto quanto all'umanità in genere<sup>277</sup>, in specie a quella antica (Griffero 1999) nel suo esclusivo interesse per una «fisica patriarcale» (potremmo oggi chiamarla una «fisica ingenua») che, nel fare a meno di strumenti artificiali, non distorce la nostra quotidiana visione della realtà (Yeide jr. 1965: 72), né scruta i dettagli ai danni della totalità esistenziale e gnoseologica (*Phil.* II, 5).

---

<sup>268</sup> Cfr. Baeumker 1877; Schneider 1957: 160-184; Kahn 1966; Hamlyn 1968; Cooper 1970; Modrak 1981; Welsch 1987; Brunschwig 1991; Ferraris 1997.

<sup>269</sup> Ma nessuna delle quattro accezioni riportate da Hamilton (1895<sup>8</sup>: 752-759: percezione sinestetica, luce naturale, intelligenza quotidiana, sensibilità sociale) è veramente assente nella prospettiva di Oetinger, in cui, come ricorda Yeide jr. 1965: 141s., il senso comune è più una prassi educativa che un sistema concettuale.

<sup>270</sup> Che peraltro Oetinger (1753: 161-274) traduce e considera il suo unico vero interlocutore sull'argomento (*Inq.* 263s.), pur criticandone la distruttiva ironia (SS II, 6, 383). Cfr. Weiser 1916: 117ss.

<sup>271</sup> Su tutti Ireneo quale esegeta di *Prov.* 1, 20, e Giustino con la sua tesi dell'ubiquità del *logos spermatikos* (Weyer-Menkhoff 1990: 126-127).

<sup>272</sup> Donde la scelta della lezione<sup>m</sup> rdel šceia anziché<sup>m</sup> ntel šceia (avvicinamento a un termine ideale). Cfr. *Phil.* II 172.

<sup>273</sup> Definiti «concetti anticipati», «idee preconcrete», «immagini», «coscienza» e «abisso dell'anima» (cfr. Ehmann, 198).

<sup>274</sup> Si veda l'importante autobiografia [1764] basata sul percorso filosofico dal sensibile all'intelligibile (*Gedanken* 28).

<sup>275</sup> «Bene igitur ageretur, si ingenium geometricum rebus gerendis assuesceret; et si ingenium rebus gerendis aptum fieret geometricum» (*Inq.* 28).

<sup>276</sup> Si presti attenzione all'influenza di Pascal, *Pensées*, Sect. I, fr. 2: «de pénétrer vivement et profondément les consequences des principes, et c'est là l'esprit de justesse».

<sup>277</sup> «Istinctus sunt ab affectibus independentes, sunt residua simulacra imaginis Divinae in anima, non sunt transeuntes affectus, sed radicatae tendentiae, quae non sunt in nostra potestate, ut affectus meri», ma possiedono una «vim dictatoriam Divinam, irresistibilem» (*Inq.* 246).

INIZIO CORPO MINORE Non è allora un filosofo chi scopre qualcosa in fisica mediante microscopi e telescopi, ma non vede ciò che ogni uomo ha davanti ai propri occhi. Neppure è un filosofo chi comprende l'ordinamento del mondo, ma trascura l'ordinamento con cui conduce la propria casa. Per contro, è un filosofo colui che, seguendo la regola del Salvatore, fa una cosa senza tralasciare l'altra; colui che anzitutto fa ciò che è più utile, semplice e necessario, e quand'anche pratici nel contempo altre scienze, fa in modo che quelle tre cose non si allontanino dai suoi occhi (*Pr.* 3, 20 [21]) (SS II 4, 85s.).  
FINE CORPO MINORE

Che sia impossibile costruire un sapere dal nulla non significa affatto però idoleggiare la tradizione, visto che questa non è a sua volta se non una variabile storica dell'«economia» di Dio (quale *manifestatio sui*), dunque non un «fatto» ma l'esito sempre minacciato di una memoria (Schoberth 1994: 77-78, 85, 93-94; Piepmeier 1978: 124, 143-144) che seleziona ciò che è conforme alla rivelazione divina e – clausola non irrilevante – supera certi «esperimenti morali» (SS II, 4, 100).

E' dunque solo alla penetrazione percettivo-senziente che si dà il mondo «vero». Il senso (ora nelle molte accezioni del termine) è così (nuovamente) altro dalla filosofia, ma ora non perché, come pretendeva il XVII secolo, le è subordinato, semmai perché le è sovraordinato, rivelandosi libero dall'ossessione causalistica (*Inq.* 30s.) e ben più dell'intelletto (dissociato dal sentimento) in grado di penetrare un oggetto enigmatico come la vita (*Phil.* II, 33). Anticipando a tutti gli effetti la riflessione novecentesca sul cosiddetto «mondo della vita», ma sulla scorta di una posizione assai più ambiziosa sotto il profilo teologico e scientifico, Oetinger elegge dunque il senso (comune e non) a fondamentale criterio estetico-logico (si tratta di «sentire e conoscere nello stesso tempo») (SS II, 6, 312), il cui autonomo valore appare qui garantito da un fondamento trascendente, coscienziale («cuore») eppure intersoggettivo<sup>278</sup>, da «una con-scienza che lega a Dio, agli altri uomini e a se stessi» (Ehmann, 200). Quanto alla sua espressione, il senso comune mette capo a un «discorso» (SS II, 6, 352s.) che non ha propriamente nulla a che fare con ciò che nella retorica settecentesca si riduce a mero «calcolo delle frasi» (SS II, 6, 324), fungendo viceversa da espressione fisiognomico-emblematica (SS II, 6, 372), se non squisitamente musicale, di chi sa argomentare in accordo col «gusto» del tempo e dei suoi interlocutori (SS II, 4, 261, 446). Il discorso che viene dal (e tocca il) «cuore» è a tutti gli effetti un «corpo spirituale», omogeneo da un lato allo spirituale (il senso) e dall'altro al corporeo (il suono come pure l'immaginazione e la disposizione corporea dell'ascoltatore); la sua eventuale falsità, in un contesto evidentemente estraneo alla mera estetizzazione del linguaggio, dipende rigorosamente dalla falsità gnoseologica, causa immediata di gesti ed espressioni vacue e artificiose (SS II, 6, 310). Non basta. La sapienza cui attinge il *sensus communis* svolge una funzione apertamente sinestetica,

INIZIO CORPO MINORE parla a tutti i sensorii dell'uomo, alla vista e al gusto, all'olfatto e al tatto, nella loro dimensione spirituale. Tutto viene stimolato e messo in moto, gli affetti vengono colpiti, come accade grazie ai giusti rapporti tra i suoni, anche da quelli che sono i giusti rapporti relativamente alla nostra celata interiorità, in modo tale che non si abbia bisogno di lunghi ragionamenti ma, viceversa, il cuore, trovandosi sotto l'impulso di Dio, possa dire immediatamente sì e amen (SS II, 4, 20).  
FINE CORPO MINORE

Strappata all'eccezionalità mistica o escatologica dei sensi spirituali, la conoscenza sinestetica appare qui un normale portato del giudizio pratico-estetico (il sapere *ex sensu*), che perde così lo statuto di provvisorietà assegnatogli da Descartes, a patto che si riveli conforme alla verità normativamente imposta tanto dalla Scrittura quanto (il che

---

<sup>278</sup> Diversamente dall'individualismo pietista, e nella fattispecie dal culto egocentrico dell'interiorità, di cui Oetinger aveva fatto precocemente le spese nel tormentato rapporto con Zinzendorf e la sua comunità (Ehmann, 569).

è meno ovvio) da un mondo esterno (Ehmann, 227, 595; *Gedanken*, 18, capitalizzando *At.* 12) di cui è davvero superfluo «provare» l'esistenza.

Questo intreccio inestricabile di estetica e logica (nella sapienza) è l'anima di molti scritti oetingeriani, in specie dei programmatici *Gedanken von den zwei Fähigkeiten zu empfinden und zu erkennen* (1775)<sup>279</sup>, ove viene riconosciuta una piena cittadinanza epistemica al sentire o «percepire interno» (indifferentemente: *empfinden o fühlen*)<sup>280</sup>, e quindi di necessità al corpo che ne è il supporto<sup>281</sup>, ove con *sensus* si deve però aver cura di intendere tanto la percezione interna quanto quella esterna e sensoriale. Oetinger s'impegna qui a confutare gli autori «recenti» (Leibniz e Wolff evidentemente; cfr. Ferraris, Kobau 1994 e Kobau 1996) che conferiscono un primato epistemico a intelletto e ragione a causa di un'erronea identificazione dell'essenza dell'anima con la rappresentazione (*Phil.* II, 40): mentre in Wolff ogni *sensatio* è una *perceptio*, e questa è a sua volta sempre una «rappresentazione», in Oetinger il *sensus*, compreso il *sensus communis*, è piuttosto una «sensazione» (*Empfindung*) in quanto espressione del sentimento (*Gefühl*)» (Spindler 1984: 48 nota 113); il che significa trasformare il «sentimento», da semplice emozione soggettiva e accessoria, a tassello indispensabile di una conoscenza estetica (sensoriale) intuitiva, il cui valore non risiede soltanto nel fatto che, come prevede il fine della dissertazione, «il senso generale di ogni uomo presenta un intreccio di sensazione e conoscenza» (*Gedanken*, 9), ma soprattutto nel fatto, assai più originale, che il sentire risulta rilevante in quanto tale.

In breve. 1) Il sentire, lungi dall'essere una *cognitio confusa* responsabile di conoscenze illusorie (tecnicamente: chiare ma non distinte)<sup>282</sup>, coglie la cosa in quanto tale e non solo nel suo apparire superficiale (o nelle sue somiglianze logiche), ne segue e replica «fenomenologicamente» l'*ordo generativus* (promosso a criterio guida in vece del principio di ragion sufficiente) quasi producendolo, laddove il logico-linguistico si limita a comunicarlo ed eventualmente a enfatizzarlo (*Wört.* 149; SS II, 2, 140).

2) In quanto dono divino più originario dell'intelletto («sentimus longe plura, quam cogitamus»; *Inq.* 161), può da questo solo essere emendato e relativamente integrato<sup>283</sup>, ma mai completamente confutato (anzi il processo corretto è quello che va dal sentire al conoscere per sfociare in un sentire ancora più perfetto nella sua fedeltà alla percezione quotidiana) (*Gedanken*, 26), tanto meno nella condizione prelapsaria ed escatologica<sup>284</sup>, che prevede la perfetta concordia di sentire e conoscere (*ibid.*, 12) in un superiore istinto animale (*ivi*, 11) ignoto alla nostra condizione terrena, costretta alla frammentarietà simbolica (*Wört.*, 169).

3) Pur antientusiasticamente definito come conoscenza non *attraverso* ma *secondo* lo spirito (Oetinger 1763 I: 135; SS II, 2, 140), il senso coglie «tutto subito» (SS II, 5, 266) grazie alla divina trasformazione del conoscente nel conosciuto (*Wört.*, 169), una

---

<sup>279</sup> Per una più dettagliata analisi e contestualizzazione di questo scritto e più in generale della psicologia e fisiologia oetingeriana, cfr. Griffero 1999 (presentazione all'edizione italiana dello scritto in questione).

<sup>280</sup> Quale terza e autonoma facoltà dell'anima accanto a conoscenza e volontà («le potenze dell'anima sono di tre tipi: *intellectiv, potestativ e sensitivo volitiv*»; *Metaph.*, 454), secondo una tendenza che Oetinger condivide con Moses Mendelssohn e Johann Nicolaus Tetens, ma soprattutto con Johann Georg Sulzer (in specie 1763), dal quale è almeno in parte direttamente influenzato, e che probabilmente, in quanto Direttore della Classe Filosofica dell'Accademia, era proprio l'ispiratore del concorso (*Examen des deux facultés primitives de l'âme, celle de connoître et celle de sentir*) a cui Oetinger partecipa con questo scritto. Cfr. Wundt 1945: 265ss.; Dessoir 1902<sup>2</sup>: 196ss., 352ss., 386-389, 432ss.

<sup>281</sup> «In hoc statu [ossia nella condizione terrena e creaturale dell'uomo] animae humanae ex tribus intelligentiis seu viribus, ratione, virtute sensu, per Logon simplicificatis compositae corporibus junctae sunt crassis, tenebricosis, inertia praeditis, sed tamen ad libertatem exercendam aptis» (*Inq.* 136s.).

<sup>282</sup> «Le cose sensibili sono spesso chiare in se stesse, e le si può per molti aspetti rendere più chiare di quanto lo siano gli abstracta» (*Gedanken*, 8)

<sup>283</sup> Per una definizione unitaria della *cogitatio* come «reflexio super sensus comparato» e della *ratio* come «cognitio more calculi acquisita super rebus jam perceptis [...] per alternationem ordinatam cognitionis intuitivae & symbolica», cfr. *Inq.* 25, 163.

<sup>284</sup> «In regno Christi [...] homines [...] cognoscendo sentiunt» (*ibid.* 58, ma cfr. anche *Wört.* 150).

prerogativa in precedenza ascritta alla sola *cognitio centralis*<sup>285</sup> e ora democratizzata nella sua ubiquità estetica. Più esattamente, la sensazione può dirsi penetrante, in quanto la corporeità che ne rappresenta il supporto (gli spiriti vitali) si trasforma plasticamente nel sentito (*Wört.* 149), sollecitando così un'istantanea ma inavvertita (Ehmann, 199) inferenza (*discursus imperceptibilis*)<sup>286</sup> che accompagna tale metamorfosi edonistico-fisiologica (Grossmann 1979: 108) e la cui natura non meno organico-fisiologica non appare comunque in alcun caso una minaccia per l'autonomia «estetica». Svincolata la modalità *parzialmente* trasformativa riconosciuta già da Wolff alla *facultas sentiendi*<sup>287</sup> dal riferimento ancora limitativo alla categoria onnicomprensiva di «rappresentazione»<sup>288</sup>, Oetinger reinterpreta l'allusione paolina all'assunzione gloriosa dell'immagine di Dio (*2Cor.* 3, 18) nel quadro di una dottrina (*Inq.* 133) che oppone sia all'armonia prestabilita leibniziana (*influxus idealis*) sia all'occasionalismo più o meno esplicito il principio dell'*influxus realis* o *physicus* di anima e corpo (Spindler 1984: 57-58); principio che viene spiegato sotto il profilo fisiologico con l'ipotesi mutuata dal medico Claude-Nicolas Le Cat; (Oetinger 1763 I: 100; II: 58-61; *Metaph.* 495-520 e *Wört.* 620) di un *fluide des nerfs* (o «olio nelle ossa» in riferimento a Robert Hooke e a passi come *Pr.* 3, 5 e 8) (*Gedanken*, 15, 48) preposto appunto, nella sua natura di anfibio materiale-immateriale che veicola il fluido più che eterico (vero corpo spirituale) chiamato nel böhmissimo alchemico *Tinktur* o *spiritus rector*, tanto ai processi motori quanto a quelli estetici (sensoriali) cui dà luogo l'interazione di anima e corpo (*Metaph.* 495; cfr. Oetinger 1763 I: 100). E' grazie a questo mediatore, infatti, che nella sensazione l'oggetto trasforma in qualcosa di simile a sé ciò che negli spiriti vitali vi è predisposto (*Gedanken*, 21, 27): «quando vedo una pietra, ogni punto della pietra proietta sui miei occhi un raggio luminoso, e questo introduce l'aspetto esterno nelle potenze senzienti della mia anima [che Oetinger chiama, indifferentemente, «forze», «spiriti vitali» e «fuoco vitale»; NdA], trasformandole per breve tempo in qualcosa di corrispondente alla luce stessa emessa dalla pietra» (*ibid.*, 7; cfr. anche *Inq.* 133 e *Wört.* 149).

Avendo luogo in un'anima che, di contro alla monadologia leibniziana, può dirsi un *intensum* corporeo-spirituale, ossia un'unità costituita dall'inerenza reciproca di forze, e caratterizzandosi altresì come l'identità di esperienza di sé ed esperienza dell'oggetto, la metamorfosi indotta dalla sensazione-sentimento, che è fuorviante addomesticare a semplice autocoscienza (come fa Gadamer 1964: XX), esclude *a limine* ogni dualismo soggetto/oggetto e, proprio per questo, incarna proletticamente nella nostra imperfetta condizione (embrionale e frammentaria) la superiore ed escatologica prestazione epistemologica del «corpo spirituale».

INIZIO CORPO MINORE Ci si rappresenta l'anima anche come una monade separata dalle membrane del corpo, ma non lo si può dimostrare. Le sensazioni dell'anima si producono per mezzo del corpo e in assenza di sensazione non si ha alcuna rappresentazione. Sono due i termini tra i quali ha luogo una sensazione, che quindi trascorre dagli organi sensoriali all'anima. Tra questi due termini c'è un determinato spazio dell'anima, in cui essa vive, ma tutto ciò che passa da un termine all'altro deve aver luogo mediante la trasformazione del moto che si ha nella sensazione: deve poi ancora avvenire qualcosa perché la sensazione degli organi di senso si trasformi in una rappresentazione dell'anima. Basti pensare a come l'anima rovescia nell'occhio un'immagine: qui operano con una loro specifica progressione gli elementi o le essenze dell'anima, vale a dire gli elementi astringenti e quelli elastici, gli elementi ignei e

<sup>285</sup> Che, sola, prescinde da *immagini* e persino dall'*immaginazione*, intesa evidentemente qui come rappresentazione estrinseca, se non del tutto fuorviante (cfr. ad es. SS II, 5, 265, 289, 295; *Wört.* 169).

<sup>286</sup> «Sensus non est mera passio, sed perceptio passionis cum discursu imperceptibili de objecto passionem inferente» (*Inq.* 18).

<sup>287</sup> Cfr. Wolff (1732 II, V: § 67): «facultas percipiendi objecta externa mutationem organis sensoris qua talibus induentia, convenienter mutationi in organo factae».

<sup>288</sup> Per cui, non essendoci interazione diretta di corpo e anima, prima si sentirebbe e poi, separatamente, si penserebbe (dove l'inevitabile discredito cognitivo sul sentire).

quelli della tintura, finché tutti questi elementi, riflettendosi a vicenda, non danno vita a immagini animate. E' facile capire quanto debbano però essere sottili questi elementi, affinché la forza in se stessa attiva porti le rappresentazioni dall'oscurità nella luce dell'anima. Bisogna qui prendere in considerazione anche le membrane del corpo, senza le quali l'anima non agirebbe [...] Ora l'anima non dovrebbe aver bisogno a sua volta dei condotti corporei, e tuttavia vediamo che si conforma alla costituzione fisico-corporea (Oetinger 1763 I: 177). FINE CORPO MINORE

Escluso che la *cogitatio* sia la proprietà essenziale dell'anima (*Inq.* 163), non resta che concepire la finale e perfetta *cognitio centralis* come un perfezionamento del senso comune (nei vari significati del termine), ossia di una sensazione-percezione (*Wört.* 149) cui Oetinger ascrive – in modo assai più risoluto che non nella sola relativa valorizzazione baumgarteniana dell'*aisthesis* – un autonomo terreno veritativo, regno non solo della chiarezza ma anche della distinzione<sup>289</sup>. Anzi, forte di una sicurezza sconosciuta alle generalizzazioni razionali e linguistiche ed eccezionalmente raggiunta anche a prescindere da qualsiasi organo di mediazione (proprio come i «sensi spirituali»)<sup>290</sup>, il senso per Oetinger non solo percepisce il visibile e l'invisibile (metafisico-teologico; cfr. *Inq.* 26 e *Metaph.* 3), ma esercita nel contempo una funzione morale e profetica<sup>291</sup>, si fa cioè pegno anamnastico della scienza adamica e *anticipatio* del sapere escatologico-glorioso.

Partiti da Adamo, siamo tornati così ancora una volta ad Adamo. Il che è poi abbastanza logico nel quadro (qui variamente indagato) di una scienza che vuol essere mosaica: se la caduta è stata l'esito di una tentazione sensibile, la salvezza deve infatti avere tra le sue premesse proprio il ripristino di una sensibilità incorrotta, cioè, rinnegata l'apologia della ragione (rivelatasi insufficiente e provvisoria), della vera «sapienza», intesa ora non semplicemente come continuità – è la soluzione moderata, ancora leibnizio-wolffiana –, ma come l'unità indissolubile (ancorché prevalentemente estetica) di estetica e logica.

INIZIO CORPO MINORE L'anima era in lui sottilissima, attivissima e capace più che mai di sentire qualsiasi figura. Il corpo era tale che le sue parti più grossolane erano sottomesse a quelle più sottili nel quadro di un contiguum rapidissimo, in modo che ciò che esso sentiva all'esterno trapassava senza mediazioni nell'anima. Le cause ultime e le mediazioni si collegavano in lui in modo assai rapido. Sensazione e conoscenza erano un'unica cosa (*Gedanken*, 12).

Il primo uomo era costituito in modo tale che la sua anima aveva conservato l'uno accanto all'altro tutti i gradi iniziali di vitalità, che riguardano non solo la vita ma anche il sentire e il conoscere. Tra sensazione e intelletto non c'era se non forse una distinzione di gradualità. E' vero che il corpo vivo e organico era ancora integrato da un sensorio orientato a Dio, sebbene questo fosse in quanto tale operante solo con l'ausilio di un altro sensorio orientato al mondo. Tuttavia questi sensori erano talmente fusi tra di loro che la sensazione e l'intelletto non potevano in alcun modo essere tra loro separati (*Inq.* 46).

Al principio l'uomo era più interiore di quanto sia oggi; il sentimento divino era in lui molto sottile: per cui anche la lingua di Dio doveva essergli più intima [...] Il primo uomo, Adamo, nello stato di innocenza vedeva nell'intimo delle creature grazie al suo lume interiore e conferiva loro un nome in conformità alla loro più intima essenza (SS I, 2, 168, 558). FINE CORPO MINORE

Non possiamo procedere oltre nell'analisi, ma il risultato di questo percorso ci pare sufficientemente chiaro: per Oetinger l'«estetica», anche quella ordinaria (sensazione interna-esterna e senso comune), serba pur sempre «una scintilla della scienza adamica» (*Inq.* 48), ossia della *cognitio centralis* quale suprema sensibilità aniconica (*Gedanken*,

---

<sup>289</sup> «Devo qui aggiungere che i Wolf[f]iani ragionano male quando definiscono il sensibile un *cognitum confusum*. Infatti le cose sensibili sono spesso chiare in se stesse e possono per molti versi essere rese distinte più di quanto sia possibile fare con gli abstracta» (*Gedanken*, 8s.).

<sup>290</sup> «Non semper necesse est, ut id, quod sentimus, per organa sensuum in nos agat; potest aliquid in anima bene simpliciter sentire sine sensibus intermediis» (*Inq.* 29).

<sup>291</sup> «Sentimus Deum Act. XVII, 27. Sentimus desiderium s. vacuum in anima nostra; sentimus per pudorem ineffabile quid a lapsu nobis inditum; gustamus, si simpliciter sumus, vires aeonis futuri» (*ibid.* 161).

42), anticipa dunque la condizione beata più attraverso i propri elementi estetico-corporei che non attraverso quelli logici. A tanto neppure Baumgarten poteva giungere.

## 8. Invece di una conclusione: il paradiso dei sensi

E' ben noto come in tutte le religioni l'estasi mistica anticipi nella contingenza l'immutabile condizione paradisiaca dell'anima (in generale Bousset 1901), il che vale anche per il contenuto sinestetico della *visio beatifica*. E' quanto troviamo nella sensoriale e persino erotica escatologia musulmana (ad es. *Corano*, LXXVIII, LVI, ecc), da una parte modello di ogni successiva ipotesi sull'aldilà come Paese di Cuccagna dell'intensificazione estetica (ricordiamo almeno Raimondo Lullo e, attraverso di lui, Dante; cfr. Asín Palacios 1943<sup>2</sup>), anche nelle sue varianti utopico-artificiali (da Moro a Campanella, da Bacone ad Andreae), dall'altra oggetto di costante ripulsa materiofobica<sup>292</sup>, spesso espressa in nome di un ascetismo allegorizzante. Ma, com'è ovvio, ne è stata influenzata soprattutto l'*anticipatio* dei mistici, nelle sue due varianti possibili – «il paradiso nell'anima o l'anima come paradiso» (Schrader 1969: 136) –, donde il *topos* del *locus amoenus* che affetterebbe tutti e cinque i sensi, propriamente potenziati-spiritualizzati, dei beati (Schrader 1969: 164-171). Anche le menti più logiche non sembrano poter evitare la questione. Così Tommaso, ad esempio, da un lato pensa che l'assenza di corruzione non possa non escludere l'attività dei sensi quali sono a noi noti<sup>293</sup>, dall'altro è però costretto ad ammettere che il perfezionamento dell'intera natura umana (premio e pena) implichi un perfezionamento (*immutatio spiritualis*) anche dei cinque sensi, e comunque la sopravvivenza *post mortem* del sensibile. Com'è del resto ovvio nel quadro di una struttura bipolare in cui il primo elemento esiste in definitiva sia come traccia mnestico-archeologica (*documentum*) di quanto si è perso sia come segno prolettico del secondo, ossia di quanto è promesso, dove cioè la sensorialità primigenia può solo essere ricordata e alludere a quella finale (Rüegg 1945 I: 208ss.; Fritzsche 1886: 265).

Come l'estetica adamica era radicata nella lingua (lo abbiamo visto), così anche quella escatologica apparirà più chiara quando si rifletta, stimolati da vari passi biblici<sup>294</sup>, sul genere di linguaggio proprio dei beati. Ora, la speculazione sulla lingua ultima appare normalmente scissa fra tre diverse prospettive (Klein W. P. 1992: 186), tutte variamente ispirate a fonti scritturistiche. 1. La prima sostiene che in paradiso si parlerà soltanto l'ebraico (come paiono esemplificare gli angeli in *Ap.* 19, 3-4), stante l'identificazione tra la punizione divina e la molteplicità delle lingue e conseguentemente delle scienze<sup>295</sup>. 2. La seconda prevede invece che vi si parleranno tutte le lingue storiche: il che, mentre corrobora i sentimenti nazionali, prefigura un paradiso poliglotta che rende superflui gli interpreti. 3. Infine, c'è chi immagina una nuova e unica lingua, superiore a ogni altra, secondo un'interpretazione non del tutto antilinguistica di *ICor.* 13, 8 (*linguae cessabunt*). Quale che sia la soluzione, è chiaro che tale linguistica escatologica e angelica<sup>296</sup> si rivela oltremodo istruttiva non solo, com'è ovvio, circa gli ideali

---

<sup>292</sup> Non è un caso che Sulzer (1771-74 II 1: 74) paragoni lo scarso valore dell'arte che ricorre al sentire più materiale proprio all'escatologia musulmana.

<sup>293</sup> «Odor non sentitur sine aliqua fumali evaporatione, quae in quadam resolutione consistit. Ergo sensus odoratus non erit ibi in suo actu» (*Summa theologica* III, Suppl. 82, 4).

<sup>294</sup> Dalla comparazione di *Gen.* 11, 1 e *Sof.* 3, 9, oppure dalla comprovata sopravvivenza dell'udito fisico (attestata ad esempio dai molteplici riferimenti sonori giovannei: *Ap.* 5, 8; 8, 12; 14, 2; 15, 2).

<sup>295</sup> Cfr. Zorzi (1525 III, T. VIII: CXV): «poena enim gravissima est haec linguarum varietas [...] ut melius sit (dicit idem Augustinus) esse cum catulo, vel equo suo, quam cum socio extranei idiomatis, quia intelliget catulus, quae ille non intelliget»; quanto all'estensione del risultato della caduta cfr. ad es. W. Weigel (s.d.: 79): «dal morso nella mela dell'albero proibito sono derivate le lingue e le arti [...] Quando però il cielo con i suoi astri e il mondo intero saranno superati e il nostro corpo adamico naturale cesserà insieme al mondo, neppure esisteranno più lingue, arti e facoltà».

<sup>296</sup> La tematizzazione della «lingua angelica», suggerita da *ICor.* 13, 1, va da Tommaso a Cusano, da Gottfried

linguistici nutriti nelle più diverse epoche (Klein W. P. 1992: 190), ma anche circa l'estetica escatologica (e dunque perfetta) immaginata dai diversi periodi storici. Anzitutto, dal fatto che si prefigurino qui una condizione comunicativa ideale<sup>297</sup>, che non necessita di organi né per l'articolazione né per la ricezione linguistica, potendo contare sull'immediata e rapidissima trasmissione spirituale dei pensieri (telepatia), si ricava a prima vista una conclusione paradossale ma assai prevedibile, e cioè che la massima estetizzazione è tutt'uno con la massima spiritualizzazione. Il che vale, beninteso, solo per le dottrine che concepiscono la perfezione estetica nel senso iperbolico di un'assoluta immediatezza, che abbia tra le sue premesse appunto l'esclusione dei più corporei requisiti estetici, persino dei nomi di battesimo, quali stigma dell'individualità corporea<sup>298</sup>. Vale solo per chi, confuso dal modello fin troppo elementare della comunicazione puramente spirituale tra anime svincolate dai corpi (aristotelicamente: dalle immagini), ritenga ogni diaframma fisico, esattamente come la varietà linguistica e l'inevitabile fraintendimento che ne consegue, più un ostacolo che una risorsa. Rispetto a questo generale orientamento ascetico dell'estetica escatologica, la cui sola eccezione è data dall'enfasi già paolina<sup>299</sup> sulla vista come comunicazione immediata, che aggira (chissà come) contenuti evidentemente (divenuti) ineffabili per una normale dotazione sensoriale, proprio l'orientamento realistico e sinestetico di Oetinger ci pare rappresenti senza dubbio un'importante controtendenza.

La cosa si può facilmente esemplificare (con un felice esempio di Benz 1956), confrontando la soluzione offerta alla controversa questione del rapporto tra beati e dannati da Tertulliano e Oetinger. Il primo, nel quadro di una teologia che identifica la fine dei tempi più con la giustizia che con l'amore, trova naturale ammettere che i beati debbano conoscere (vedere) la condizione dei dannati (così già Agostino, *De civitate dei*, XX, 22), e i dannati viceversa quella dei beati: i primi per godere, giusta l'inevitabile legge dei contrasti, di una perfetta beatitudine, ove la perfetta conoscenza della legge divina e l'identificazione con essa vengono preferiti all'irrazionalità della compassione; i secondi per patire una pena davvero degna di questo nome, e a cui pertiene di diritto anche la nostalgia per un bene che si è perduto per sempre. Il giorno del giudizio diviene così il definitivo e supremo spettacolo teatrale. I beati, assisi nei palchi più alti, applaudono sadicamente le varie condanne e il funzionamento a pieno regime della fornace infernale, nella cui prefigurazione immaginativa, tra l'altro, il cristiano fin d'ora fortificherebbe la propria scelta di fede (*De spectaculis*, XXX, 3, 4-5, 7). Oetinger, per contro, offre una ben più appagante visione pansensista e meno giuridica dell'aldilà, su cui mette conto indugiare un momento.

INIZIO CORPO MINORE Il cielo ossia il mondo invisibile possiede tutto ciò di cui gli occhi possono dilettarsi osservando i più piacevoli dei colori e delle bellezze, tutto ciò che gli orecchi possono udire grazie a strumenti musicali e a canti, tutto ciò che il naso può odorare grazie ai profumi più penetranti, tutto ciò che piace al palato nei più dolci dei cibi e delle bevande, tutto ciò che il tatto può godere in maniera anticipata nel Cantico dei cantici (*Wört.* 807). FINE CORPO MINORE

---

Arnold a Hamann e naturalmente a Swedenborg, costituendo nella seconda metà del XVII secolo un argomento «alla moda». Per un primo approccio Mottoni Faes de 1987; Marti 1982: 44 nota 10 (per le fonti); Tilliette 1979.

<sup>297</sup> Cfr. Agrippa (1510 III: cap. 23): «sic animae a corpore egressae, sic angeli, sic daemones loquuntur: et quod homo facit sensibili voce, ipsi faciunt imprimendo sermonis conceptum, in his quibus loquuntur, meliori modo, quam si per audibilem vocem exprimeretur».

<sup>298</sup> Cfr. Weigel s.d.: 86: «gli uomini sono chiamati per nome solo secondo il corpo e non secondo lo spirito. L'anima e lo spirito non hanno nomi, si chiamano spirito e anima e non Conradus, Petrus, Andreas [...] S'inventano dei nomi infatti solo nelle cose corporee [...] per le sostanze spirituali non ci saranno nomi in cielo, saremo tutti un'unica cosa nel Signore».

<sup>299</sup> *1Cor.* 13, 12: «videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem»; *1Gv.* 3, 2: «videbimus eum sicuti est».

Da una parte abbiamo, insomma, una sorta di sadismo giuridico esemplato (sarà un caso?) su una distaccata contemplazione estetico-artistica, dall'altra un'apologia della sensualità ultraterrena, tra i cui piaceri non c'è bisogno di arruolare lo spettacolo della sofferenza altrui, e che va decisamente stretta all'estetica come filosofia dell'arte, in altri termini un millenarismo corporeo che ancora non conosce la (presunta e comunque tutta ottocentesca) insurrogabilità dell'opera d'arte.

Se ne evince, ancora una volta, che le molteplici riflessioni mistico-teologiche sulla corporeità spirituale (delle quali abbiamo qui offerto un primo e certo insufficiente saggio), proprio perché finora relativamente ininfluenti sulla linea maggioritaria dell'estetica moderna, posseggono una virtualità ancora inespressa nella sfera, certo oggi molto più secolarizzata, dell'estetica come filosofia della conoscenza sensibile. Per tacere del fatto che la categoria di «secolarizzazione», tanto generica quanto inevitabile, risulta probabilmente assai poco pertinente a quanto fin qui si detto: chi, infatti, potrebbe decidere in linea di principio, ad esempio, «se il *locus amoenus* sia esistito prima come luogo del mondo adibito ai piaceri dei sensi, oppure come il paradiso ove si gode la somma delle gioie sensibili?» (Schrader 1969: 112).

## Bibliografia

### 1) SIGLE

Avicenna

**Liber de anima** = *Avicenna latinus. Liber de anima seu sextus de naturalibus*, IV-V, edizione critica della trad. latina medievale a cura di S. van Riet; introduz. di G. Verbeke, Louvain-Leiden 1968.

F. X. Von Baader

**Werke** = F. von Baader, *Sämmtliche Werke*, a cura di F. Hoffmann, J. Hamberger e a., 16 voll., Leipzig 1852-60 (ripr. Aalen 1963).

J. Böhme

Il titolo latino abbreviato, seguito dal numero del libro e del paragrafo, si riferisce alla seguente edizione: J. Böhme, *Sämmtliche Schriften*, ripr. dell'edizione del 1730 in 11 voll. a cura di W.-E. Peuckert, Stuttgart-Bad Cannstatt 1955-1960.

F. C. Oetinger

**Ehmann** = K. C. E. Ehmann, *Friedrich Christoph Oetingers Leben und Briefe, als urkundlicher Kommentar zu dessen Schriften*, Stuttgart, 1859.

**Gedanken** = *Gedanken von den zwei Fähigkeiten zu empfinden und zu erkennen und dem daraus zu bestimmenden Unterschiede der Genien*, Frankfurt a. M. und Leipzig 1775 (trad. it. a cura di T. Griffero, *Sentire e conoscere*, in stampa, Palermo 1999).

**Inq.** = *Inquisitio in sensum communem et rationem...*, Tübingen 1753, ripr. con introd. di H.-G. Gadamer, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964.

**Phil** = *Die Philosophie der Alten wiederkommend in der güldenenen Zeit...*, 2 voll. Frankfurt a.M.-Leipzig 1762

**Metaph** = *Die Metaphysik in Connexion mit der Chemie...*, a cura di H. I. Oetinger, Schwäbisch Hall s. d. [ma 1770].

**SS** (cui seguono i numeri indicanti la serie, il volume e la pagina) = F. C. Oetinger, *Sämmtliche Schriften*, a cura di K. Ch. E. Ehmann (I, Opere omiletiche, 5 voll., Stuttgart 1858; II Opere teosofiche, 6 voll., Stuttgart 1858-1864).

**Wört.** = *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch...*, Stuttgart, 1776, ripr. con una introd. di D. Zschizewskij, Hildesheim 1969.

Paracelso

**SW** (cui seguono il numero del volume e della pagina) = T. von Hohenheim gen. Paracelsus, *Sämmtliche Werke*, a cura di K. Sudhoff, serie I-II, 14 voll., München und Berlin 1922-1933 (le citazioni riguardano sempre la prima serie, tranne nei casi esplicitamente indicati).

**HWdP** = *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, a cura di J. Ritter e K. Gründer, Basel-Stuttgart 1971ss. (seguito dal numero del volume e della colonna).

## 2) FONTI

Aarsleff H.

1964 *Leibniz on Locke on language*, «American Philosophical Quarterly», 1, pp. 165-188.

1969 *The study and use of etymology in Leibniz*, «Studia Leibniziana», Suppl. 3, pp. 173-189.

AA. VV.

1985 *Guillaume Postel 1510-1581*, Actes du Colloque International d'Avranches 5-9 Sept. 1981, Paris.

Adnès P.

1967 *Gout spirituel*, in *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, 6, coll. 626-644.

Agrippa von Nettesheim C.

1510 *De occulta philosophia*, in *Opera Omnia*, 2 voll., Lyon 1600, ripr. con introd. di R. H. Popkin, Hildesheim-New York 1970 (trad. it. di A. Fidi, introd. di A. Reghini, 2 voll., Roma 1991).

Albersmeyer-Bingen H:

1986 *Common sense. Ein Beitrag zur Wissenssoziologie*, Berlin.

[Ps.] Alberto Magno

1662 *De mirabilibus mundi*, Amsterdam.

Alberto Magno

1651 *Opera omnia*, Lyon.

Albertz R.

1989 *Die Frage des Ursprungs der Sprache im Alten Testament*, in Gessinger, Rahden (a cura di) 1989 II: 1-18.

Aldrovandi U.

1642 *Monstrorum historia...*, Bologna.

Allen D. C.

1960 *The predecessors of Champollion*, «Proceedings of the American Philosophical Society», 104, pp. 527-547.

Allen W. S.

1948 *Ancient ideas on the origin and development of language*, «Transactions of the Philological Society», pp. 35-60.

1949 *Some theories of the growth and origin of language in Milton's age*, «Philological Quarterly», 28, pp. 5-16.

Alsted J. H.

1623 *Theologia naturalis exhibens augustissimam naturae scholam...*, Hannover.

Altermath F.

1977 *Du corps psychique au corps spirituel. Interprétation de 1 Cor. 15, 35-49 par les auteurs chrétiens des quatre premiers siècles*, Tübingen.

Arber A.

1984<sup>3</sup> *Herbals. Their origin and evolution. A chapter in the history of botany 1470-1670*, introd. e annotazioni di W. T. Stearn, Cambridge.

Arintero J. G.

1930<sup>3</sup> *La evolución mística*, Salamanca.

1956<sup>4</sup> *Cuestiones místicas*, Madrid.

Arndt J.

1606-10 *Vier Bücher. Von wahren Christenthumb...*, Braunschweig.

Arnold K.

1971 *Johannes Trithemius*, Würzburg.

- Arnold P.  
1955 *Storia dei Rosa-Croce*, trad. it. di G. Bonerba, pref. di U. Eco, Milano 1989.
- Asín Palacios M.  
1943<sup>2</sup> *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid-Granada.
- Auernheimer R., Baron F. (a cura di)  
1991 *Johannes Trithemius: Humanismus und Magie im vorreformatorischen Deutschland*, München.
- Avicenna  
1508 *Opera Philosophica*, Venezia.  
1934 *R. fī l-Af'âl wa l-Infī'âlât* (Lettera sulle azioni e le passioni), a cura di Al-Mûsawî, Haydarâbâd.  
1947 *K. Al-Mubâhathât* (Libro delle discussioni), a cura di A. R. Badawî in *Aristû 'inda l-'Arab*, I, II Cairo.  
1973 *K. al-Ta'liqât* [Libro delle glosse], a cura di A. R. Badawî, Il Cairo.
- Bacone F.  
1605 *Of the proficiencie and advancement of learning*, in Id., *Works*, a cura di J. L. Spedding, R. L. Ellis e D. D. Heath, London 1857-1901 ( ripr. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962-1963), III, pp. 253-491.  
1664 *Sylva Sylvarum: or a natural history*, ivi, II, pp. 331-672.
- Bacone R.  
1859 *Epistola de secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae*, in Id., *Opera quaedam hactenus inedita*, a cura di J. S. Brewer, London.  
1897 *Opus maius*, a cura di J. H. Bridges, 2 voll., Oxford.
- Baeumker C.  
1877 *Des Aristoteles Lehre von den äußern und innern Sinnesvermögen*, Leipzig 1877.
- Bastiaensen M.  
1974 *Le don des langues*, «La pensée et les hommes», 7, pp. 230-245.
- Bauman R.  
1983 *Let your words be few: symbolism of speaking and silence among seventeenth-century Quakers*, Cambridge.
- Baumann H.  
1955 *Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos*, Berlin.
- Bausani A.  
1974 *Le lingue inventate. Linguaggi artificiali. Linguaggi universali*, Roma.
- Becanus J. G.  
1569 *Origines antwerpianae sive cimmericorum beccesalana novem libros complexa*, Antwerpen.  
1580 *Notationes de origine et antiquitate linguae cimbricae seu germanicae*, s. l.  
1580a *Opera [...] hactenus in lucem non edita: nempe, hermathen, hieroglyphica, vertumnus, gallica, francica, hispanica*, Antwerpen.
- Bentley R.  
1691 *The folly of atheism, and (what is now called) deism I*, in *Works*, a cura di A. Dyce, London 1836-38.
- Benz E.  
1937 *Der vollkommene Mensch nach Jacob Boehme*, Stuttgart.  
1955 *Adam. Der Mythos vom Urmenschen*, München-Planegg.  
1956 *Der Mensch und die Sympathie aller Dinge am Ende der Zeiten (nach Jakob Boehme und seiner Schule)*, in Benz 1974: 131-195.  
1958 *Die Christliche Kabbala. Ein Stiefkind der Theologie*, Zürich  
1959 *Der Prophet Jakob Böhme. Eine Studie über den Typus nachreformatorischen Prophetentums*, Wiesbaden.  
1970 *Die schöpferische Bedeutung des Wortes bei Jacob Boehme*, in Benz 1974: 509-548.

1973 *Die Signatur der Dinge. Aussen und Innen in der mystischen Kosmologie, in Schriftauslegung und Physiognomik*, «Eranos Jahrbuch» 42, pp. 517-579.

1974 *Urbild und Abbild. Der Mensch und die mythische Welt*. Gesammelte Eranos-Beiträge, Leiden.

1977 *Ueber die Leiblichkeit des Geistigen. Zur Theologie der Leiblichkeit bei Jacob Boehme*, in S. H. Nasr (ed.), *Mélanges offerts à Henry Corbin*, Teheran, pp. 451-518.

Berdiaev N.

1945 *La doctrine de la Sophia et l'Androgyne. Jacob Boehme et les courants sophiologiques russes*, in J. Boehme, *Mysterium Magnum*, Paris, pp. 29-45

Bernardino da Siena [Bernardinus Senensis]

1745 *Opera omnia*, a cura di J. de la Haye, Venezia.

Betschart I.

1952 *Der Begriff «Imagination» bei Paracelsus*, «Nova Acta Paracelsica», 6, pp. 52-67.

1977 *Die Signaturenlehre des Paracelsus*, «Nova Acta Paracelsica», 31, pp. 164-179.

Bianchi M. L.

1987 *Signatura rerum. Segni, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz*, Roma.

1993 “*Durch die eußern form das inwendig herz erkennen*”: *il conoscere come interpretazione dei segni in Paracelso e in alcuni autori tra Cinque e Seicento*, in G. Canziani e Y. C. Zarka (a cura di), *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, Milano, pp. 227-245.

Bibliander T.

1542 *De optimo genere grammaticorum hebraicorum commentarius*, Basel.

1548 *De ratione communi omnium linguarum et literarum*, Zürich.

Biggs N.

1651 *Mataeotechnia medicinae praxews. The vanity of the craft of physick*, London.

Bisterfeld J. H.

1657 *Philosophiae primae seminarium*, Leiden.

1661 *Bisterfeldus redivivus, seu operum Joh. H. Bisterfeldi...*, Den Haag.

Blau J. L.

1944 *The christian interpretation of the cabala in the renaissance*, New York.

Blumenberg H.

1981 *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, trad. it. di B. Argenton, a cura di R. Bodei, Bologna 1984.

Blumenthal H. J.

1971 *Plotinus' psychology. His doctrine of the embodied soul*, The Hague.

1977 *Neoplatonic interpretations of Aristotle on Phantasia*, «Review of Metaphysics», 31, pp. 242-257.

Boas G.

1950 *The hieroglyphics of Horapollo*, New York.

Boderie de la L.

1578 *La Galliade ou de la révolution des arts et des sciences*, Paris.

Böhme G.

1986 *Die Signaturenlehre bei Paracelsus und Jacob Böhme*, appendice a Id., *Natur, Leib, Sprache. Die Natur und der menschliche Leib*, Delft, pp. 15-26.

1988 *Der sprechende Leib. Die Semiotiken des Körpers am Ende des 18. Jahrhunderts und ihre hermetische Tradition*, in Id., *Natur und Subjekt*, Frankfurt a. M., pp. 179-211.

1989 *Sprechende Natur. Die Signaturenlehre bei Paracelsus und Jacob Böhme*, in Id., *Für eine ökologische Naturästhetik*, Frankfurt a. M., pp. 121-138.

Bolzoni L.

1984 *Il teatro della memoria. Studi su Giulio Camillo*, Padova.

- Bonfante G.  
1953-54 *Ideas of kinship of the european languages from 1200 to 1800*, «Cahiers d'histoire mondiale» 1, pp. 679-699.
- Bonheim G.  
1992 *Zeichendeutung und Natursprache. Ein Versuch über Jacob Böhme*, Würzburg.
- Borst A.  
1957-63 *Der Turmbau von Babel*, 6 voll., Stuttgart.
- Bousset W.  
1901 *Die Himmelsreise der Seele*, «Archiv für Religionswissenschaft», 4, pp. 136-169, 229-273, ripr. Darmstadt 1960.
- Bouwsma W. J.  
1951 *Concordia mundi: the career & thought of Guillaume Postel (1510-1581)*, Cambridge (Mass.).  
1954 *Postel and the significance of renaissance cabalism*, «Journal of the History of Ideas», 15, p. 218-232.
- Boyle R.  
1772 *The excellency of theology, compared with natural philosophy*, in Id., *The works*, a cura di T. Birch, London, ripr. Hildesheim 1966.
- Brandenburger E.  
1962 *Adam und Christus*, Neukirchen.
- Braun L.  
1969 *Paracelsus und der Aufbau der Episteme seiner Zeit*, in S. Domandl (a cura di), *Die ganze Welt ein Apotheken. Festschrift für O. Zekert*, Wien.
- Breit E.  
1912 *Die Dämonologie des Pomponazzi und des Cesalpinus*, Fulda.
- Brennan R. E.  
1941 *The thomist conception of the imagination*, «The New Scholasticism», 15, pp. 149-161.
- Brie F.  
1920 *Exotismus der Sinne. Eine Studie zur Psychologie der Romantik*, Heidelberg.
- Broek G. J. van den  
1987 *Signs and signatures: reading God's herbal*, «Semiotica», 63, 1/2, pp. 109-128.
- Brou A.  
1925 *Saint Ignace maître d'oraison*, Paris.
- Browe P.  
1930 *Die Eucharistie als Zaubermittel im Mittelalter*, «Archiv für Kulturgeschichte», 20, pp. 134-154.  
1938 *Die eucharistischen Wunder des Mittelalters*, Breslau.
- Brucker J.  
1743 *Historia critica philosophiae a tempore resuscitatarum in occidente literarum ad nostra tempora*, Leipzig, ripr. Hildesheim-New York 1975.
- Brun J.  
1979 *La gnose des signatures et la science des graphiques*, in *Les yeux de chair et les yeux de feu. La science et la gnose*, Cahiers de l'Université Saint Jean de Jerusalem 5, Paris, pp. 207-222.
- Brunschwig J.  
1991 *Les multiples chemins aristotelique de la sensation commune*, «Revue de Métaphisique et Morale», 96, pp. 455-474.
- Bulwer J.

1644 *Chirologia: or the naturall language of the hand [...] whereunto is added chironomia: or, the art of manuall rhetoricke*, a cura di J. W. Cleary, Carbondale-Edwardsville 1974.

Bundy M. W.

1927 *The theory of imagination in classical and medieval thought*, Champaign.

1930 "Invention" and "Imagination" in the Renaissance, «The Journal of English and Germanic Philology», 29, pp. 535-545.

Burnham F. B.

1974 *The More-Vaughan controversy: the revolt against philosophical enthusiasm*, «Journal of the History of Ideas», 35, pp. 33-49.

Buser R.

1973 *Ausdruckpsychologie*, München-Basel.

Calveras J.

1948 *Los cinco sentidos de la imaginación en los Ejercicios de San Ignacio*, «Manresa», 20, pp. 47-70, 125-136.

Calvino G.

1564 *Commentaires de M. Jean Calvin sur les cinq livres de Moyse*, Geneve.

Cameron Allen D.

1970 *Mysteriously meant. The rediscovery of pagan symbolism and allegorical interpretation in the renaissance*, Baltimore-London.

Campanella T

1638 *Poetica*, in Id., *Tutte le opere*, a cura di L. Firpo, Milano 1954.

1957 *Magia e grazia (Theologicorum libri XIV)*, ed. R. Amerio, Roma.

Canévet M.

1990 *Sens spirituel*, in *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, 14, coll. 598-617.

Casman O.

1597 *Angelographia seu commentationum disceptationumque physicarum prodromus problematicus...*, Frankfurt.

Cattani da Imola A.

[1505] *Opus de intellectu et de causis mirabilium effectuum*, s. l. e d. [ma Firenze].

1563 *Opera*, Basel.

Ceard J.

1980 *De Babel à la pentecôte: la transformation du mythe de la confusion de langues au XVI<sup>e</sup> siècle*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 42, pp. 577-594.

Cesalpino A. [Cesalpinus]

1580 *Daemonum investigatio peripatetica*, Firenze.

Chapiel J.

1866 *Des rapports de l'homoeopathie avec la doctrine des signatures*, Paris.

Charron P.

1621 *De la sagesse trois livres*, Paris.

Chenu M.-D.

1946 *Imaginatio: note de lexicographie philosophique médiévale*, in *Miscellanea Giovanni Mercati*, Città del Vaticano, II, pp. 594-599.

1957 "Spiritus", *le vocabulaire de l'âme au XII<sup>e</sup> siècle*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 61, pp. 209-232.

Cipriani G.

1980 *Il mito dell'etrusco nel rinascimento fiorentino*, Firenze.

- Clulee N. H.  
1988 *John Dee's natural philosophy*, London.
- Cohen M.  
1977 *Sensible words. Linguistic practice in England 1640-1785*, Baltimore-London.
- Comenio J. A. [Comenius]  
1633 *Ianuae linguarum reseratae sive seminarii linguarum, scientiarum et aertium omnium [...] editio nova...*, Hamburg.  
1648 *Linguarum methodus novissima, fundamentis didacticis solide superstructa...*, Leszno.  
1658 *Orbis sensualium pictus: hoc est, omnium fundamentalium in mundo rerum et vita actionum pictura et nomenclatura...*, Nürnberg, ripr. Dortmund 1978.  
1966 *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*, ed. postuma, Prag.
- Conring H.  
1648 *De hermetica aegyptiorum vetere et paracelsicorum nova medicina liber unus [...]*, Helmstadt.
- Cooper J.  
1970 *Plato on sense-perception and knowledge*, «Phronesis», 15, pp. 123-146.
- Corbin H.  
1956 *Imagination créatrice et prière créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, «Eranos Jahrbuch», 25, pp. 121-140.
- Cornelius P.  
1960 *Languages in seventeenth and early eighteenth century imaginary voyages*, Geneve.
- Corti M.  
1981 *Dante a un nuovo crocevia*, Firenze.
- Coudert A.  
1978 *Some theories of a natural language from the Renaissance to the seventeenth Century*, «Studia leibnitiana», 7, *Magia naturalis und die Entstehung der modernen Naturwissenschaften*, Wiesbaden, pp. 56-118.
- Couliano I. P.  
1981 *Magia Spirituale e Magia Démoniaca nel Rinascimento*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 17, pp. 359-408  
1984 *Éros et magie a la Renaissance 1484*, pref. di M. Eliade, Paris (trad. it. Milano 1987).
- Cranz F. E.  
1976 *The Renaissance reading of the De anima*, in *Platon et Aristote à la Renaissance*, Paris, pp. 359-376.
- Croll O. [Crollius]  
1609 *Basilica chymica...*, Frankfurt a. M. 1609.  
1609a *Ausgewählte Werke*, Band I, *De signaturis internis rerum*. L'editio princeps latina (1609) e la prima trad. tedesca (1623), a cura di W. Kühmann e J. Telle, Stuttgart 1996 (nel citare seguiamo la paginazione originaria).
- Cudrio von Tours J.  
1659 *Anatomia et physiognomia simplicium, das ist, zween Tractatus von der Signatura aller Erdgewächsen*, Stuttgart.
- Cuniberto F.  
1996 *Dall'immaginazione teosofica al lavoro del concetto*, «Annuario filosofico», 12, pp. 179-196.  
1997 *Il corpo apparente. Spirito e fantasma nella teosofia cristiana*, «Rivista di estetica», 37, n.s. 5 (*Fantasmì*), pp. 87-103.  
1999 *Jacob Böhme. Introduzione alla teosofia cristiana*, Brescia.
- Curtius E. R.

- 1948 *Letteratura europea e Medio Evo latino*, trad. it. di A. Luzzatto, M. Candela e C. Bologna, Firenze 1992.
- Daly P. M.  
1979 *Emblem theory. Recent german contributions to the characterization of the emblem genre*, Nendeln/Liechtenstein.
- Daniélou J.  
1943 *Suavitas Dei*, in Id., *Chercher Dieu*, Lyon.  
1954<sup>2</sup> *Platonisme et théologie mystique*, Paris.
- Darmstaedter E.  
1933 *Paracelsus, "De natura rerum". Eine kritische Studie*, «Janus» 37, pp. 1-18, 48-62, 109-115, 323-324.
- David M.  
1965 *Le débat sur les écritures et l'hieroglyphe au XIIIe et XVIIIe siècles et l'application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes*, Paris.
- Davy M.-M.  
1954 *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, Paris.
- Debus A. G.  
1964 *The paracelsian aerial niter*, «Isis», pp. 43-61.  
1977 *The chemical philosophy. Paracelsian science and medicine in the sixteenth and seventeenth centuries*, 2 voll., New York.
- Dee J.  
1564 *Monas hieroglyphica*, Antwerpen, ripr. a cura di C. H. Josten, «Ambix», 12 (1964), pp. 84-221.
- Deghaye P.  
1985 *La naissance de Dieu ou la doctrine de Jacob Boehme*, Paris.  
1991 *L'uomo virginale secondo Jacob Böhme*, in A. Faivre e F. Tristan (a cura di), *Androgino*, trad. it di P. A. Vinci Pagnoncelli, rev. di B. Rombi, Genova, pp. 201-260.  
1994 *Die Natur als Leib Gottes in Jacob Böhmes Theosophie*, in Garewicz, Haas (a cura di) 1994: 71-111.
- Della Porta G. B.  
1650 *Phytognomica...*, Rouen.
- Del Rio M.  
1679 *Disquisitionum magicarum libri sex*, Köln.
- De Mas E.  
1982 *L'attesa del secolo aureo*, Firenze.
- Demonet M.-L.  
1992 *Les voix du signe. Nature et origine du langage à la Renaissance (1480-1580)*, Paris.
- Dessoir M.  
1902<sup>2</sup> *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, Berlin.
- Deusing A.  
1661 *Historia foetus extra uterum in abdomine geniti*, Groningen.
- Dieckmann L.  
1970 *Hieroglyphics. The history of a literary symbol*, St. Louis.
- Dietrich E. L.  
1939 *Der Urmensch als Androgyn*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 58, pp. 297-345.
- Dieudonné C. [Deodatus]

- 1629 *Pantheum hygiastum hippocratico-hermeticum*, Bruntraut.
- Digby K.  
1658 *Discours touchant la guérison des playes, par la poudre de sympathie*, trad. ted., *Eröffnung unterschiedlicher Heimlichkeiten der Natur*, o. O. [ma Leipzig] 1714<sup>6</sup>.  
1664 *Demonstratio immortalitatis animae rationalis*, Frankfurt.
- Dillmann A.  
1853 *Das christliche Adambuch des Morgenlandes*, Göttingen 1853
- Dodds E. H.  
1963 *The astral body in neoplatonism*, Appendice II alla sua trad. di Proclo, *The elements of theology*, Oxford, pp. 313-321.
- Dodoens R. [Dodonaeus]  
1616 *Stirpium historiae pemptades sex sive libri XXX*, Antwerpen.
- Domandl S.  
1984 *Hohenheims "De natura rerum". Eine Einführung in die geistige Welt des Paracelsus*, «Salzburger Beiträge zur Paracelsus-Forschung», 23, pp. 61-88.
- Dorn G.  
1584 *Compendium astronomiae magna*, in *Commentaria in Archidoxorum libros X ...*, Frankfurt.
- Dornseiff F.  
1925 *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Berlin.
- Doyère P.  
1960 *Sainte Gertrude et les sens spirituels*, «Revue d'Ascétique et de Mystique», 36, pp. 429-446.
- Drower E. S.  
1960 *The secret Adam*, Oxford.
- Dubois C.-G.  
1972 *Celtes et Gaulois au XVIe siècle*, Paris.  
1988 *La lettera e il mondo*, trad. it. di M. D. De Agostini, introd. di L. Bolzoni, Venezia.
- Du Cange C.  
1883-87 *Lexicon mediae et infimae latinitatis*, ripr. Graz 1954.
- Du Chesne J. [Quercetanus]  
1603 *De simplicium, et rerum signaturis tum externis, tum internis, seu specificis [...] duo tractatus*, in Id., *Liber de priscorum philosophorum verae medicinae materia*, Vignon, pp. 70-130.
- Duret C.  
1613 *Thrésor de l'histoire des langues de cest univers...*, Köln.
- Dutz K. D.  
1984 *Natürliche Sprache und/oder ideale Sprache? Zwei Ansatzpunkte bei der Betrachtung der Sprach- und Zeichentheorie im 17. Jahrhundert*, in Id., P. Schmitter (hrsg.), *Fallstudien zur Historiographie der Linguistik: Heraklit, d'Ailly und Leibniz*, Münster, pp. 35-61.
- Easlea B.  
1980 *Witch hunting, magic and the new philosophy. An introduction to debates of the scientific revolution 1450-1750*, Sussex-New Jersey.
- Eco U.  
1996 *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Roma-Bari.
- Edighoffer R.  
1982 *Rose-Croix et société idéale selon Johann Valentin Andreae*, 2 voll., Neuilly-sur-Seine.

- Egli E.  
1901 *Biblianders Leben und Schriften*, in *Analecta reformatoria* II, Zürich, pp. 1-144.
- Elert C.-C.  
1978 *Andreas Kempe (1622-89) and the languages spoken in paradise*, «*Historiographia Linguistica*», 5, pp. 321-326.
- Elworthy F. T.  
1895 *The evil eye, An account of this ancient and widespread superstition*, London.
- Encyclopédie  
1751-80 *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. Mise en ordre et publié par M. Diderot et M. D'Alembert*, Paris.
- Erasto T. [Erastus]  
1571 *Disputationes de medicina nova Philippi Paracelsi*, Basel.
- Ernst T.  
1996 *Schwarzweisse Magie: der Schlüssel zum dritten Buch der "Steganographie" des Trithemius*, Amsterdam.
- Ettmüller M.  
1696 *Opera medica theoretico-practica*, Frankfurt.
- Etzler A.  
1622 *Introductorium iatro-mathematicum*, Halle.  
1631 *Isagoge physico-magico-medica...*, Straßburg.
- Fabian G.,  
1974 *Beitrag zur Geschichte des Leib-Seele-Problems. (Lehre von der prästabilierten Harmonie und vom psychophysischen Parallelismus in der Leibniz-Wolffschen Schule)*, Hildesheim.
- Fabre P.-A.  
1992 *Ignace de Loyola. Le lieu de l'image. Le problème de la composition de lieu dans les pratiques spirituelles et artistiques jésuites de la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris.
- Fabricius W. A.  
1653 *Ἡ ἀρχὴ τῆς βοτανικῆς, de signaturis plantarum*, Nürnberg.
- Favre A.- Zimmermann R. C. (a cura di)  
1979 *Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt*, Berlin.
- Farley J.  
1972 *The spontaneous generation controversy*, «*Journal of History of Biology*», 5, pp. 95-125.
- Fauchet C.  
1581 *Recueil de l'origine de la langue et poésie française, ryme et romans...*, Paris.
- Faye de la A.  
1610 *Thesaurus copiosissimus quatuor linguarum hoc tempore passim frequentarum...*, Magdeburg.
- Ferraris M.  
1996 *L'immaginazione*, Bologna.  
1997 *Estetica razionale*, Milano.
- Ferraris M., Kobau P.  
1994 *Analogon rationis* (M. F.); *La fondazione dell'estetica filosofica* (P. K), «*Pratica filosofica*», 6, Milano.
- Ferry A.  
1988 *The art of naming*, Chicago-London.

- Ficino M.  
1576 *Opera omnia*, Basel.  
1987 *El libro dell'amore*, a cura di S. Niccoli, Firenze.
- Fienus T.  
1608 *De viribus imaginationis tractatus*, Louvain, Leiden 1635<sup>2</sup>.
- Finamore J. F.  
1985 *Iamblichus and the theory of the vehicle of the soul*, Missoula.
- Findlen P.  
1990 *Empty signs? Reading the book of nature in Renaissance science*, «Studies on the History of Philosophy and Science», 21, pp. 511-518.
- Fludd R.  
1617 *Tractatus apologeticus integritatem societatis de rosea cruce defendens*, Leiden.
- Fontaine J. [Fontanus]  
1612 *De rebus non naturalibus liber unicus*, in Id., *Opera in quibus universae artis medicae secundum Hippocratis et Galeni doctrinam, partes quatuor methodice explicantur*, Geneve.
- Forget J.  
1633 *Artis signatae designata fallacia*, Nancy.
- Foucault M.  
1966 *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, trad. it. di E. Panaitescu con un saggio di G. Canguilhem, Milano 1967.
- Fraigneau-Julien B.  
1985 *Les sens spirituels et la vision de Dieu chez Syméon le Nouveau Théologien*, Paris.
- Francesco di Sales  
1894 *Œuvres*, Annecy.
- Franck J.  
1618 *Signatur. Das ist gründliche und warhafftige Beschreibung der von Gott und der Natur gebildeten unnd gezeichneten Gewächsen...*, Rostock.
- Franck S.  
1542 *Paradoxa ducenta octoginta. Das ist. Zweyhundert und athtzig Wunderreden*, Basel.
- Franckenberg von A.  
1639 *Raphael oder Artzt-Engel*, prima ed. 1729, ripr. Wolfenbüttel 1924.  
1730 *Gründlicher und wahrhafter Bericht von dem Leben und Abscheid...Jacob Böhmens*, in Böhme SW X, pp. 1-31.
- Franckenberg (Ps.-) von A. [C. Hirsch]  
1688 *Gemma magica oder magisches Edelgestein, das ist eine kurtze Erklärung des Buchs der Natur...*, Amsterdam.
- Fraser R.  
1977 *The language of Adam: on the limits and systems of discourse*, New York.
- French P. J.  
1972 *John Dee. The world of an elizabethan magus*, London.
- Freudenthal J.  
1863 *Über den Begriff des Wortes phantasia bei Aristoteles*, Göttingen.
- Friedman J.  
1980 *Sixteenth-Century christian-hebraica: scripture and Renaissance myth of the past*, «Sixteenth Century Journal», 11, pp. 67-85.

- Fritzsche C.  
1886 *Die lateinischen Visionen des Mittelalters bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts*, «Romanische Forschungen» 2, pp. 247ss.
- Frommann J. C.  
1675 *Tractatus de fascinatione novus et singularis*, Nürnberg.
- Gadamer H.-G.  
1964 Vorwort a F. C. Oetinger, *Inquisitio in sensum communem*, Tübingen 1963, pp. V-XXVIII (Oetinger als Philosoph, in Id., *Kleine Schriften III*, Tübingen 1972, pp. 89-100).
- Gaffarel J.  
1629 *Curiositez inouies sur la sculpture talismanique des Persans, horoscope des patriarches, et lecture des estoilles*, Paris.
- Gale T.  
1672 *The court of the gentiles: or a discourse touching the original of human literature, both philologie and philosophie, from the scriptures & jewish church*, Oxon.
- Gandillac M. de  
1994 *Erbsünde und Sexualität bei Jakob Böhme*, in Garewicz-Haas (hg.) 1994: 165-173.
- Garcia Evangelista A.  
1955 *La experiencia mistica de la habitación*, Granada 1955.
- Garewicz J., Haas A. M. (a cura di)  
1994 *Gott, Natur und Mensch in der Sicht Jacob Böhmes und seiner Rezeption*, Wiesbaden.
- Garin E.  
1985 [ma 1986] «Phantasia» e «imaginatio» fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi, «Giornale critico della filosofia italiana», LXIV, pp. 349-361.
- Geiger L.  
1875 *Johannes Reuchlin Briefwechsel*, Tübingen.
- Geißler H.  
1959 *Comenius und die Sprache*, Heidelberg.
- Gerson J.  
1962 *Œuvres complètes*, introd., testo e note a cura di Mgr. Glorieux, III: *L'Œuvre magistrale*, Paris e a.
- Gessinger J.  
1994 *Auge & Ohr. Studien zur Erforschung der Sprache am Menschen 1700-1850*, Berlin-New York.
- Gessinger J., Rahden W. von (a cura di)  
1989 *Theorien vom Ursprung der Sprache*, 2 voll. Berlin-New York.
- Geßmann G. W.  
[1919<sup>2</sup>] *Katechismus der Sympathielehre*, Berlin s.d.
- Gessner C.  
1543 *De utilitate ac praestantia graecae linguae, in omni genere studiorum, ad candidos lectores praefatio*, in Id. (a cura di), *Lexicon Graecolatinum*, Basel.  
1555 *Mithridates. De differentiis linguarum tum veterum tum quae hodie apud diversas nationes in toto orbe terrarum in usu sunt*, Zürich.
- Ghazali [al-Ghazali]  
1933 *Algazel's metaphysics*, a cura di J. T. Muckle, Toronto.
- Giambullari P. F.

- 1546 *Il Gello*, Firenze.  
 1549 *Origine della lingua fiorentina, altrimenti il Gello*, Firenze.
- Gibbens N.  
 1601 *Questions and disputations concerning the holy scripture*, London.
- Gifford jr. E. S.  
 1958 *The evil eye. Studies in the folklore of vision*, New York.
- Gilson E.  
 1929 *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 4.
- Glauber J. R.  
 1654 *Pharmacopaeae spagyricae oder gründlicher Beschreibung wie man [...] Artzneyen zurichten und bereiten soll*. Parte I, Nürnberg.  
 1658 *Tractatus de signatura salium, metallorum et planetarum...*, Amsterdam.
- Godet A.  
 1982 «Nun was ist die Imagination anderst als ein Sonn im Menschen». *Studien zu einem Zentralbegriff des magischen Denkens*, Diss., Zürich.
- Gödelmann G.  
 1591 *Tractatus de magis, veneficis et lamiis, deque his recte cognoscendis et puniendis, in tres libros distributus*, Frankfurt.
- Gohory J. [Leo Suavius]  
 1568 *Theophrasti Paracelsi philosophiae et medicinae utriusque universae, compendium...*, Basel.
- Gohren F. L. A. H. de  
 1840 *Medicorum priscorum de signatura imprimis plantarum doctrina*, Diss., Jena.
- Goldammer K.  
 1971 *Bemerkungen zur Struktur des Kosmos und der Materie bei Paracelsus*, in H.-H- Eulner (a cura di), *Medizingeschichte in unserer Zeit. Festgabe für E. Heischkel und W. Artelt*, Stuttgart, pp. 121-144.  
 1971a *Die Paracelsische Kosmologie und Materietheorie in ihrer wissenschaftsgeschichtlichen Stellung und Eigenart*, «Medizinhistorisches Journal», 6, pp. 5-34.  
 1978 *Magie bei Paracelsus. Mit besonderer Berücksichtigung des Begriffs einer "natürlichen Magie"*, in A. Heinekamp, D. Mettler (a cura di), *Magia naturalis und die Entstehung der modernen Naturwissenschaften*, Studia Leibnitiana, 7, Wiesbaden, pp. 30-51.
- Goodman F.  
 1972 *Speaking in tongues. A cross-cultural study of glossolalia*, Chicago.
- Graves R.  
 1955 *Adam's rib, and other anomalous elements in the hebrew creation myth, a new view*, Clairvaux.
- Grégoire P. [Gregorius]  
 1587 *Commentaria in syntaxeos artis mirabilis*, Lyon.
- Griffero T.  
 1994 *Senso e immagine. Simbolo e miti nel primo Schelling*, Milano.  
 1995 *Essentification. Escatologia e Geistlichkeit nello Schelling intermedio*, in G. Carchia-M. Ferraris (a cura di), *Interpretazione ed emancipazione. Studi in onore di Gianni Vattimo*, Milano, pp. 11-33.  
 1996 *Cognitio centralis. L'Im-Geiste-Sein tra estetica ed ermetismo (Schelling, Oetinger, van Helmont)*, «Rivista di estetica», 36, n.s. 3, pp. 151-194.  
 1996a *Perché l'arte e non, piuttosto, la filosofia? In margine alla prima «estetica» di Schelling*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '95*, Roma-Bari, pp. 119-140.  
 1996b *L'estetica di Schelling*, Roma-Bari 1996.  
 1997 «Die Geisterwelt ist nicht verschlossen». *Kant e Oetinger giudici di Swedenborg*, «Rivista di estetica», 37, n.s. 5, pp. 163-234.

- 1999 *Sensorium Dei. Variazioni filosofiche-teosofiche (Schelling, Oetinger, Newton, Leibniz/Clarke, More/Descartes) sul tema della spazialità divina*, «Rivista di estetica», 39, n.s. 9, pp. 69-107.
- 1999a *Presentazione. L'«estetica» teosofica di Friedrich Christoph Oetinger*, in F. C. Oetinger, *Sentire e conoscere*, a cura di T. Griffero, Aesthetica preprint, Palermo.
- Grimm J.  
1848 *Die fünf Sinne*, «Zeitschrift für Deutsches Altertum», 6, pp. 1 ss.
- Grossmann S.  
1979 *Friedrich Christoph Oetingers Gottesvorstellung. Versuch einer Analyse seiner Theologie*, Göttingen.
- Grunsky H.  
1984 *Jacob Böhme*, Stuttgart.
- Guardini R.  
1950 *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*, Würzburg.
- Guenon R.  
1974 *The language of the birds*, in J. Needleman (a cura di), *The Sword of Gnosis*, Baltimore, pp. 299-303 (trad. it. di F. Zambon in R. Guenon, *Simboli della Scienza sacra*, Milano 1990, pp. 56-59).
- Guglielmo d'Alvernia  
1674 *Opera omnia*, Paris.
- Guichart E.  
1618 *L'harmonie etimologique des langues où se demonstre [...] que toutes les langues sont descendues de l'hebraïque*, Paris.
- Gusdorf G.  
1984 *L'homme romantique*, Paris
- Haas A. M.  
1994 *Erfahrung und Sprache in Böhmes Aurora*, in Garewicz, Haas (a cura di) 1994: 1-21.
- Habermas J.  
1963 *Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes*, in Id., *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied a. R. und Berlin, pp. 108-161.
- Hacking I.  
1975 *The emergence of probability: a philosophical study of early ideas about probability, induction and statistical inference*, Cambridge.
- Haferland H.  
1989 *Mystische Theorie der Sprache bei Jakob Böhme*, in Gessinger, Rahden (a cura di) 1989 I: 89-129.
- Hagek T.  
1584<sup>2</sup> *Aphorismorum metoposopicorum libellus unus*, Frankfurt.
- Hale M.  
1677 *The primitive origination of mankind, considered and examined according to the light of nature*, London.
- Hamberger J.  
1869 *Physica sacra oder der Begriff der himmlischen Leiblichkeit und die aus ihm sich ergebenden Aufschlüsse über die Geheimnisse des Christenthums*, Stuttgart.
- Hamilton W.  
1895<sup>8</sup> *On the philosophy of common sense. Note A*, in T. Reid, *Philosophical works*, a cura di W. Hamilton, Edinburgh, ripr. Hildesheim 1967.

- Hamlyn W. D.  
1968 *Koine aisthesis*, «The Monist», 52, pp. 195-209.
- Hand W. D.  
1980 *The evil eye in its folk medical aspects: a survey of North America*, in Id., *Magical medicine. The folkloric component of medicine in the folk belief, custom, and ritual of the peoples of Europe and America*, premessa di L. G. Stevenson, Berkeley-Los Angeles-London, pp. 239-249.
- Hankamer P.  
1924 *Jakob Böhme. Gestalt und Gestaltung*, Bonn.  
1927 *Die Sprache. Ihr Begriff und ihre Deutung im 16. und 17. Jahrhundert*, Bonn.
- Hannaway O.  
1975 *The chemists and the word. The didactic origin of chemistry*, Baltimore-London.
- Harl M.  
1975 *La «bouche» et le «cœur» de l'apôtre, deux images bibliques du sens divin de l'homme (Prov. 2, 5) chez Origène*, in *Forma Futuri. Studi M. Pellegrino*, Torino, pp. 17-42.
- Harleß von A.  
1870 *Jacob Böhme und die Alchymisten. Ein Beitrag zum Verständnis Jacob Böhmes*, Berlin.
- Harms W.  
1970 *Wörter, Sachen und emblematische "res" im "Orbis sensualium pictus"*, in D. Hofmann (a cura di), *Gedenkschrift W. Foerste*, Köln-Wien, pp. 531-542.
- Harvey E. R.  
1975 *The inward wits: psychological theory in the Middle Ages and the Renaissance*, London.
- Hayne T.  
1639 *Linguarum cognatio: seu de linguis et de variarum linguarum harmonia dissertatio*, London.
- Hegel G. W. F.  
1927ss. *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe*, 20 voll, a cura di H. Glockner, Stuttgart.
- Helmont F. M. van  
1667 *Kurtzer Entwurff des eigentlichen Natur-Alphabets der Heiligen Sprache...*, Sulzbach, ripr. a cura di W. Viëtor, Berlin-Hamburg 1916.  
1691 *Paradoxal discourse, oder: ungemeyne Meynungen von dem Macrocosmo und Microcosmo...*, Hamburg.  
1697 *Some premeditate and considerate thoughts upon the four first chapters of the first book of Moses, called Genesis*, London.
- Helmont J. B van.  
1682 *Tractatus de peste*, in Id., *Opuscula medica inaudita*, Frankfurt.  
1682a *De injectis materialibus*, in *Opera omnia. Additis his de novo tractatibus aliquot posthumis*, Frankfurt.
- Helvetius J. F.  
1661 *Amphitheatrum physiognomiae medicum...*, Heidelberg.
- Henkel A., Schöne A.  
1967 *Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts*, Stuttgart.
- Herbert of Cherbury E.  
1633 *De veritate*, ripr. dell'ed. London 1645, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966.
- Herder J. G.  
1772 *Über den Ursprung der Sprache*, a cura di C. Träger, Berlin 1959.
- Herkommer H.

1986 *Buch der Schrift und Buch der Natur. Zur Spiritualität der Welterfahrung im Mittelalter, mit einem Ausblick auf ihren Wandel in der Neuzeit*, «Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte», 43, pp. 167-178.

Hirschle M.

1979 *Sprachphilosophie und Namenmagie. Mit einem Exkurs zu "Demokrit B 142"*, Meisenheim am Glan.

Hirtz R. N., Elchanan F. J. [N. ben Jacob Bacharach]

1677 *Vallem Regiam*, in K. C. F. Knorr von Rosenroth, *Kabbala denudata seu Doctrina Hebraeorum Transcendentalis et Metaphysica atque Theologica*, Sulzbach 1677, Nachdruck Hildesheim-N. York 1974, II, pp. 151-346.

Höpel I.

1987 *Emblem und Sinnbild. Vom Kunstbuch zum Erbauungsbuch*, Frankfurt a.M.

Hollenweger W. J

1969 *Entusiastisches Christentum: die Pfingsbewegung in Geschichte und Gegenwart*, Wuppertal-Zürich.

Horalek K.

1969 *Zur Sprachphilosophie Komenius'*, «Acta comeniana», 25, pp. 175-178.

Horn H.-J.

1967 *Respiciens per fenestras, prospiciens per cancellos. Zur Typologie des Fensters in der Antike*, «Jahrbuch für Antike Christentum», 10, pp. 30-60.

Hüllen W.

1989 *"Their manner of discourse". Nachdenken über Sprache im Umkreis der Royal Society*, Tübingen.

Huot de Longchamp M.

1981 *Lectures de Jean de la Croix. Essai d'anthropologie mystique*, Paris.

Hutin S.

1956 *Les disciples anglais de Jacob Boehme*, Paris.

Hutter E.

1586-87 *Cubus alphabeticus sanctae linguae ebraeae...*, Hamburg.

1599 a cura di *Novum Testamentum Domini Nostri: Jesu Christi. Syriace, ebraice, graece, latine, germanice, bohemicice, italice, hispanice, gallice, anglisce, danice, polonice*, Nürnberg.

Hvolbek R. H.

1983 *Was Jakob Boehme a paracelsian?*, «Hermetic Journal», 19, pp. 6-17.

Ickelsamer V.

[1534] *Ein Teütsche Grammatica*, s. l e d., in H. Fechner (a cura di), *Vier seltene Schriften des sechszehnten Jahrhunderts mit einer bisher ungedruckten Abhandlung über V. Ickelsamer von F. L. K. Weigand*, Berlin 1882.

Ignazio di Loyola

1919 *Exercitia spiritualia*, in *Monumenta Ignatiana*, II, Madrid.

Ingen F. van

1994 *Die Jungfrau Sophia und die Jungfrau Maria bei Jakob Böhme*, in Garewicz, Haas (a cura di) 1994: 147-164.

Iversen E.

1961 *The myth of Egypt and its hieroglyphs in european tradition*, Copenhagen.

Jacob M.

1960 *Die Hexenlehre des Paracelsus und ihre Bedeutung für die modernen Hexenprozesse*, Diss., Göttingen.

- Jacquemier M.  
1992 *Le mythe de Babel et la kabbale chrétienne au XVI<sup>e</sup> siècle*, «Nouvelle revue du seizième siècle», 10, pp. 51-67.
- Jaitner K.  
1988 *Der Pfalz-Sulzbacher Hof in der europäischen Ideengeschichte des 17. Jahrhunderts*, «Wolfenbütteler Beiträge», 8, pp. 273-404.
- Jervell J.  
1960 *Imago Dei*, Göttingen.
- Jöns D. W.  
1966 *Das "Sinnen-Bild". Studien zur allegorischen Bildlichkeit bei Andreas Gryphius*, Stuttgart.
- Johnston M. D.  
1987 *The spiritual logic of Ramon Lull*, Oxford.
- Joppich G.  
1965 *Salus carnis. Eine Untersuchung in der Theologie des hl. Irenäus von Lyon*, Münsterschwarzach.
- Jüttner J.  
1971 *Die Signatur in der Pflanzenabbildung*, «Pharmazeutische Zeitung», 116, pp. 1198-2001.  
1978 *Alchemie und Sympathielehre in der Therapie der frühen Neuzeit*, in *Der Übergang zur Neuzeit und die Wirkung von Traditionen*, Göttingen, pp. 130-140.
- Kämmerer E. W.  
1971 *Das Leib-Seele-Geist-Problem bei Paracelsus und einigen Autoren des 17. Jahrhunderts*, Wiesbaden
- Kahn H.  
1966 *Sensation and consciousness in Aristotele's psychology*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 48, pp. 45-81.
- Katz D. S.  
1981 *The language of Adam in seventeenth-century England*, in H. Lloyd-Jones, V. Pearl & B. Worden (a cura di), *History & imagination. Essays in honour of H. R. Trevor-Roper*, London, pp. 132-145.
- Kayser W.  
1930 *Böhmes Natursprachenlehre und ihre Grundlagen*, «Euphorion», 31, pp. 521-562.  
1931 *Die Klangmalerei bei Harsdörffer. Ein Beitrag zur Geschichte der Literatur, Poetik und Sprachgeschichte der Barockzeit*, Leipzig.
- Kepler J.  
1610 *Tertius interveniens*, in *Gesammelte Werke*, a cura di M. Caspar e F. Hammer, München 1938-59, IV.
- Kessling C. R.  
1922 *The ò chma-pneàma of the platonists and the De insomniis of Synesius of Cyrene*, «American Journal of Philology», 48, pp. 319-330.
- Khunrath H.  
1587 *De signatura rerum naturalium theses*, Basel.  
1609 *Amphitheatrum sapientiae aeternae...*, Hanau.
- Kiesewetter C.  
1891 *Geschichte des Neueren Occultismus von Agrippa von Nettesheim bis zu Carl du Prel*, Leipzig.
- Kindi [al-Kindi]  
1974 (ma 1975) *De radiis*, a cura di M.-Th. D'Alverny-F. Hudry, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 41, pp. 215-259.

King L. S.

1966 *The road to scientific therapy: "signatures", "sympathy", and controlled Experiment*, «Journal of the American Medical Association», 197, pp. 250-256.

Klein R.

1956 *L'immaginazione come veste dell'anima in Marsilio Ficino e Giordano Bruno*, in Klein R. 1975: 45-74.

1957 *La teoria dell'espressione figurata nei trattati italiani sulle «imprese», 1555-1612* (1957), in Klein R. 1975: 119-149.

1960 *L'inferno del Ficino*, in Klein R. 1975: 75-112.

1965 *Spirito peregrino*, in Klein R. 1975: 5-44.

1975 *La forma e l'intelligibile. Scritti sul Rinascimento e l'arte moderna*, pref. di A. Chastel, trad. it. di R. Federici, Torino.

Klein W. P.

1992 *Am Anfang war das Wort. Theorie- und wissenschaftsgeschichtliche Elemente frühneuzeitlichen Sprachbewußtseins*, Berlin.

Knowlson J.

1975 *Universal language schemes in England and France 1600-1800*, Toronto-Buffalo.

Kobau P.

1996 *Illuminismo e attualità in estetica*, «Pratica filosofica», 11, Milano.

Konopacki S. A.

1979 *The descent into words. Jacob Böhme's transcendental linguistics*, Ann Arbor.

Kors J. B.

1922 *La justice primitive et le péché originel, d'après saint Thomas, Kain*.

Koyré A.

1955 *Mystiques, spirituels alchimistes. Schwenkfeld, Séb. Frank, Weigel, PARACELSE*, Paris.

Kraeling C. H.,

1927 *Anthropos and son of man*, New York.

Kraemer G. B.

1977 *Sprache und Sprachbildung in der Sicht des Comenius*, Diss. Tübingen.

Kühlmann W., Telle J.

1996 *Einleitung a Croll (1609a)*: 1-40.

Kühn M.

1987 *Scottish common sense in Germany, 1768-1800*, Kingston-Montreal.

Kuntz M. L.

1981 *G. Postel, prophet of the restitution of all things. His life and thought*, The Hague-Boston-London.

Landsberg P.-L.

1948 *Les sens spirituels chez S. Augustin*, «Dieu vivant», 11, pp. 81-105.

Lauterbach J. Z.

1939 *The belief in the power of the word*, «Hebrew Union College Annual», 14, pp. 287-302.

Lea H. C.

1939 *Materials toward a history of witchkraft*, 3 voll., New York.

Leclerc H.

1918 *La médecine des signatures magiques*, «Janus», 23, pp. 5-28.

Lehmann A.

1908<sup>2</sup> *Aberglaube und Zauberei von den ältesten Zeiten an bis in die Gegenwart*, Stuttgart.

- Leibniz G. W.  
1875-90 *Die philosophischen Schriften*, a cura di C. I. Gerhardt, Berlin.
- Leigh E.  
1650 *Critica sacra. Or observations on all the radices, or primitive hebrew words of the Old Testament*, London.
- Lemnius L.  
1559 *Occulta naturae miracula*, Antwerpen.
- Lemper E.-H.  
1994 *Voraussetzungen zur Beurteilung des Erfahrungs- und Schaffensumfelds Jakob Böhmes*, in Garewicz, Haas (a cura di) 1994: 41-69.
- Leone Ebreo  
1535 *Dialoghi d'Amore*, a cura di S. Caramella, in *Scrittori d'Italia*, Bari 1929, pp. 413-446.
- Lewy H.  
1978 *Chaldaean oracles and theurgy. Mysticism magic and platonism in the later roman empire*, nuova ed. a cura di M. Tardieu, Paris.
- Leyacker J.  
1927 *Zur Entstehung der Lehre von den Hirnventrikeln als Sitz psychischer Vermögen*, «Archiv für Geschichte der Medizin», 19, pp. 253-286.
- Libau A. [Libavius]  
1599 *Epistolarum chymicarum liber tertius*, Frankfurt.  
1600 *Variarum controversiarum inter nostri temporis philosophos et medicos, peripateticos, ramaeos, hippocraticos, paracelsicos libri duo*, Frankfurt.  
1607 *Alchymia triumphans...*, Frankfurt.  
1615 *Examen philosophiae novae, quae veteri abrogandae opponitur*, Frankfurt.
- Lloyd-Jones G.  
1983 *The discovery of hebrew in Tudor England: a third language*, Manchester.
- Lohmeyer E.  
1919 *Vom göttlichen Wohlgeruch*, Heidelberg.
- Lombard E.  
1910 *De la glossolalie chez les premiers chrétiens et des phénomènes similaires: étude d'exégèse et de psychologie*, Lausanne.
- Lovejoy A.  
1936 *La grande catena dell'essere*, Milano 1966.
- Lühe A. von der  
----- *Sensus communis. III. Neuzeit*, in *HWdP*, coll. 639-661.
- Lutero M.  
1556 *In primum librum Mose enarrationes...*, Nürnberg.
- Lycos K.  
1964 *Aristotle and Plato on "appearing" «Mind»*, 73, pp. 496-514.
- Maréchal J.  
1920 *Note sur la méthode d'application des sens dans les Exercices de S. Ignace*, in *Mélanges Watrigant*, pp. 50-64.  
1936 *Application des sens*, in *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, 1, coll. 810-812.  
1937 *Études sur la psychologie des mystiques*, Paris.
- Marti H.

1982 *Gottfried Arnold – Magister der Philosophie in Wittenberg. Seine Dissertation über die Engelsprache: erstmals editiert un vorläufig kommentiert*, «Linguistica biblica», 52, pp. 41-70.  
1986 *Die Rhetorik des Heiligen Geistes. Gelehrsamkeit, poesis sacra und sermo mysticus bei Gottfried Arnold*, in *Pietismus-Forschungen. Zu Philipp Jacob Spener und zum spiritualistisch-radikalpietistischen Umfeld*, a cura di D. Blaufuß, Frankfurt a. M.-Bern-New York, pp. 197-294.

Marxer F.

1963 *Die inneren geistlichen Sinne. Ein Beitrag zur Deutung ignatianischer Mystik*, Freiburg/Br.-Basel-Wien.

Marzio G.

1548 *De doctrina promiscua liber...*, Firenze, ried. a cura di M. Frezza, Napoli 1949.

Maxwell W.

1679 *De medicina magnetica libri III*, postumo Frankfurt.

Mc Ginn B.

1972 *The golden chain: a study in the theological anthropology of Isaac of Stella*, Washington.

Mead G. R. S.

1919 *The doctrine of the subtle body in western tradition. An outline of what the philosopher taught and christians thought on the subject*, London.

Merkel I.

1988 *Aurora; or, the rising sun of allegory: hermetic imagery in the work of Jakob Böhme*, in Merkel, Debus (a cura di) 1988: 302-310.

Merkel I., Debus A. G. (a cura di)

1988 *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, Washington-London.

Mersenne M.

1625 *La verité des sciences...*, Paris.

Michaud-Quantin P.

1949 *La classification des puissances de l'âme au douzième siècle*, «Revue du moyen âge latin», 5, pp. 15-34.

Michot J. R.

1986 *La destinée de l'homme selon Avicenne*, Louvain.

Miškovská-Kozáková V. T.

1979 *Comenius' linguistics theory and experiment*, «Acta Comeniana», 4, pp. 291-319.

Modrak D. K.

1981 *Koine aisthesis and the discrimination of sensible differences in De an. III, 2*, «Canadian Journal of Philosophy», 11, pp. 405-423.

Moiso F.

1990 *Idee in Schelling*, in *Idea. VI Colloquio Internazionale*, Atti a cura di M. Fattori e M. L. Bianchi, Roma, pp. 329-392.

Montgomery J. W.

1973 *Cross and the crucible. Johann Valentin Andreae (1586-1654) phoenix of the theologians*, The Hague.

More H.

1652 *An antidote against atheism*, in Id., *A collection of several philosophical writings*, London 1662.

1659 *Immortalitas animae*, in *Opera omnia*, London 1675-1679, ripr. Hildesheim 1966, II, 2, pp. 273-459.

Mott de B.

1955 *Comenius and the real character in England*, «Publications of the Modern Language Association of America», 70, pp. 1068-1081.

Motoni B. Faes de

1987 *Thomas von Aquin und die Sprache der Engel*, in A. Zimmermann (a cura di), *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, Berlin-New York, pp. 140-155.

Mouroux J.

1952 *L'expérience chrétienne*, Paris.

Müller-Jahncke W.-D.

1973 *Magie als Wissenschaft im frühen 16. Jahrhundert. Die Beziehungen zwischen Magie, Medizin und Pharmazie im Werk des Agrippa von Nettesheim (1486-1535)*, Diss. Marburg.

1978 *Agrippa von Nettesheim: "De occulta philosophia". Ein "Magisches System"*, in A. Heinekamp-D. Mettler (a cura di), *Magia naturalis und die Entstehung der modernen Naturwissenschaften*, Studia Leibnitiana, 7, Wiesbaden.

1979 *Von Ficino zu Agrippa. Der Magia-Begriff des Renaissance-Humanismus im Überblick*, in Faivre-Zimmermann (hg.) 1979: 24-51;

1984 *Ordnung durch "Signatur". Analogiedenken und Arzneyschatz im 16. und 17. Jahrhundert*, «Deutsche Apotheker Zeitung», 124, pp. 2184-2189.

1985 *Astrologisch-magische Theorie und Praxis in der Heilkunde der frühen Neuzeit*, Stuttgart.

1990 *Die "Phytognomica" Giovan Battista Della Portas als medizinische Signaturenlehre*, in M. Torrini (a cura di), *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*, pref. di E. Garin, Napoli, pp. 93-99.

1993 *Die Signaturenlehre des Paracelsus*, in H. Dopsch-K. Goldammer-P. F. Kramml, *Paracelsus (1493-1541) "Keines andern Knecht..."*, Salzburg, pp. 167-169.

Mugnai M.

1973 *Der Begriff der Harmonie als metaphysische Grundlage der Logik und Kombinatorik bei Johann Heinrich Bisterfeld und Leibniz*, «Studia leibnitiana», 1, pp. 43-73.

Nate R.

1993 *Natursprachenmodelle des 17. Jahrhunderts*, Münster.

Nauert jr. C. G.

1975 *Agrippa and the crisis of Renaissance thought*, Urbana, Ill.

Neubauer J.

1968 *Symbolismus und symbolische Logik: Die Idee der Ars combinatoria in der Entwicklung der modernen Dichtung*, München.

Nigg W.

1959 *Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit*, Zürich.

Noll H.

1613 *Systema medicinae hermeticae generale*, Frankfurt a. M.

Nussbaum M. C.

1978 *Aristotle's De motu animalium*, Princeton.

Nymann H.

1593 *Oratio de imaginatione*, in T. Tanderus, *Dissertationes physicae-medicae...*, Wittemberg 1613.

Oetinger F. C.

1753 *Die Wahrheit des sensus communis...* Stuttgart.

1763 *Die Lehrtafel der Prinzessin Antonia*, Tübingen, a cura di R. Breymayer e F. Häussermann, I Testo, II Note, Berlin-New York 1977.

[1764] *Selbstbiographie. Genealogie der reellen Gedanken eines Gottesgelehrten*, a cura di J. Roessle, Metzingen/Württ., 1961.

1982 *Etwas Ganzes vom Evangelium. Friedrich Christoph Oetingers Heilige Philosophie*, in collaborazione con Richard Haug, a cura di Guntram Spindler, Metzingen/Württ.

- Ohly F.  
 1958 *Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hohenliedauslegung des Abenlandes bis um 1200*, Wiesbaden.  
 1987 *Die Welt als Text in der "Gemma magica" des Ps.-Abraham von Franckenberg*, in A. Arens (a cura di), *Text-Etymologie. Untersuchungen zu Textkörper und Textinhalt. Festschrift für H. Lausberg zum 75. Geburtstag*, Stuttgart 1987, pp. 253-264, ora in Ohly 1995: 713-725  
 1990 *Zur Goldenen Kette Homers*, in G. Buhr-F. A. Kittler-H. Turk (a cura di), *Das Subjekt der Dichtung. Festschrift für G. Kaiser*, Würzburg, pp. 411-486, ora in Ohly 1995: 598-678.  
 1995 *Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und zur Bedeutungsforschung*, a cura di U. Ruberg e D. Peil, Stuttgart-Leipzig.
- Olender M.  
 1989 *Les langues du Paradis. Aryens et Sémites: un couple providentiel*, Paris (trad. it. a cura di R. Ferrara, *Le lingue del paradiso*, Bologna 1991).
- Olphe-Galliard M.  
 1954 *Les sens spirituels dans l'histoire de la spiritualité*, in *Nos sens et Dieu «Études carmélitaines»*, pp. 179-193.
- Omodeo P.  
 1984 *Creazionismo ed evoluzionismo*, Roma-Bari.
- Oosterhuis R. A. B.  
 1937 *Paracelsus en Hahnemann, essentiele geneeskunst en homoeopathie*, Diss., Leiden.
- Ormsby-Lennon O.  
 1988 *Rosicrucian linguistics*, in Merkel, Debus (a cura di) 1988: 311-341.
- Oswald N.  
 1970 *"Urmensch" und "Erster Mensch". Zur Interpretation einiger merkwürdiger Adam-Überlieferungen in der rabbinischen Literatur*, Diss., Berlin.
- Padley G. A.  
 1976-88 *Grammatical theory in western Europe 1500-1700*, Cambridge.
- Pagel W.  
 1958 *Medieval and Renaissance contributions to the study of the brain and its functions*, in F. N. L. Poynter (a cura di), *The history and theory of knowledge of the brain and its functions*, Oxford, pp. 95-114.  
 1962 *Das medizinische Weltbild des Paracelsus. Seine Zusammenhänge mit Neuplatonismus und Gnosis*, Wiesbaden.  
 1979 *Paracelsus als "Naturmystiker"*, in A. Faivre-R. C. Zimmermann (a cura di), *Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt*, Berlin, pp. 52-104.  
 1979a *Johannes Baptista van Helmont als Naturmystiker*, *ivi*, pp. 169-211.  
 1982 *Paracelso. Un'introduzione alla medicina filosofica nell'età del Rinascimento*, trad. it. di M. Sampaolo, introd. di E. Garin, Milano 1989.  
 1982a *Joan Baptista Van Helmont. Reformer of science and medicine*, Cambridge ecc.
- Park C.  
 1974 *The imagination in Renaissance psychology*, Diss. London.  
 1984 *Picos De imaginatione in der Geschichte der Philosophie*, in G. Pico della Mirandola, *Über die Vorstellung. De imaginatione*, ed. latino-tedesca, con un'introd. di C. B. Schmitt e K. Park, a cura di E. Keßler, München 1984, pp. 16-40.
- Pauli S.  
 1639 *Quadripartitum de simplicium medicamentorum facultatibus*, Rostock.
- Paullini K. F.  
 1695 *Zeit-kürtzender erbaulichen Lust, oder allerhand ausserlesener, rar- und curioser Merckwürdigkeiten*, Frankfurt.
- Pellerey R.

- 1992 *Le lingue perfette nel secolo dell'utopia*, Roma-Bari.  
 1992a (a cura di), *Le lingue perfette*, «Versus. Quaderni di studi semiotici», 61-63.
- Percival W. K.  
 1984 *The reception of hebrew in the sixteenth-century Europe: the impact of cabbala*, «Historiographica Linguistica», 11, pp. 21-38.
- Pereira (Pererius) B.  
 1591 *Adversus fallaces et superstitiosas artes, id est, de magia, de observatione somniorum, et de divinatione astrologica libri tres*, Venezia-Ingolstadt, poi in Id., *Opera theologica omnia*, Köln 1620.
- Peuckert W.-E.  
 1935-36 *Signatur*, in *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, a cura di H. Bächtold-Stäubli, vol. 7, Berlin-Leipzig, coll. 1710-1712.  
 1936 *Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der weißen und schwarzen Magie*, Stuttgart.  
 1942 *Deutscher Volksglaube des Spätmittelalters*, Stuttgart.  
 1957 *Paracelsische Zauberei*, «Nova Acta Paracelsica», 8, pp. 71-94.  
 1967 *Gabalía. Ein Versuch zur Geschichte der magia naturalis im 16. Bis 18. Jahrhundert*, Berlin.
- Pfanner K.  
 1948 *Die Signaturenlehre Jakob Böhmes*, Diss., Graz.
- Pico della Mirandola G.  
 1523 *Dialogus in tres libros divisus: titulus est Strix, sive de ludificatione daemonum*, Bologna.  
 1557-1573 *Opera omnia*, Basel, ripr. con introd. di C. Vasoli, Hildesheim 1969.  
 1588 *De phantasia aureoleus sane Johannis Francisci Mirandulae liber...*, Wittenberg.
- Piepmeyer R.  
 1978 *Aporien des Lebensbegriffs seit Oetinger*, Freiburg-München.
- Pietro d'Abano  
 1565 *Conciliator controversiarum, quae inter philosophos et medicos versantur*, Venezia.
- Platzeck E. W.  
 1962-64 *Raimund Lull. Sein Leben-Seine Werke. Die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre)*, 2 voll. Düsseldorf.
- Pomponazzi P.  
 1567 *Opera*, Basel, ripr. Hildesheim-New York 1970.
- Popp J.  
 1625 *Kräuter Buch, darinnen die Kräuter des teutschen Landes auß dem Liecht der Natur nach rechter art der Signaturen der himlischen Einflussung nicht allein beschrieben...*, Leipzig.
- Pordage J.  
 1698 *Kurtzer Auszug und Begriff der heiligen englischen Welt...*, in Id., *Theologia Mystica*, Amsterdam.
- Postel G.  
 1522 *Abrahami patriarchae liber Iezirah; sive, formationis mundi, patribus quidem Abrahami tempore revelatus...*, Paris.  
 1538 *De originibus, seu de hebraicae linguae et gentis antiquitate, deque variarum linguarum affinitate, liber*, Paris.  
 1545 *De orbis terrae concordia libri IV*, Basel.  
 [1547] [sub E. Pandocheus] *Panthenosia. Compositio omnium dissidiorum circa aeternam veritatem aut verissimilitudinem versantium, quae non solum inter eos qui hodie infidelium [...] nominer vocantur...*, s. l. e d. [forse Paris].  
 [1547a] *De nativitate mediatoris ultima, nunc futura, et toti orbi terrarum in singulis ratione praeditis manifestanda, opus...*, s. l. [forse Paris].  
 1552 *Apologie de la Gaule*, Paris.
- Poulain A.

- 1901 *Les grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*, Paris, 1922<sup>10</sup>.
- Praz M.  
1975 *Studies in seventeenth-century imagery*, Roma.
- Pring-Mill R. D. F.  
1961 *Grundzüge von Lulls Ars Inveniendi veritatem*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 43, pp. 239-266.
- Prost A.,  
1881-1883 *Les sciences et les arts occultes au XVI e. siècle. Corneille Agrippa, sa vie et ses œuvres*, 2 voll., Paris; ripr. Nieuwkoop 1965.
- Pust H.  
1964 *Common sense bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, in *Europäische Schlüsselwörter*, München, vol. 2, pp. 92-140.
- Putscher M. (a cura di)  
1978 *Die fünf Sinne*, München.
- Quecke K.  
1955 *Die Signaturenlehre im Schrifttum des Paracelsus*, «Beiträge zur Geschichte der Pharmazie und ihrer Nachbargebiete», 2, pp. 41-52.
- Quint J.  
1964 *Mystik und Sprache. Ihr Verhältnis zueinander, insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckeharts*, «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 27, pp. 48-76.
- Quispel G.  
1953 *Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition*, «Eranos Jahrbuch», 22, pp. 195-234.
- Rahman F.  
1958 *The prophecy in Islam. Philosophy and orthodoxy*, Liverpool-London 1958.  
1967 *Le rêve, l'imagination et âlam al-mithâl*, in *Le rêve et les sociétés humaines*, Paris, pp. 407-417.
- Rahner K.  
1932 *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, «Revue d'Ascétique et de Mystique», 13, pp. 113-145.  
1933 *La doctrine des sens spirituels au Moyen Age, en particulier chez saint Bonaventure*, ivi, 14, pp. 263-299.  
1957 *Die Anwendung der Sinne in der Betrachtungsmethode des hl. Ignatius von Loyola*, «Zeitschrift für katholische Theologie», 79, pp. 434-456.
- Rauter H.  
1970 *Die Sprachauffassung der englischen Vorromantik in ihrer Bedeutung für die Literaturkritik und Dichtungstheorie der Zeit*, Bad Homburg.
- Redi F.  
1664 *Osservazioni intorno alle vipere*, Firenze.
- Rees D. A.  
1972 *Aristotle's treatment of phantasia*, in J. P. Anton-G. L. Kustas (a cura di), *Essays in ancient greek philosophy*, Albany, N. Y., pp. 491-504
- Reuchlin J.  
1494 *Liber de verbo mirifico*, Basel, ripr. Stuttgart-Bad Cannstatt 1964.  
1517 *De arte cabalistica*, Hagenau, ripr. Stuttgart-Bad Cannstatt 1964.
- Rickerson E. M.  
1969 *The "lingua adamica": its historical development in german baroque Literature*, Diss., Berkeley Un. of California.

- Roheim von G.  
1953 *The language of birds*, «American Imago», 10, pp. 3-14.
- Rosenberg G. H.  
1697 *Dissertatio inauguralis medica de signaturis vegetabilium*, Jena.
- Rosse A.  
1626 *An exposition of the fourteene first chapters of Genesis by way of question and answere*, London.
- Rothacker E.  
1979 *Das "Buch der Natur". Materialien und Grundsätzliches zur Methaperngeschichte*, dal lascito a cura di W. Perpeet, Bonn.
- Rothmann J.  
1595 *Chiromantiae theorica practica concordantia genethliaca, vetustis novitatis addita*, Erfurt.
- Rothschuh K. E.  
1978 *Konzepte der Medizin in Vergangenheit und Gegenwart*, Stuttgart.
- Rudolf von Biberach  
1969 *Die siben strassen zu got*, a cura di M. Schmidt, Quaracchi.
- Rudolph K.  
1957 *Ein Grundzug gnostischer Urmesch-Adam-Spekulation*, «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», 9, pp. 1-20.
- Rüegg A.  
1945 *Die Jenseitsvorstellungen vor Dante und die übrigen literarischen Voraussetzungen der "Divina Commedia"*. Ein quelle-kritischer Kommentar, Einsiedeln-Köln.
- Ruland M.  
1612 *Lexicon alchemiae*, Frankfurt, ripr. Hildesheim 1964.
- Rusterholz S.  
1994 *Zum Verhältnis von Liber Naturae und Liber Scripturae bei Jacob Böhme*, in Garewicz, Haas  
1994: 209-222.
- Ruusbroec J. van  
1950<sup>2</sup> *Die sieben Stufen der geistlichen Liebestreppe* in Id., *Werke*, a cura della Ruusbroec-Gesellschaft in Antwerpen, III, rev. di L. Reypens e M. Schurmans, Köln.
- Sabunde R. de  
1513 *Theologia naturalis: sive liber creaturarum: specialiter de homine et de natura eius*, Straßburg.
- Saccon A.  
1996 *Fondo dell'anima, fondo del cuore*, «Rivista di estetica», 36, n. s. 3, pp. 195-202.
- Samarin W. J.  
1972 *Tongues of men and angels. The religious language of pentecostalism*, New York.
- Saudreau A.  
1921<sup>2</sup> *L'état mystique*, Angers.
- Schäfer P.  
1986 *Adam in der jüdischen Überlieferung*, in W. Stolz (a cura di), *Vom alten zum neuen Adam. Urzeitmythos und Heilsgeschichte*, Herder, Freiburg-Basel-Wien.
- Schäublin P.  
1963 *Zur Sprache Jakob Böhmes*, Winterthur.
- Scheerer E.  
---- *Sinne, die*, in *HWdP*, IX, coll. 824-869.

- Schelling F. J. W.  
1856-61 *Sämmtliche Werke*, a cura di K. F. A. Schelling, Stuttgart-Augsburg 1856-1861.
- Schenke H. M.  
1962 *Der Gott "Mensch" in der Gnosis*, Göttingen.
- Schilling M.  
1979 *Imagines mundi. Metaphorische Darstellungen der Welt in der Emblematik*, Frankfurt a. M. e a.
- Schipperges H.  
1976 *Magia et Scientia bei Paracelsus*, «Sudhoffs Archiv», 60, pp. 76-92.
- Schlegel E.  
[1939<sup>4</sup>] *Religion der Arznei Das ist Herr Gotts Apotheke erfindungsreiche Heilkunst Signaturenlehre als Wissenschaft*, Radebeul-Dresden s.d.
- Schleusener-Eichholz G.  
1985 *Das Auge im Mittelalter*, 2 voll., München.
- Schmidt-Biggemann W.  
1983 *Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Universalwissenschaft*, Hamburg.
- Schmitt C. B.  
1981 *Perennial philosophy: from Agostino Steuco to Leibniz*, in Id., *Studies in Renaissance philosophy and science*, London, pp. 505-32.
- Schneider A.  
1903-1906 *Die Psychologie Albertis des Großen*, Münster.
- Schneider R.  
1957 *Seele und Sein. Ontologie bei Augustin und Aristoteles*, postf. di P. Meinhold, Stuttgart.
- Schneider W.  
1950 *Über die Signaturenlehre in Medizin und Chemie*, «Die Pharmazie», 5, pp. 355-359.
- Schoberth W.  
1994 *Geschöpflichkeit in der Dialektik der Aufklärung. Zur Logik der Schöpfungstheologie bei Friedrich Christoph Oetinger und Johann Georg Hamann*, Neukirchen-Vluyn.
- Schöne A.  
1964 *Emblematik und Drama im Zeitalter des Barock*, München.
- Schoeps H. J.,  
1951 *Vom himmlischen Fleisch Christi. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, Tübingen.
- Schofield M.  
1978 *Aristotle on the Imagination*, in G. E. R. Lloyd & G. E. L. Owen (a cura di), *Aristotle on the mind and senses*, Cambridge, pp. 99-140.
- Scholem G.  
1954 *Zur Geschichte der Anfänge der Christlichen Kabbala*, in *Essays Presented to Leo Baeck*, London.  
1979 (e altri), *Kabbalistes Chrétien*, «Cahiers de l'Hermetisme», Paris.  
1982 *Le grandi correnti della mistica ebraica*, trad. it. di G. Russo, Genova 1990.
- Scholz H.  
1911 *Fruitio Dei. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und Mystik*. Exkurs in Id., *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De civitate dei*, Leipzig.
- Schoock M.  
1659 *Disquisitio physica de signaturis foetus*, Groningen.

- Schottel J. G.  
1663 *Ausführliche Arbeit von der teuschen Haupt-Sprache*, Braunschweig.
- Schrader L.  
1969 *Sinne und Sinnesverknüpfungen. Studien und Materialien zur Vorgeschichte der Synästhesie und zur Bewertung der Sinne in der italienischen, spanischen und französischen Literatur*, Heidelberg.
- Schreyer R.  
1980 *The Language of nature. Inquiries into a concept of 18<sup>th</sup>-century british linguistics*, in E. F. K. Koerner (a cura di), *Progress in linguistic historiography. Papers from the International Conference on the history of the language sciences*, Amsterdam, pp. 155-174.
- Schröder G.  
1971 *Crollius*, in C. C. Gillispie (a cura di), *Dictionary of scientific biography*, New York, vol. 8, pp. 471-472.
- Schulze W. A.  
1939 *Das androgyne Ideal und der christliche Glaube*, Diss., Heidelberg.
- Schumacher K.  
1953 *Die Signaturenlehre bei Paracelsus*, Diss., Köln.
- Schwenckfeldt C.  
1594 *Von der hailigen Schrift, irem Inhalt, Ampt, rechtem Nutz, Brauch und Mißbrauch*, Straßburg.  
s.d. *Vom Worte Gottes. Das khein ander wort Gottes sei aigentlich zureden denn der Son Gottes Jesus Christus / Bewerbung*, s.l.
- Secret F.  
1958 *Le Zôhar chez les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris.  
1964 *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris (trad. it., Milano 1985<sup>2</sup>).
- Seligmann S.  
1910 *Der böse Blick und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker*, 2 voll., Hamburg.  
1922 *Die Zauberkraft des Augens und das Berufen. Ein Kapitel aus der Geschichte des Aberglaubens*, Hamburg.
- Sennert D.  
1619 *De chymicorum cum aristotelicis et galenicis consensu et dissensu*, in Id., *Opera omnia*, Paris 1641.
- Severino P. [Severinus; Sørensen]  
1571 *Idea medicinae philosophicae, fundamenta continens totius doctrinae paracelsicae, hippocraticae, et galenicae*, Basel.
- Sherrer G. B.  
1938 *Francis Mercury van Helmont. A neglected seventeenth-century contribution to the science of language*, «The Review of English Studies», 14, pp. 420-427.
- Siebmacher A.  
1619 *Wasserstein der Weisen*, in P. A. T. Bombastus (Paracelsus), *Paracelsus his aurora & treasure of the philosophers*, a cura d J. Oxon, London 1659, ripr. Freiburg 1977.
- Siegel R.  
1973 *Galen on psychology, psychopathology and the functions and diseases of the nervous system*, Basel.
- Silberer H.  
1914 *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*, Wien, ripr. Darmstadt 1961.
- Sill B.

- 1986 *Androgynie und Geschlechtsdifferenz nach Franz von Baader. Eine anthropologisch-ethische Studie*, Regensburg.
- Simoncelli P.  
1984 *La lingua di Adamo. Guillaume Postel tra accademici e fuoriusciti fiorentini*, Firenze.
- Singer T. C.  
1989 *Hieroglyphics, real characters, and the idea of natural language in english seventeenth-century thought*, «Journal of the History of Ideas», 50, pp. 49-70.
- Sisto da Siena  
1566 *Bibliotheca sancta ex praecipuis catholicae ecclesiae auctoribus collecta...*, Venezia.
- Slaughter M. M.  
1982 *Universal languages and scientific taxonomy in the seventeenth century*, Cambridge.
- Slomkowski A.  
1928 *L'état primitif de l'homme dans la tradition de l'Eglise avant saint Augustin*, Paris.
- Sohar  
1932 E. Müller, *Der Sohar. Das heilige Buch der Kabbalah*, Wien.
- Specht R.  
1966 *Commercium mentis et corporis. Über Kausalvorstellungen im Cartesianismus*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Spindler G.  
1984 *Oetinger und die Erkenntnislehre der Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts*, «Pietismus und Neuzeit». Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus, Göttingen, X, Schwerpunkt: Friedrich Christoph Oetinger, pp. 22-65.
- Sprat T.  
1667 *History of the Royal Society*, London.
- Steneck N. H.  
1970 *The problem of the internal senses in the 14<sup>th</sup> century*, Diss., Wisconsin.  
1974 *Albert the Great on the classification and localization of the internal sense*, «Isis», 65, pp. 193-211.
- Steuchus A.  
1540 *De perenni philosophia libri X*, Lyon.
- Stolz A.  
1936 *Theologie der Mystik*, Ratisbona.
- Strasser G.  
1988 *Lingua universalis. Kryptologie und Theorie der Universalsprachen im 16. und 17. Jahrhundert*, Wiesbaden.
- Strebel J.  
1946 *Über Wesen und Zweck der sogenannten niederen Magie im Sinne von Paracelsus*, «Nova Acta Paracelsica», 3, pp. 43-48.
- Strubel R.  
1986 *Zur tiefenpsychologischen Auslegung der Adam-Christus-Typologie*, in W. Strolz (a cura di), *Vom alten zum neuen Adam. Urzeitmythos und Heilsgeschichte*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, pp. 151-181.
- Struck W.  
1936 *Der Einfluß Jakob Böhmes auf die englische Literatur des 17. Jahrhunderts*, Berlin.
- Suden H.  
1706 *Der gelehrte Criticus über allerhand curieuse Dubia und Fragen*, Leipzig.

- Sudhoff K.  
1914 *Die Lehre von den Hirnventrikeln in textlicher und graphischer Tradition des Altertums und Mittelalters*, «Archiv für Geschichte der Medizin», 7, pp. 149-205.
- Sulzer D.  
1970 *Zu einer Geschichte der Emblemtheorien*, «Euphorion» 64, pp. 23-50.
- Sulzer J. G.  
1763 *Anmerkungen über den verschiedenen Zustand, worin sich die Seele bey Ausübung ihrer Hauptvermögen, nämlich des Vermögens, sich etwas vorzustellen, und des Vermögens zu empfinden, befindet*, in Id., *Vermischte philosophische Schriften I*, Leipzig 1773, ripr. Hildesheim-New York 1974, pp. 225-243 (trad. it. a cura di P. Kobau in «Rivista di estetica», 36, n.s. 3 (1996), pp. 67-79).  
1771-74 *Allgemeine Theorie der schönen Künste*, ripr. Hildesheim 1967
- Swedenborg E.  
1747-96 *Arcana coelestia, quae in scriptura sacra seu verba Domini sunt, detecta...*, London.  
1758 *De coelo et inferno*, London.
- Tambiah S. J.  
1968 *The magical power of words*, «Man», 3, pp. 175-208.
- Tansley D. V.  
1977 *Subtle body*, London.
- Temkin O.  
1952 *The elusiveness of Paracelsus*, «Bulletin of the History of Medicine», 26, pp. 201-217.
- Tempier E.  
1277 *Chartularium universitatis parisiensis*, I, Paris 1889.
- Teresa de Ávila  
1951 *Libro de la vida XVIII, 1 Obras completas I*, a cura di Efrén de la Madre de Dios, Otilio del Niño Jesús, Madrid.
- Theologia Aristotelis  
1572 *Libri quatuordecim qui Aristotelis esse dicuntur, de secretiore parte divinae sapientiae secundum Aegyptios*, ed. I. Carpentarius, Paris.
- Thomas K.  
1971 *Religion & the decline of magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*, London (1980<sup>4</sup>).
- Thomasius C.  
1699 *Versuch von Wesen des Geistes*, Halle.
- Thorndike L.  
1923-58 *A history of magic and experimental science during the first thirteen centuries of our era*, 8 voll., London-New York.  
1964 *Imagination and magic. The force of imagination on the human body and of magic on the human mind*, in *Mélanges Eugène Tisserant*, Città del Vaticano, vol. VII, pp. 353-358.
- Thune N.  
1948 *The behemenists and the philadelphians. A contribution to the study of english mysticism in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries*, Uppsala.
- Thurneisser zum Thurn L.  
1578 *Historia sive descriptio plantarum omnium...*, Berlin.
- Thurston H.  
1956 *Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik*, a cura di J. H. Crehan e pref. di G. Frei, Luzern.

- Tilliette X.  
1979 *Hamann und die Engelsprache. Über eine Stelle der Aesthetica in nuce*, in B. Gajek (a cura di), *Johann Georg Hamann. Acta des Internationalen Hamann-Colloquiums in Lüneburg 1976*, con una introd. di A. Henkel, Frankfurt a.M., pp. 66-77.
- Tonkin H.  
1979 *Real character and lunatic language: language planning in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries*, «Lingvaj problemoj kaj lingvo-planando», 3, pp. 76-85.
- Top A.  
1603 *The olive leafe: or, universal abce*, London, ripr. Menston 1971.
- Trevor Roper H.  
1967 *La caccia alle streghe in Europa nel Cinquecento e nel Seicento*, ora in Id., *Protestantesimo e trasformazione sociale*, Bari 1969, pp. 133-240.
- Trithemius J.  
1606 *Steganographia, hoc est, ars per occultam scripturam animi sui voluntatem absentibus aperiendi certa*, Darmstadt.
- Turnbull G. H.  
1947 *Harlib, Dury and Comenius*, London.
- Underhill E.  
1912<sup>4</sup> *Mysticism. A study in the development of man's spiritual consciousness*, London.
- Vallisneri A.  
1733 *Opere fisico-mediche*, Venezia.
- Vannier L.  
1937 *L'œuvre de O. Crollius*, «Bulletin de la Société Française d'Histoire de la Médecine et de ses filiales», 31, pp. 91-108.
- Verbeke G.  
1945 *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin*, Louvain.
- Verstegan R.  
1634 *A restitution of decayed intelligence*, London.
- Veth P. J.  
1894 *De leer der signatur*, «Internationales Archiv für Ethnographie», 7, pp. 75-88, 105-141.
- Viano C. A.  
1965 *Retorica, magia e natura in Platone*, «Rivista di filosofia», 56, pp. 411-453.
- Vickers B.  
1988 *On the function of analogy in the occult*, in Merkel, Debus (a cura di) 1988: 265-292
- Virville A. D. de  
1957 *De l'influence des idées préconçues sur les progrès de la botanique du XV<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, «Revue d'histoire des sciences et de leurs applications», 10, pp. 110-119.
- Vital H.  
1677 *...de Revolutionibus Animarum*, in K. C. F. Knorr von Rosenroth, *Kabbala denudata seu Doctrina Hebraeorum Transcendentalis et Metaphysica atque Theologica*, Sulzbach 1677, Nachdruck Hildesheim-N. York 1974, II, pp. 243-478.
- Vitale G.  
1910 *Ricerche intorno all'elemento filosofico nei poeti del dolce stil novo*, «Giornale dantesco», 18, 5-6, pp. 162-185.

- Vives J. L.  
1542 *Opera omnia*, Basel.
- Vossler K.  
1904 *Die philosophischen Grundlagen des süßen neuen Stils*, Heidelberg.
- Walker D. P.  
1958 *Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella*, London  
1958a *The astral body in Renaissance medicine*, «Journal of Warburg and Courtauld Institute», 21, pp. 119-133.  
1972 *The ancient theology. Studies in christian platonism from the fifteenth to the eighteenth century*, London.  
1972a *Francis Bacon and spiritus*, in A. G. Debus (a cura di), *Science, Medicine and Society in the Renaissance. Essays to honor W. Pagel*, New York, pp. 121-130.  
1972b *Leibniz and language*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 35, pp. 249-307.
- Walsh J.  
1959 *Guillaume de Saint-Thierry et les sens spirituels*, «Revue d'Ascétique et de Mystique», 35, pp. 27-42.
- Ward S.  
1654 *Vindicae Academiarum*, Oxford, ripr. in A. G. Debus (a cura di), *Science and education in the seventeenth century. The Webster-Ward debate*, London-New York 1970, pp. 193-259.
- Ward S., Wilkins J.  
1654 *Vindiciae academiarum containing, Some briefe animadversions upon Mr. Websters book, stiled, the examination of academies*, Oxford.
- Webb J.  
1669 *An historical essay endeavoring a probability that the language of the empire of China is the primitive language*, London.
- Weber R.  
1955 *Zauberer Paracelsus*, in *Festschrift für W.-E. Peuckert*, Berlin e a., pp. 128-136.
- Webster C  
1975 *The great instauration: science, medicine and reform 1626-1660*, London.  
1982 *From Paracelsus to Newton. Magic and the making of modern sciences*, Cambridge ecc. (trad. it., Bologna 1984).
- Webster J.  
1654 *Academiarum examen, or the examination of academies...*, London, ripr. in A. G. Debus (a cura di), *Science and education in the seventeenth century. The Webster-Ward debate*, London 1970, pp. 67-192.  
1654a *The judgement set, and the books opened*, London.  
1677 *The displaying of witchcraft*, London.
- Wegener C.  
1988 *Der Code der Welt. Das Prinzip der Ähnlichkeit in seiner Bedeutung und Funktion für die Paracelsische Naturphilosophie und Erkenntnislehre*, Frankfurt a.M.
- Weigel V.  
1618 *Libellus disputatorius...*, Neustadt.  
s.d. *Vom Ort der Welt*, s.l.
- Weill G.  
1987 *Vie et caractère de Guillaume Postel*, Milano.
- Weimann K.-H.  
1969 *Paracelsus bei Leibniz*, in S. Domandl (a cura di), *Die ganze Welt ain Apotheken, Festschrift für O. Zekert*, Wien 1969, pp. 221-234.

- 1981 *Der Archeus des Paracelsus und die Leibnizische Monade. Eine Gegenüberstellung*, in *Von Paracelsus zu Goethe und Wilhelm von Humboldt* («Salzburger Beiträge zur Paracelsusforschung»), Wien, pp. 55-71.
- Weinhandl F.  
1944 *Die Philosophie des Paracelsus*, in Id., *Paracelsusstudien*, a cura di S. Domandl, Wien 1970, pp. 51-93.
- Weinrich M.  
1595 *De ortu monstrorum commentarius*, s. I. (ma Bratislava).
- Welsch W.  
1987 *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart.
- Wendt H.  
1882 *Die christliche Lehre von der menschlichen Vollkommenheit*, Göttingen.
- Westermann C.  
1976<sup>2</sup> *Genesis 1-11*, Darmstadt.
- Westphal J. C.  
1707 *Pathologia daemoniaca, id est observationes et meditationes physiologo-magico-medicae circa daemomanias, similesque morbos convulsivos a fascino ortos*, Leipzig.
- Weyer-Menkhoff M.  
1990 *Christus, da Heil der Natur. Entstehung und Systematik der Theologie Friderich Christoph Oetingers*, Göttingen.
- Wier J.  
1583 *De praestigiis daemonum, & incantationibus, ac veneficiis libri sex*, Basel.
- Wildgen W.  
1973 *F. M. van Helmont (1614-1699). His contribution to phonetics*, «Language Sciences», 24, pp. 7-10.
- Wilkins J.  
1668 *An essay towards a real character and a philosophical language*, London, ripr. Menston 1968.
- Willard T.  
1989 *Rosicrucian sign lore and the origin of language*, in J. Gessinger-W. von Rahden (a cura di) 1989 I, pp. 131-157.
- Williams A.  
1948 *The common expositor: an account of the commentaries of Genesis 1527-1633*, Chapel Hill.
- Williamson G.  
1933 *The Restoration revolt against enthusiasm*, «Studies in Philology», 30, pp. 571-603.
- Wimpina K.  
1531 *Farrago miscellaneorum Conradi Wimpinae a Fagis*, pars VI, Köln.
- Wolff C.  
--- *Psychologia empirica*, a cura di J. Ecole, in Id., *Gesammelte Werke*, II, Scritti latini, vol. 5, Hildesheim 1968.
- Wolfson H. A.  
1935 *The internal senses in latin, arabic and hebrew philosophical texts*, «Harvard theological Review», 28, pp. 69-133, ora in Id., *Studies in the history of philosophy and religion*, a cura di I. Twersky e G. H. Williams, Cambridge, Mass. 1973, I, pp. 250-314 (da cui citiamo).
- Wormius O.  
1636 *Runica, seu danica literatura antiquissima*, Hafniae.

- Worth S.  
1975 *Pictures can't say «ain't»*, «Versus. Quaderni di studi semiotici», 12, pp. 85-105.
- Wünsche A.  
1904 *Schöpfung und Sündenfall des ersten Menschenpaares im jüdischen und moslemischen Sagenkreis*, in H. Winckler (a cura di), *Ex oriente lux*, Leipzig, II.
- Wundt M.  
1945 *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen, ripr. Hildesheim 1964.
- Yaguello M.  
1984 *Les fous du langage: des langues imaginaires et de leurs inventeurs*, Paris.
- Yates F. A.  
1954 *The art of Ramon Lull: an approach through Lull's theory of the elements*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 17, pp. 115-173.  
1960 *Ramon Lull and John Scotus Erigena*, ivi, 23, pp. 1-44 (1954 e 1960 ora in 1982: 9-77; 78-125)  
1966 *L'arte della memoria*, Torino 1972.  
1964 *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Roma-Bari 1983<sup>2</sup>.  
1972 *L'illuminismo dei Rosa-Croce*, Torino 1976.  
1982 *Lull and Bruno. Collected essays I*, London.
- Yeide jr. H. E.  
1965 *A vision of the kingdom of God: The social ethic of Friedrich Christoph Oetinger*, Diss. Cambridge (Mass.).
- Zambelli P.  
1969 *Agrippa von Nettesheim in den neueren kritischen Studien und Handschriften*, «Archiv für Kulturgeschichte», 51, pp. 264-295.  
1991 *L'ambigua natura della magia*, Milano.
- Zedler J. H.  
1732-1754 *Großes vollständiges Universallexikon aller Wissenschaften und Künste*, 64 voll., Halle und Leipzig.
- Zeller R.  
1974 *Spiel und Konversation im Barock. Untersuchungen zu Harsdörffers "Gesprächsspielen"*, Berlin-New York.
- Ziegeler W.  
1973 *Möglichkeiten der Kritik am Hexen- und Zauberesen im ausgehenden Mittelalter*, Köln-Wien.
- Ziegler J.  
1937 *Dulcedo Dei. Ein Beitrag zur Theologie der griechischen und lateinischen Bibel*, Münster.
- Zika C.  
1976 *Reuchlin's De Verbo Mirifico and the magic debate of the late fifteenth century*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 39, pp. 104-138.
- Zimara M. A.  
1625-26 *Antrum magico-medicum*, Frankfurt a. M.
- Zimmerli W.  
1959 *Die Weisung des Alten Testaments zum Geschäft der Sprache*, in W. Schneemelcher (a cura di), *Das Problem der Sprache in Theologie und Kirche*, Berlin, pp. 1-20.
- Zöckler O.  
1879 *Lehre vom Urstand des Menschen*, Gütersloh.
- Zorzi F. V. [Georgius]  
1525 *De harmonia mundi totius cantica tria*, Venezia.

