



HAL
open science

Castelli in aria

Koen Vermeir

► **To cite this version:**

Koen Vermeir. Castelli in aria: immaginazione e spirito della natura in Henry More. *Lo Sguardo | Rivista di Filosofia Online*, 2012, 10 (3), pp.99-124. halshs-00750564

HAL Id: halshs-00750564

<https://shs.hal.science/halshs-00750564>

Submitted on 21 Nov 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Articoli/6:

Castelli in aria: immaginazione e spirito della natura in Henry More

di Koen Vermeir

Abstract: Stories of the maternal imagination, imprinting images on the fetus or deforming it, were commonplace in the early modern period. The recent secondary literature has discussed theories of the maternal imagination in relation to animal generation and heredity, but has ignored the broader context of theories of the powerful imagination. In this article, I will show how a curious story about a cherry, imprinted on the skin of a fetus, was used by the Neo-Platonist philosopher Henry More as an occasion to explore stronger powers of the imagination, which could act outside the body. On the one hand, theories of a powerful imagination, as advocated by Pomponazzi and Vanini for instance, were used to naturalize wondrous phenomena and to deny spiritual action in the world. In contrast, for More, stories about preternatural wonders provided empirical proof for the activity of immaterial spirits. More denied that a material imagination could have strong powers, and he argued that it was only due to the assistance of the Spirit of Nature that the human and demonic imagination had the stunning powers that were attributed to them. Studying Henry More's account allows us to recognize strikingly different views of the human mind that held sway in the early modern period, as well as the importance of theories of imagination for contemporary debates about witchcraft, atheism and materialism.

L'*opus magnum* di Johan Baptista van Helmont fu pubblicato postumo nel 1648 per opera del figlio, Franciscus Mercurius van Helmont. Questa sfida monumentale alla medicina Galenica conteneva ripetute descrizioni degli straordinari poteri dell'immaginazione. In uno degli esempi da lui preferiti, il fisico e alchimista di Bruxelles descrive le ripercussioni dell'immaginazione di una donna, che aveva una grande voglia di ciliegie mentre era in cinta. Proprio in quel periodo, la donna si grattava spesso la fronte con un dito. Ne risultò che, proprio sulla fronte del bambino che diede alla luce, si era formata una macchia a forma di ciliegia.

Racconti come questo non erano insoliti all'epoca: nel suo trattato sulle armi a salve, pubblicato nello stesso anno, Sir Kenelm Digby fornisce un esempio simile dei poteri dell'immaginazione materiale. Egli descrive come una giovane donna in cinta era stata travolta dalla moda del momento, e dedicava molta cura nel dipingere dei nei artificiali sul suo viso. Digby la avvisò di fare attenzione, perché se la sua immaginazione e il suo desiderio fossero stati troppo concentrati sul suo trucco, avrebbe potuto generare un figlio pieno di questi nei. Il suo consiglio però non fu ascoltato: poche settimane dopo, la giovane diede luce a un bambino con un enorme neo al

centro della fronte, che manifestava, non senza ironia, l'oggetto del desiderio della madre.

1. Introduzione: voglia di ciliege

Van Helmont tuttavia aggiunse un curioso dettaglio alla sua storia: l'immagine della ciliegia impressa sulla pelle del bambino cambiava colore a seconda della stagione – verde, gialla, rossa – come se una vera ciliegia maturasse sul suo corpo. Secondo van Helmont questo stava a indicare che, in qualche modo, le essenze di tutte le cose esistenti sono nascoste in noi, e possono essere manifestate dall'immaginazione. L'immaginazione è in grado di produrre idee che diventano, in un certo senso, "concrete"; in questo caso, è apparsa una vera ciliegia sulla pelle del bambino. La notizia, così come la riporta Van Helmont, era più che strabiliante. Quando il bambino, una volta adulto, visitò la Spagna, la mutazione dei colori avvenne in anticipo, assecondando la successione delle stagioni di quel Paese: questa correlazione confermava l'esistenza di un'azione a distanza esercitata da qualche tipo di spirito. Per van Helmont, l'immaginazione era una specie di magnetismo che agiva a distanza, o vice versa, i magneti possedevano in sé una specie di immaginazione attiva¹. Storie simili sugli straordinari poteri dell'immaginazione non erano riportate solo per effetto della curiosità e dello stupore che destavano. Esse erano trattate come fatti, confermati da diversi testimoni, che servivano a sostenere specifici sistemi medici e filosofici. Per van Helmont, questo era un modo per dimostrare i limiti della teoria galenica.

Il racconto di van Helmont fu ripreso da Henry More, e divenne l'esempio centrale in sostegno del suo sistema filosofico². Henry More conosceva bene Franciscus Mercurius van Helmont, figlio e editore di Johan Baptista, e fu fortemente influenzato dalle teorie mediche della loro famiglia. In questo articolo considererò la riappropriazione dell'esempio di van Helmont, e degli altri aneddoti sui poteri dell'immaginazione, e il modo in cui More li articolò per supportare gli elementi essenziali delle sue teorie filosofiche. La letteratura secondaria recente ha discusso le teorie dell'immaginazione materiale in relazione alla generazione animale e alla trasmissibilità, ignorando il contesto più generale della teorizzazione della potenza immaginativa³. In questo articolo cercherò di dimostrare come i

¹ L'esempio della ciliegia viene accuratamente riportato in più luoghi da van Helmont, si v. Johan Baptista van Helmont, *Ortus medicinae*, 1648, pp. 40, 341, 351, 362, 538, e in particolare 772-3. Per quanto riguarda il magnetismo e l'immaginazione, si v. R. Poma, *Magie et guérison: la rationalité de la médecine magique, XVIe-XVIIe*, Paris 2009.

² Cfr. Henry More *The Immortality of the Soul*, cap. 7. Le principali opere di More saranno indicate con le seguenti abbreviazioni: **AA**: *An Antidote against Atheism*; **ET**: *Enthusiasmus Triumphatus*; **IS**: *The Immortality of the Soul*. In questo articolo si è adottata una raccolta di opere di More edita nel 1662 (*A Collection of Several Philosophical Writings*, London) che contiene i testi utilizzati: **GMG**: H. More, *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness* (London 1660); **EM**: H. More, *Enchiridion Metaphysicum in Henrici Mori Cantabrigiensis Opera Philosophica* (London 679).

³ Si v. J. E. H. Smith, *Imagination and the Problem of Heredity in Mechanist Embryology*, in *The Problem of Animal Generation in Early Modern Philosophy*, edited by J. E. H. Smith, Cambridge 2006, pp. 80 – 99; A. Blank, *Material souls and imagination in late Aristotelian embryology*, in «Annals of science» 67, 2010, pp. 18 – 204.

racconti di van Helmont furono utilizzati per esplorare le azioni delle anime dopo la morte, il potere dei demoni e delle ombre del paradiso celeste. Inoltre, la ciliegia impressa sulla pelle del feto fornì a More la prova empirica per ipotizzare un'attività dello Spirito della Natura, e fu di supporto nella sua difesa della cristianità contro atei e fanatici.

2. Il potere dell'immaginazione

L'idea che l'immaginazione di una donna potesse avere effetti sull'embrione non era una novità. Già Quintiliano riferiva di un episodio simile: se una donna avesse visto una bellissima statua di Adone al momento della concezione, il bambino sarebbe stato bello nonostante la bruttezza del padre, mentre, se avesse pensato a un Etiope, il nascituro avrebbe avuto la pelle scura. Persino nella Bibbia questo fenomeno è menzionato già nella storia di Giacobbe: il suo bestiame generava cuccioli striati o pezzati, a causa di alcune verghe decorate che egli aveva posato nell'acqua dell'abbeveratoio. Queste storie si diffusero soprattutto nella prima epoca moderna, perché considerate nelle discussioni mediche, e si mise in discussione l'esatta natura dell'immaginazione, e l'estensione del suo potere⁴.

Le teorie sull'immaginazione nel Rinascimento erano basate su un misto di cognizioni di filosofia antica e tradizione medica. Nel *De anima*, Aristotele caratterizzò l'immaginazione soprattutto come facoltà cognitiva. La fisiologia dell'immaginazione fu scoperta da Galeno, che diede le basi per la fondazione di un sistema medico che avrebbe dominato fino al XVII secolo. Galeno identificò lo *pneuma*, o spirito animale, come uno strumento dell'anima. Lo spirito vitale era costituito dall'aria e dai vapori degli umori che avevano sede nel cuore. Trasportati dal sangue, gli spiriti vitali passano attraverso i ventricoli e i sottili vasi sanguigni del cervello, dove vengono rarefatti e miscelati con l'aria per produrre lo spirito animale che consiste nella materia sottilissima. È in questo spirito animale che consiste l'immaginazione, e risiede nei gangli del cervello. Lo spirito animale trasporta le percezioni sensibili all'immaginazione, e ne restituisce le specie intenzionali al corpo. A causa del suo ruolo mediatore tra mente e corpo, l'immaginazione è soggetta a disturbi fisici e allo squilibrio dei fluidi corporei, che determinano l'insanità mentale; essa però può essere anche causa di malattie psicosomatiche. Alcuni autori di epoca rinascimentale, comunque, le attribuiscono facoltà ancora più potenti, contravvenendo al sistema galenico tradizionale.

Nel Rinascimento non era insolito distinguere in tre o quattro livelli diversi il potere dell'immaginazione⁵. *In primis*, c'è un potere psicosomatico dell'immaginazione che agisce sul proprio corpo. Quest'azione psicosomatica era ampiamente riconosciuta, le discussioni intorno a questa giocarono un ruolo in diversi ambiti, soprattutto in quello medico, ma anche in quello

⁴ Per una rapida ricognizione (in lingua italiana) sulla storia dei poteri dell'immaginazione, si v. T. Griffero, *Immaginazione Attive. Breve storia dell'immaginazione transitiva*, Firenze 2003. nel volume è contenuto solo un rapido *excursus* su More, cfr. p. 100.

⁵ Cfr. la distinzione in tre parti di Francis Bacon, *The Works of Francis Bacon* (E. Spedding ed.), Stuttgart 1989, vol. II, *Sylva Silvarum* § 944: «The power of imagination is of three kinds; the first upon the body of the imaginant, including likewise the child in the mother's womb; the second is, the power of it upon dead bodies, as plants, wood, stone, metal, &c.; the third is, the power of it upon the spirits of men and living creatures».

filosofico e religioso. Le immagini e l'immaginazione possono per esempio farci arrossire, o stimolarci sessualmente. L'estensione di queste operazioni era tuttavia controversa, e i fisici così come i filosofi si chiedevano in quale misura l'immaginazione potesse effettivamente trasformare il corpo. Michel de Montaigne afferma che alcuni autori hanno attribuito le stimmate di san Francesco alla forza dell'immaginazione e non a un miracolo⁶. Si credeva inoltre che la forza dell'immaginazione potesse trasformare gli uomini in lupi mannari. Ricerche mediche sull'economia del corpo, la circolazione dei vapori, gli spiriti animali e il sangue, l'analisi del cervello e le teorie filosofiche sull'azione delle facoltà inferiori dell'anima, furono momenti essenziali che sfidarono o supportarono versioni particolari di questa nozione di immaginazione.

Un secondo livello del potere dell'immaginazione era rappresentato dalla forza dell'immaginazione della madre, in grado di agire sul feto non ancora nato⁷. Thomas Fieno, professore di medicina conservatrice presso l'università di Lovanio, definiva l'embrione un "alieno nel corpo"⁸. Il feto era distinto dal corpo materno, ma nonostante questo era fisicamente connesso con la madre. A causa del diretto legame fisico tra loro, non era affatto strano che l'immaginazione della madre fosse efficace non solo sul proprio corpo, ma anche su quello del bambino non ancora nato, per il tramite di alcuni principi psicosomatici. Fienus difendeva teoria tradizionale secondo cui le emozioni forti influenzavano il corpo, intromettendosi nell'equilibrio dei quattro umori costituenti, e questo avrebbe avuto effetti anche sul bambino. La forza dell'immaginazione materna sul feto era come una diretta estensione dell'immaginazione psicosomatica, e anche Francis Bacon la considerava alla stessa stregua⁹. Dal momento che il corpo del feto era in uno stadio di formazione, e dunque ancora piuttosto malleabile, l'immaginazione poteva facilmente lasciarvi un'impressione, proprio come avrebbe potuto fare sul corpo della madre. Erudite discussioni si incentravano in questo periodo sul come la materia del feto fosse ancora abbastanza "tenera" perché queste impressioni vi potessero lasciare il segno, anche se le prodigiose storie spesso raccontavano gli effetti dell'immaginazione della madre limitatamente al periodo della gravidanza¹⁰.

La storia del bambino con il segno della ciliegia di van Helmont indicava molteplici conseguenze: in questo caso, l'immaginazione della madre non si limitò a imprimere un'immagine sul corpo del bambino, ma riuscì a comunicare anche qualcosa di simile all'essenza della ciliegia. Inoltre, la ciliegia creata dall'immaginazione, si trovava in una specie di connessione

⁶ Michel de Montaigne, *Essais*, Paris 1965, libro I, n° 21.

⁷ Per un'aggiornato resoconto sul ruolo dell'immaginazione nelle teorie della formazione del feto nel Rinascimento, si v. tra tutti A. Blank, op. cit.

⁸ Thomas Fienus, *De Viribus imaginationis Tractatus*, Louvain: Gérard Rivius, 1609.

⁹ Francis Bacon, cit., § 944.

¹⁰ Van Helmont racconta che nel 1602, negli ultimi anni della guerra tra Spagna e Paesi Bassi, in piena gravidanza la moglie di Marcus van Vogelaar, mercante di Anversa, vide un soldato ferito che chiedeva l'elemosina. L'uomo aveva perso il suo braccio destro nella battaglia di Ostend (160 - 1604), e che ogni volta portava con sé il suo braccio ricoperto di sangue per enfatizzare l'effetto drammatico. Questo episodio provocò un'impressione talmente violenta nella donna spaventata, che diede alla luce dopo qualche giorno una bambina con un solo braccio, mentre sull'altro lato del corpo aveva solo una ferita macchiata di sangue. In ogni caso, non è chiaro se si trattò di una nascita prematura. Cfr. van Helmont, op.cit., p. 599-600.

simpatetica con la realtà esterna. Van Helmont perciò concepì una teoria di un'immaginazione simpatetica ancora più forte, che connetteva alcuni aspetti del mondo esterno con dei vincoli invisibili¹¹. Egli non fu l'unico a sostenere questa teoria: infatti, anche il più noto riformatore della medicina Theophrastus Bombastus von Hohenheim, meglio noto come Paracelso, teorizzò l'esistenza di un'immaginazione estremamente potente. Secondo Paracelso, l'immaginazione aveva un ruolo centrale nella guarigione, ma l'immaginazione turbata e sovraccitata di una donna in cinta che sta per morire poteva creare malattie contagiose e persino causare la peste per imprimerla sullo spirito vitale di una vittima¹². Il potere dell'immagine materna diventa così parte di una dinamica più ampia dei poteri dell'immaginazione, che comprende gli effetti sui corpi esterni e sulle persone.

Il terzo grado di forza dell'immaginazione riguardava quindi gli oggetti esterne al corpo, a volte anche quelle distanti. Alcuni sostenevano che l'immaginazione potesse creare apparizioni nel cielo o influenzare la crescita delle piante o i movimenti delle carte mischiate in un mazzo. Al quarto livello, l'immaginazione affettava il corpo e la mente delle altre persone. Fenomeni come la fascinazione, l'occhio del demonio, malattie contagiose e stregoneria, erano spiegati da alcuni in termini di poteri dell'immaginazione, mentre altri credevano in uno spirito dominante, il che voleva dire che qualcuno poteva controllare la mente e la volontà altrui. Si trattava tuttavia di una questione molto controversa. Gli aneddoti e le loro spiegazioni riguardanti la forza dell'immaginazione erano al limite di quanto potesse essere considerato possibile e accettabile per motivi empirici, epistemologici e religiosi. Un'importante ragione per cui quest'idea di una potentissima immaginazione era sospetta, consiste nel fatto che gli eventuali miracoli, e lo stesso potere divino degli oggetti sacri, venivano spiegati in termini naturali. Un secondo motivo è che l'idea di uno spirito dominante si rivela problematica nella concezione ortodossa della volontà. Infine, alcune teorie dei poteri dell'immaginazione affondavano le loro radici in tradizioni intellettuali estremamente sospette.

Quando Henry More volle assumere alcune considerazioni sugli straordinari poteri dell'immaginazione, si rese conto che avrebbe dovuto navigare tra la Scilla dell'ateismo e il Cariddi del fanatismo. Da una parte, poteva sfruttare la storia della ciliegia, per esempio, per dimostrare l'evidenza dell'esistenza degli spiriti immateriali; dall'altra, aveva l'esigenza di liquidare le teorie di Paracelso, Pomponazzi, Vanini, e di altri autori centrali della tradizione dei poteri dell'immaginazione, perché atei e fanatici. Ne parlava come dei principali oppositori, con lo scopo di scampare i pericoli religiosi ed epistemologici associati alle loro teorie.

Per Henry More la difesa dell' Cristianità esprimeva se stessa in due centrali preoccupazioni. Come prima cosa, More organizzò un attacco all'ateismo nel suo *An Antidote against Atheism*. Questa ossessione per

¹¹ Si v. G. Gigliani, *Immaginazione e malattia. Saggio su Jan Baptiste Van Helmont*. Milano 2000.

¹² Si v. per esempio A. Weeks, *Paracelsus: Speculative Theory and the Crisis of the Early Reformation*, Albany 1997, pp. 69-71; 138-40, e H. Schott, *Paracelsus and van Helmont on Imagination: Magnetism and Medicine before Mesmer*, in *Paracelsan Moments: Science, Medicine, and Astrology in Early Modern Europe*, a cura di G. Scholz Williams and C.S. Gunnoe Jr., Kirksville 2002, pp. 135-47.

l'ateismo si sarebbe estesa in tutta la sua opera; il pericolo dell'ateismo era percepito come molto acuto nel diciassettesimo secolo, in parte a causa della ripresa di correnti filosofiche come lo Stoicismo, il Pirronismo e l'Epicureismo, e nuove filosofie che includevano alcune interpretazioni di Cartesio, Hobbes, e in seguito Spinoza¹³. More scelse due tipi di ateismo: Aristotelico ed Epicureo¹⁴. Egli si oppone all'ateismo degli aristotelici radicali, perché sostengono che tutti i miracoli e le apparizioni sono effetti delle stelle o dell'immaginazione; in particolare accusa Pomponazzi, Cardano, Gaffarel e Vanini¹⁵. La seconda corrente ateista era quella dell'Epicureismo, recentemente riportato alla luce da Gassendi. Nel suo *Antidote*, More scocca le sue frecce contro gli epicurei in generale, ma il suo attacco è rivolto soprattutto a Lucilio Vanini¹⁶. Cosa ancora più importante, Vanini e Pomponazzi erano conosciuti specificamente per le loro teorie sulla forza dei poteri dell'immaginazione.

3. Apparizioni “fanatiche”

Il secondo obiettivo di More era l'ancora più pericoloso fenomeno della falsa religione, questione ampiamente discussa nel suo *Enthusiasmus Triumphatus*¹⁷. L'idolatria è particolarmente pericolosa perché può insidiare i cristiani onesti e introdurli con l'inganno alle eterodossie segrete. Inoltre, il caos religioso e l'instabilità che aveva creato erano facilmente trasferite al mondo della politica, così come apparve chiaramente dagli anni turbolenti che precedettero la Controriforma. In quel tempo, fu relativamente semplice liquidare le idee non condivise come “fanatismi”, e More fornisce un eccellente esempio di questa retorica. Una delle ragioni per cui era preoccupato dal fanatismo è che a causa di una precedente controversia con Thomas Vaughan, in cui egli tentò di prendere le distanze dall'ultima opera magica di More. More accantonò le «prepostere e fortuite immaginazioni» di Vaughan, facendo ricorso a ogni tipo di linguaggio abusivo che riferisce al pernicioso effetto delle mere «immaginazioni e fantasticherie». Per esempio, scrive, con ritmo inarrestabile:

¹³ Per l'ateismo nell'Inghilterra del XVII secolo, si v., tra gli altri, G. E. Aylmer, *Unbelief in seventeenth-century England*, in *Puritans and Revolutionaries*, a cura di D. Pennington and K. Thomas, Oxford 1978, pp. 22-46; M. Hunter, *The Problem of Atheism in Early Modern England*, in «Transactions of the Royal Historical Society», serie V, vol. 35 (1985), pp. 135-157. Si rimanda a R. Cudworth, *The true intellectual system of the universe*, London 1678, per una descrizione contemporanea delle correnti atee.

¹⁴ GMG, p. 335. A volte More confonde Aristotelismo ed Epicureismo nelle sue accuse contro l'ateismo. Qui infatti, Vanini è classificato come aristotelico, quando poco prima compariva tra gli epicurei (Ivi, p. 282, cfr. anche EM, p. 303). Qui comunque l'elemento rilevante è la teoria dei vapori materiali e degli *effluvia* (provenienti dagli astri o dall'immaginazione umana), che viene usata per naturalizzare gli eventi straordinari e i miracoli. Sul contesto di questa teoria, rimando al mio articolo *The “Physical Prophet” and the Powers of the Imagination*, Part I: *A case-study on prophecy, vapours and the imagination (1685-1710)*, in «Studies in History and Philosophy of Science» vol. 35, n°4 (2004), pp. 561-591.

¹⁵ Cfr. GMG, pp. 282; 334-360; stampate separatamente come un volume autonomo dal titolo *Tetractys Anti-Astrologica*, London 1681, e in EM, pp. 302-307.

¹⁶ Cfr. AA, p. 138.

¹⁷ Per quanto riguarda il fenomeno del fanatismo, si rimanda in particolare a M. Heyd, «*Be Sober and Reasonable*». *The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth century*, Leiden 1995.

And hence so much spurious and phantastick knowledge multiplies now adayes, to the prejudice of mans understanding, and to the intangling him in vain and groundlesse imaginations, fortuitously sprung up from uncircumspect Melancholy, dazled and stounded with the streamings and flashes of its own pertinacious phansie. [...] And then bidding adieu to Reason, as having got some principle above it, measures all truth merely by the greatness and powerfulness of the Stroke of the Phantasme¹⁸.

Nelle sentenze che avviano l'edizione del 1655 di *An Antidote against Atheism*, così come in quella del 1652 dell'*Atheismus Triumphatus*, More afferma chiaramente che una forte immaginazione o fantasia era la causa sia dell'ateismo che del fanatismo:

Atheism and *Enthusiasm*, though they seem so extremely opposite to one another, yet in many things they do very nearly agree. For, to say nothing of their joynt conspiracy against the true knowledge of God and Religion, they are commonly entertain'd, though successively, in the same complexion. For that Temper that disposes a man to listen to the Magisterial Dictates of an over-bearing *Phansy*, more than to the calm and cautious insinuations of free *Reason*, is a subject that by turns does very easily lodge and give harbour to these mischievous Guests¹⁹.

In un altro senso, una forte immaginazione poteva anche essere segno di entrambi, sia dell'ateismo che del fanatismo. Inoltre, colpisce il fatto che More scelse questi filosofi e fisici che difesero le teorie di una forte immaginazione (con caratteristiche simili a quelle dell'immaginazione del terzo o quarto livello della nostra classifica) come bersagli della sua invettiva. Paracelso, Pomponazzi e Vanini sono menzionati più volte e sono attaccati, il primo in quanto fanatico, gli altri due perché atei, anche se vengono spesso accusati di entrambi gli epiteti²⁰.

Paracelso è immediatamente liquidato a causa del suo estremo fanatismo:

These are the rampant and delirous Fancies of that great boaster of Europe, *Paracelsus*, whose unbridled imagination and bold and confident obtrusion of his uncouth and supine inventions upon the world has, I dare say, given occasion to the wildest Philosophicall Enthusiasmes that ever was broached by any either Christian or Heathen²¹.

Poi, More inizia a discutere la miracolosa influenza che attribuiva ai cieli, e all'idea che ogni cosa fosse Dio. Tuttavia questo, conclude More: «if I understand any thing, is no better then *Atheisme*. For it implies that God

¹⁸ Henry More [Alazonomastix Philalethes], *Observations upon Anthroposophia Theomagica, And Anima Magica Abscondita*. London 1655; su osservazioni come questa: *passim*, e si v. la lunga citazione a p. 66. Per dei riferimenti bibliografici sulla controversia, anche se non recentissimi, si v. N. L. Brann, *The Conflict between Reason and Magic in Seventeenth-Century England: A Case Study of the Vaughan-More Debate*, in «The Huntington Library Quarterly» vol. 43, n° 2 (1980), pp. 103-126; F. B. Burnham, *The More-Vaughan Controversy: The Revolt Against Philosophical Enthusiasm*, in «Journal of the History of Ideas», vol. 35, n° 1, pp. 33-49.

¹⁹ ET, p. 1.

²⁰ Cfr. ET, pp. 33-35.

²¹ *Ibid.*.

is nothing else but the *Vniversall Matter* of the world»²². Qui, fanatismo e ateismo si fondano l'uno sull'altro. Se le stelle rappresentano la presenza di Dio, ogni cosa dovrebbe potersi risolvere nel potere delle stelle, ed è esattamente questo che sostengono gli ateisti come Pomponazzi e Vanini, «so that these wilde fancies of the Enthusiasts are in truth the chiefe Props or Shelters that Atheists uphold or defend themselves by»²³. Bisogna notare che l'immaginazione rivestiva un ruolo importante nelle teorie di Paracelso, cosa che More ammetteva²⁴. Inoltre, si dovrebbe argomentare allo stesso modo la teoria di un'immaginazione più potente della cosiddetta "materia universale": se le viene attribuito così tanto potere, dovremmo essere in grado di spiegare qualcosa con questa, e non avremmo più bisogno di riferire un'azione a Dio, quando si tratta di comprendere il mondo. Per usare le parole di More, anche se forse fuori dal contesto: «what footsteps does there remain of proof that there is any God or Spirits?»²⁵.

More riconosce che Paracelso, Pomponazzi e Vanini abbiano sostenuto i poteri forti dell'immaginazione. Nel *The Immortality of the soul*, li accomuna ai più noti filosofi pagani: «To such an extent as this have *Avicenna, Algazel, Paracelsus, Pomponatius, Vaninus* and others, exalted the power of humane Imagination»²⁶. Spiega che essi attribuiscono un potere così straordinario alla forza dell'immaginazione, che questa avrebbe potuto influire sui corpi degli altri a distanza, tanto da infliggere malattie, guarire i malati, causare tempeste (cfr. Paracelso), spazzare via cavalli e cammelli (esempio tratto da Algazali) e produrre ogni genere di stregoneria. More rifiutò con veemenza la dottrina di questi autori sulla forza dell'immaginazione, perché essi materializzavano i fenomeni spirituali e naturalizzavano il sovrannaturale. D'altra parte, egli non voleva rifiutare le testimonianze di van Helmont, che erano riportate in circostanze così oneste e credibili, e fece della storia della ciliegia la pietra angolare della sua filosofia. Per comprendere la diversa reazione di More alle varie teorie del potere dell'immaginazione, c'è bisogno come prima cosa di capire quale sia il suo approccio all'ateismo e al fanatismo, e allo stesso modo gli elementi centrali del suo sistema metafisico.

4. Spiriti e immaginazione

Nel XVII secolo, il pericolo percepito di materialismo e ateismo incrementò notevolmente²⁷. Ispirati da una nuova concezione anatomica, fisiologica, e di filosofia naturale, filosofi come Hobbes e Descartes fornirono una spiegazione meccanica del corpo umano. Il corpo e le parti materiali dell'anima, come la percezione e l'immaginazione, sembravano sufficienti a sostenere le capacità basilari degli animali e degli esseri umani. Il dualismo di Descartes rese particolarmente semplice per i materialisti fare a meno della parte immateriale dell'anima. Nel corso del secolo, le

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ivi*, p. 32.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *IS*, p. 169.

²⁷ Questo paragrafo si rifà direttamente al mio articolo *Imagination between Physic and Philosophy. On the Central Role of the Imagination in the Work of Henry More (1614-1687)*, in «Intellectual History Review», vol. 18, n° 1, (2008), 119 – 137.

loro visioni radicali avrebbero condotto a un genere di materialismo che allarmò Henry More e molti altri contemporanei. I filosofi ortodossi erano preoccupati a causa della complessità dell'anima, dovendo considerare la tradizione filosofica e il dogma cristiano, e rifiutavano una riduzione al materialismo. Nella sua opera, More intraprese la sfida di far convivere queste diverse istanze di pensiero: integrò il dualismo di matrice cartesiana, e una particolare attenzione alla fisiologia del corpo, con la tradizione neoplatonica e la dottrina cristiana dell'anima. In questo modo voleva salvaguardare l'immaterialismo dai filosofi materialisti radicali. Per farlo, doveva sviluppare una nuova nozione di immaginazione.

More esprime la sua opposizione ai fisici e filosofi materialisti, che insegnano che la teoria degli spiriti animali è sufficiente per spiegare le funzioni fisiologiche e intellettuali dell'uomo:

that which impresses *Spontaneous Motion* upon the *Body*, or more immediately upon the *Animal Spirits*, that which *imagines, remembers and reasons*, is an *Immaterial Substance distinct from the Body*, which uses the *Animal Spirits* and the *Brains* for instruments in such and such Operations[...]. And thus we have found a *Spirit in the proper Notion and signification* that has apparently these *Faculties* in it, it can both understand, and move Corporeal Matter²⁸.

Seguendo il pensiero di More, per comprendere le facoltà dell'anima quali l'immaginazione, la memoria e la ragione, c'è bisogno di presupporre uno spirito immateriale in grado di guidare gli spiriti materiali nel loro esercizio e nelle loro differenti funzioni.

Nel primo periodo moderno si pensava generalmente che le funzioni più basse dell'anima (percezione, memoria e immaginazione) fossero facoltà materiali costituite di spiriti animali e localizzate in diverse parti del cervello. Molto controversa tuttavia era l'idea che alcune parti del cervello fossero responsabili anche della razionalità. Le spiegazioni del processo intellettuale, sia quelle meccanicistiche che quelle vitalistiche, secondo More, erano rischiose. Se la complessa organizzazione meccanica o la materia sensibile potevano spiegare tutti i processi fisiologici e psicologici, si poteva fare a meno di un'anima immateriale. Per i filosofi di tradizione cristiana, l'immaginazione mette in comunicazione il corpo materiale e l'anima spirituale, condividendo le caratteristiche di entrambi. Ma l'immaginazione, come facoltà materiale, potrebbe giungere a usurpare le funzioni delle facoltà più nobili, o in alternativa, queste facoltà nobili potrebbero essere interpretate come materiali nello stesso modo in cui lo è l'immaginazione. Il risultato può essere la negazione di un'anima immateriale, conclusione materialista e atea che More cerca di prevenire²⁹.

More cerca di allontanarsi da questo tipo di ragionamento creando un'acuta distinzione metafisica tra materia e anima, e si oppose fermamente a tutte le teorie contemporanee sulla sensibilità o sulla materia animata come teorie di "emergenza", basate sull'organizzazione biologica e sulla complessità³⁰. More sviluppò un originale sistema metafisico nel quale la

²⁸ AA, p. 36 (corsivo mio).

²⁹ Per la risposta di More a Hobbes, ai cartesiani e agli Spinozisti, si v. A. Jacob, *Henry More's Refutation of Spinoza*, Hildesheim 1991, e Gabbey, *Philosophica Cartesiana Triumphata*.

³⁰ Per la critica di More al fisico vitalista Glisson, si v. Henry, *Medicine and pneumatology*. Per una trattazione su Glisson, si rimanda a G. Giglioni, *The Genesis of Francis Glisson's*

materia è puramente passiva, e lo spirito immateriale è l'unico principio attivo esistente nel mondo. Nel *The Axiom*, così come all'inizio del *The Immortality of the Soul*, il corpo è definito come una sostanza divisibile e impenetrabile. Lo spirito, o sostanza immateriale, è definito come il suo opposto: indivisibile e penetrabile³¹. L'idea di More che entrambe le sostanze siano estese colpisce particolarmente; esse occupano una determinata porzione di spazio. A volte More spiega le proprietà dello Spirito ricorrendo a una sfera di luce: essa è estesa e penetrabile, ma non se ne può tagliare una parte e separarla dal resto. Inoltre, uno spostamento dal centro dell'orbita, così come un cambiamento del colore o della luminosità, altereranno tutta la sfera contemporaneamente, brillante dimostrazione dell'unità dello spirito³².

Un forte dualismo metafisico come questo è il primo passo nella salvaguardia dell'esistenza indipendente dello spirito immateriale: prende sul nascere la possibilità che la materia sensibile così come gli spiriti animali siano sufficienti per spiegare percezione, pensiero e azione. Per contro, essendo Neoplatonico, More accetta l'idea di Platone che il cervello, la corona o gli spiriti animali servano solo come strumento di un'anima immateriale. In particolare sostiene che essi non possono essere identificati con il comune percipiente o senso comune. Senza un'anima, essi non possono fare leva su un principio valido di mozione spontanea: essi sono solo materia, e non possono muoversi da soli.

Nella prefazione al *The Immortality of the Soul*, More sostiene che la filosofia di Descartes dovrebbe essere oggetto di studio in tutte le università. Per una specifica ragione:

That the Students of Philosophy may be thoroughly exercised in the just extent of the *Mechanical powers of Matter*, how farre they will reach, and where they fall short³³.

Nel corpo del testo, egli rifiuta il modello di corpo puramente meccanico di Descartes e Regius, con lo scopo di dimostrare che è necessario introdurre un principio spirituale. Illustra i limiti del modello cartesiano spiegando come gli spiriti animali passino attraverso i nervi e muovano i muscoli. La concezione di More è la seguente: si immagini che vogliamo aprire il pugno chiuso di qualcuno. Dovremmo sforzarci molto se questa persona fa resistenza. Se questi invece non oppone resistenza, allora, sarà facile aprire la sua mano. Meccanicamente, le due situazioni sono identiche; è solo un atto della volontà – contrario o no – a fare la differenza. Secondo More, i soli movimenti meccanici non possono spiegare la differenza tra due situazioni, e c'è bisogno di introdurre un principio immateriale per comprendere quello che accade. In aperto contrasto con Descartes, More conclude che:

it is the mere *Imperium* of our *Soul* that does *determine* the *Spirits* to this *Muscle* rather than the other, and holds them there in despite of external force. From whence it is manifest that brute beasts must have *Souls* also³⁴.

Philosophy of Life (PhD dissertation), Johns Hopkins University 2002.

³¹ Cfr. IS, pp. 19-21.

³² AA, p. 173.

³³ IS, p. 13 (corsivo mio).

³⁴ Ivi, p. 82.

La differenza principale dalla tradizione medica è la sua insistenza sul fatto che gli spiriti animali o il cervello, da soli, non possano essere gli unici principi a causare funzioni come la percezione o l'immaginazione, o a muovere il corpo:

I demand therefore, to what in the *Body* will you attribute *Spontaneous Motion*? I understand thereby, A power in our selves of moving or holding still most parts of our *Body*, as our hand, suppose, or little finger. If you will say that it is nothing but the *immit*ion of the *Spirits* into such and such Muscles, I would gladly know what does *immit* these *Spirits*, and *direct* them so curiously. Is it *themselves*, or the *Brain*, or that particular piece of the *Brain* they call the *Conarion* or *Pine-kernel*? Whatever it be, that which does thus *immit* them and *direct* them must have *Animadversion*, and the same that has *Animadversion* has *Memory* and also *Reason*. Now I would know whether the *Spirits themselves* be capable of *Animadversion*, *Memory* and *Reason*; for it indeed seems altogether impossible. For these *Animal Spirits* are nothing else but matter very thin and liquid³⁵.

Secondo More, l'anima di per sé è una sostanza estesa, diffusa per l'intero corpo, in modo da poter dirigere gli spiriti animali. È a tutti gli effetti l'anima che percepisce, muovendo e dirigendo la materia sottile degli spiriti animali. È l'anima che immagina, utilizzando le forme impresse sugli spiriti animali nel quarto ventricolo. Per More la distinzione cruciale non è tra un'anima materiale inferiore e una superiore e immateriale, ma piuttosto tra uno strumento materiale e un'anima immateriale che percepisce, immagina, ragiona, vuole e ricorda:

That which *imagines*, *remembers* and *reasons*, is an *Immaterial Substance distinct from the Body*, which uses the *Animal Spirits* and the *Brains* for instruments in such and such Operations³⁶.

In questo modo More prova a salvaguardare la differenza tra anima e corpo, ciascuno al proprio posto. Gli spiriti animali e il corpo sono parti di un complesso ma passivo *armamentarium* che costituisce il corpo, che l'anima usa con lo scopo di svolgere le sue funzioni.

Nel Rinascimento questa era una posizione originale tra le dottrine dell'immaginazione. È molto lontana dalla distinzione tradizionale tra anima materiale organica (vegetativa e sensitiva) e anima immateriale intellettuale, e contrasta anche il dualismo cartesiano. Nel sistema di Descartes, il movimento è un *modus* della materia e può essere trasferito a un'altra materia per contatto; è questo che rende possibile l'animale-macchina di Descartes: il corpo e le facoltà inferiori come l'immaginazione possono funzionare meccanicamente senza sostegno dell'anima. Gli uomini hanno invece un'anima razionale unita al corpo, ma non un sostrato materiale. Questo dualismo cartesiano era inaccettabile per More. Egli sosteneva che la materia fosse assolutamente passiva; qualsiasi cambiamento di direzione del moto è il risultato dell'atto di una sostanza spirituale sulla materia (per i cambiamenti naturali, questa sostanza è lo Spirito della Natura). Ciò significa che, negli esseri umani, non solo la ragione, ma anche la percezione e l'immaginazione non possono essere materiali e sono azioni di un'anima immateriale. Come precisamente l'anima possa interagire con la materia, rimane tuttavia un mistero.

³⁵ AA, p. 33.

³⁶ Ivi, p. 36.

Di sicuro, essa si può definire come una sostanza incorporea capace di muovere il corpo; More accetta questa conclusione, ma sente che la questione dell'interazione rimane ancora senza spiegazione:

The great difficulty is to fancy how this *Spirit*, being so *Incorporeal*, can be able to move the *Matter*, though it be in it. For it seems so subtle, that it will pass through [...] ³⁷.

Tuttavia More sostiene che non è corretto pensare allo Spirito come a un tipo di materia così sottile da passare attraverso qualsiasi cosa senza trovare nella materia un ostacolo. Lo Spirito non è un insieme di particelle che possono essere unificate da un corpo più grande riempiendo piccole cavità o mancando l'unione con esse, perché queste particelle non riuscirebbero a incastrarsi al momento del loro passaggio attraverso uno spazio troppo vuoto. More aggiunge comunque che lo Spirito può adattarsi alla specifica capacità di un corpo di ricevere lo spirito. Gli spiriti penetrano i corpi, ma non riempiono le piccole cavità, passaggi per farlo ³⁸.

Un'altra soluzione è che Spirito e materia possano formare una forte unione; che lo spirito però non possa passare automaticamente attraverso la materia, ma sia connesso con quella per mezzo di un legame metafisico. Se è così, l'interazione tra spirito e materia dovrebbe ottenere almeno uno status per lo meno evidente e assiomatico. Il problema è che l'unione rimane molto difficile da comprendere. More controbatte sostenendo che non possiamo capire nemmeno l'unione tra le parti della materia. Non ci è chiaro, scrive More, perché in un corpo solido la parte superiore non scivoli automaticamente lungo quella inferiore, specialmente se viene spinta sopra di essa. Perché le parti di un corpo solido restano unite? L'unione tra le varie parti della materia è ugualmente evidente e incomprensibile; lo stesso succede per l'unione di corpo e spirito ³⁹.

In *The immortality of the Soul*, More prova a spiegare la questione in un altro modo. Pone l'accento sul fatto che l'unità di corpo e anima non è meccanica, ma vitale. La «Vital congruity» è una proprietà di entrambi, corpo e anima, che rende la materia un soggetto idoneo a ricevere in sé la l'anima. La materia così modificata emette «rays of subtle reek» per attrarre l'anima. More la chiama una «Magick-sphere [...] that has this power of conjuring down Souls into *Earthly Bodies*». La materia è determinata in armonia con la parte «plastick» dell'anima. Entrambe sono legate insieme in un «unresistible and unperceptible pleasure» ⁴⁰. Si tratta di una nuova concezione del legame metafisico appena descritto, ma questa connessione resta ancora una volta evidente e inintelligibile. More scrive: «that a firm union of *Spirit* and *Matter* is very possible, though we cannot conceive the manner thereof» ⁴¹. È come un paradosso matematico:

³⁷ IS, p. 32.

³⁸ Tuttavia, More deve aver fatto ricorso a qualcosa di materiale in riferimento a questa capacità o recettività del corpo intelligibile. Scrive infatti che lo spirito, spesso, genera qualcosa di molto vicino «so near to a corporeal emanation [...] that it will so perfectly fill the receptivity of Matter in which it has penetrated, that it is very difficult or impossible for any other spirit to possess the same» (AA, p. 153).

³⁹ IS, p. 33; cfr. EM, pp. 324-325.

⁴⁰ IS, p. 121.

⁴¹ Ivi, p. 33.

we must acknowledge there is some other Substance besides the *Matter* that acts in it and upon it, which is *Spiritual*, though we know not how *Motion* can be communicated to *Matter* from a *Spirit*⁴².

5. Il corpo malleabile

La parte malleabile dell'anima è la più profonda, o la sua più bassa facoltà, e regola il battito del cuore, la respirazione e le altre funzioni biologiche del corpo. Queste funzioni biologiche seguono le leggi della natura, ovvero, seguono la direzione loro conferita dallo Spirito della Natura. Stando al pensiero di More, l'unione tra spirito e materia non solo implica questa la capacità "plastica", ma viene determinata anche dall'immaginazione. È chiaro, afferma More, che l'immaginazione causerà effetti reali e sensibili che andranno affrontati: alcuni hanno riscontrato malattie sul loro corpo per averle immaginate con troppa intensità, nel ricordare una cosa ripugnante hanno iniziato a vomitare, oppure nell'immaginare un filtro sono stati purificati. I resoconti più estremi di More sono quelli in cui racconta dei cambiamenti nella forma del corpo, come di quelli su cui spuntano delle corna, o che diventano grigi dopo aver subito uno spavento. Per More, questo indica che l'immaginazione libera assiste le facoltà malleabili dell'anima e può realizzare fatti incredibili⁴³.

Il potere dell'immaginazione materiale sull'embrione illustra al meglio questo processo. Secondo More, la potenzialità "plastica" dell'embrione è formata o sedotta dall'azione dell'immaginazione della madre. In questo modo il corpo del bambino, o parte di esso, si forma a seconda dell'immagine che era impressa nella sua immaginazione. Persino Fienus, il più cauto dei fisici, ammette che l'immaginazione della madre può cambiare la figura del feto, scrive More, causando somiglianze con ogni genere di animale, producendo qualsiasi tipo di escrescenze che somiglino a corna o zoccoli, e cambiando la dimensione o il numero della parti del corpo. More fornisce alcuni esempi classici di nascite mostruose certificate da Fienus, incluso un bambino la cui pelle e unghie sembravano quelle di un orso, un bambino con molte escrescenze variopinte simili a quelle di un tacchino, e un bambino nato con la testa di rana.

Tuttavia More dubita che tutti questi effetti stupefacenti possano essere realmente causati esclusivamente dal potere dell'immaginazione della madre. In particolare, scrive More, è difficile spiegarsi per quale motivo non ci sia un criterio per stabilire la purezza o la frenesia nella madre che si possa concepire come la causa di questi «miracles, as I may call them, rather than natural effects»⁴⁴. Nemmeno la facoltà plastica della mente di un bambino, né l'immaginazione della madre, è una causa adeguata per la formazione del feto. Riprendendo Plotino, More sostiene che lo Spirito della Natura la assista nella sua azione, e questa sarebbe la vera causa che è proporzionale a un effetto così prodigioso. La vera causa non è l'anima della madre che forma l'embrione, e nemmeno il corpo o l'anima dell'embrione (in quanto in questo stadio esso non possiede ancora corpo né anima, propriamente considerati). Piuttosto, è l'onnipresente Spirito della Natura a essere il

⁴² AA, p. 135.

⁴³ IS, p. 169.

⁴⁴ Ivi, p. 171.

fautore dell'imposizione delle leggi naturali, comprese quelle biologiche della generazione e dello sviluppo, e possiede un ruolo nella formazione di tutti gli esseri viventi. Secondo More, la forma del feto è cambiata, perché «the deeply-impassioned fancy of the Mother snatches away the Spirit of Nature into consent»⁴⁵.

L'immaginazione allora non è solo una facoltà che connette mente e corpo, o spirito materia, ma possiede un accesso privilegiato ai poteri che governano il mondo esterno. L'azione dell'immaginazione della madre può sedurre lo spirito della natura nel fare ciò che essa desidera; una volta avviato il processo, lo spirito della natura lo porterà a compimento, qualsiasi cosa comporti al bambino. Lo Spirito della Natura è perfettamente identico in ogni luogo, e ha il compito di esercitare la sua azione creatrice ovunque allo stesso modo, in cui la materia è esattamente la stessa. Questo spiega chiaramente anche l'incredibile racconto di van Helmont. Se quella impressa sulla pelle del bambino è una vera ciliegia, e non soltanto una sua immagine, essa seguirà il mutare delle stagioni, in quando è suscettibile dell'azione che lo Spirito della Natura esercita. Questi spiriti esercitano il loro potere ovunque, che il bambino sia in Spagna o nelle Fiandre, anche se il cambiamento di stagione è diverso. Lo Spirito della Natura è l'artefice di questa successione, e la ciliegia, piantata sulla pelle bambino, sarà ovunque soggetta a questa variazione.

Il ruolo dell'immaginazione quale facoltà mediatrice tra materia, spirito e ambiente circostante risulta più chiara dalla descrizione di More su come spiriti, demoni e *genii* agiscano sul corpo etereo. Inoltre More sostiene che ogni spirito possiede il suo proprio corpo, e demoni e *genii* sono avvolti in un involucro di materia sottilissima, e sorride nel pensare alla «ordinary and idiotick misapprehension» che gli spiriti siano sprovvisti di qualsiasi sostanza, come le ombre sui muri⁴⁶. Gli spiriti non hanno meno materia corporea di quanta ne abbiamo noi; solo, la loro è più spirituale. La nostra anima può muovere le nostre dita o la nostra bocca guidando gli spiriti animali, ma il veicolo dell'anima spirituale non è altro se non questi spiriti⁴⁷. Il veicolo degli spiriti eterei è costituito da una specie di vapore, più puro e sottile del resto della materia, e può condensare la materia che lo costituisce per rendersi visibile:

But their Bodies being of *diaphanous Aire*, it is impossible for us to see them, unless they will give themselves the trouble of reducing them to a more *terrestrial consistency*, whereby they may reflect light⁴⁸.

Cosa di importanza cruciale, è che per il tramite del potere della loro immaginazione, questi demoni e *genii* possono muovere, formare e condensare i loro corpi. More spiega la capacità di queste creature spirituali nel formare il loro corpo etereo in parallelo con il potere dell'immaginazione materna sul feto. È la storia ampiamente accettata dell'immaginazione materna a conferire credibilità alla sua ipotesi degli spiriti. More descrive l'unione tra immaginazione e facoltà plastica dell'anima: se l'immaginazione della madre può affettare, influenzare e determinare la facoltà plastica

⁴⁵ Ivi, p. 172.

⁴⁶ Ivi, p. 153.

⁴⁷ Ivi, p. 150.

⁴⁸ Ivi, p. 161. More distingue diversi gradi di purificazione, di involucri aerei ed eterei, a seconda del livello di perfezione spirituale e della localizzazione nella gerarchia celeste.

dell'embrione, allora potrà avere effetti anche sulla propria anima. Soltanto, il suo risultato sarà meno visibile rispetto a quello sortito dalla sua immaginazione sul feto, dal momento che il suo corpo terrestre è più "materiale" e meno flessibile del corpo malleabile dell'embrione. Nel caso dei demoni e dei *genii*, siamo davanti a una situazione completamente diversa, perché il loro corpo è costituito da vapore sottilissimo. Perciò, gli effetti dell'immaginazione degli spiriti eterei, agendo sul loro stesso corpo, che è, inoltre, estremamente plastico, saranno incomparabilmente più evidenti rispetto a quelli che avrà l'immaginazione della madre sul feto: «So the Efformative virtue in Souls separate and the Genii may be governed and directed or perverted by the force of their Imagination»⁴⁹. Questa prerogativa dell'anima, avendo il potere di conformare il suo veicolo alla volontà, può sembrare molto strana perché non abbiamo i suoi effetti sotto i nostri occhi. Ciò nonostante, More non trova questo più incredibile degli effetti dell'immaginazione della madre sul bambino, o rispetto al fatto che possiamo muovere parti del corpo soltanto con la forza della volontà o dell'immaginazione⁵⁰.

Questa analogia tra l'immaginazione materiale e l'immaginazione dei demoni non è inverosimile, in quanto queste facoltà nel sistema di More coincidono. Secondo More, l'anima ha tre componenti vitali: terrestre, aerea e celeste; dopo la morte, quando il legame con il corpo terrestre si interrompe perché il corpo non è più adatto per ospitare l'anima, essa lo lascerà. È in questo momento che si attiva la componente aerea del corpo, e quando l'anima scivola via dal corpo terrestre, si unirà con la parte aerea vitale che pervade il mondo inferiore, e assumerà un involucro dalla consistenza del vapore⁵¹. Demoni e *genii* sono come delle anime che errano dopo la morte, e hanno lo stesso genere di corpo etereo. Bisogna far attenzione, in ogni caso, al fatto che questa componente aerea non è completamente inattiva nel corso della vita terrena, perché gli spiriti animali organizzano il corpo e sono gli strumenti principali dell'anima, proprio come dei corpi aerei che esercitano le loro funzioni senza un corpo materiale. Questa continuità tra la vita terrena e quella eterea dell'anima rende più semplice immaginare una transizione tra di esse. Inoltre, More accetta come realmente accadute le storie di esperienze di estasi e stregonerie, in cui l'anima è in grado di abbandonare il corpo e poi farvi ritorno.

Secondo questi racconti, quando una strega vola nel mezzo di un Sabbah, il suo corpo rimane a casa nel letto. More sostiene che è esclusivamente la sua anima che lascia il corpo, e quando essa ne esce, è molto simile agli altri spiriti. Quindi essa può assumere qualsiasi forma desideri, come quella di un gatto o di un lupo. È di grande interesse notare che le storie di stregonerie narrano che se una strega è malata, anche il corpo che è rimasto a casa nel letto si ammalerà nello stesso modo. Secondo More, questo potrebbe essere spiegato per mezzo della presenza della *Magick Symphaty*. Sebbene a distanza, l'anima resta in qualche modo legata al suo corpo materiale. Per More una delle questioni più difficili da comprendere è come l'anima possa essere slegata dal corpo, quando quest'ultimo è attualmente adeguato a ospitarla. Se è sicuramente possibile che nel corso di alcune malattie, l'anima possa essere allontanata (qui More parla dei

⁴⁹ Ivi, p. 170.

⁵⁰ Ivi, p. 168.

⁵¹ Ivi, pp. 123-125.

sonnambuli), ma pensa anche che sia possibile cambiare la forma del corpo per mezzo dell'arte (per esempio, con i filtri magici), in modo che il corpo possa lasciar andare l'anima più facilmente. L'anima può inoltre essere svincolata dal corpo per mezzo di passioni molto forti, perché «*Passion has so much power over the vital temper of the Body, as to make it an unfit mansion for the Soul; from whence will necessarily follow her disunion from it*»⁵². La passione può variare l'armonia sangue e degli spiriti e poter arrivare fino a causare la morte, ma può anche causare effetti graduali, dai quali il corpo si può riprendere, in maniera che l'anima possa farvi ritorno.

Anche se l'anima non può lasciare il corpo come vuole, l'immaginazione gioca un ruolo determinante nel renderlo possibile. Nel caso dei sonnambuli, per esempio, è chiaro che la loro immaginazione li spinge ad andare ovunque, in maniera che l'anima sia libera e sia in grado di lasciare il corpo. Anche un gran desiderio di andar via ha bisogno di essere assistito da una forte immaginazione di lasciare un certo posto, come quando si desidera di andare da qualche parte, così che:

upon disunion not amounting to perfect Death, the power of Fancy may carry the Soul to the place intended; and being satisfied and returned, may rekindle life in the Body to the same degree it had before it was infested by this excess of Desire⁵³.

Questo è confermato da molti testimoni e autorità, come Del Rio e Cardano. È solo la forza combinata dell'immaginazione e del desiderio che può causare fenomeni tanto incredibili. È dunque fondamentale capire che è l'anima stessa a viaggiare nei posti lontani, piuttosto che inviare gli spiriti animali o il sangue. Questa è una differenza centrale tra More e gli autori che difendono le teorie di una forte immaginazione, dal momento che i secondi di solito credevano che l'immaginazione esercitasse il suo potere a distanza emettendo dei vapori⁵⁴.

Anche se erano teorizzati molti limiti per quanto riguarda l'azione dell'anima sul suo veicolo etereo, la volontà e l'immaginazione potevano influenzarlo, portandolo dove volevano, proprio come la volontà e l'immaginazione di un individuo dirigono il corpo materiale mediante gli spiriti animali⁵⁵. Il veicolo dei demoni e degli spiriti aerei si comporta come i nostri spiriti animali, ma, a causa della sottigliezza del corpo aereo, essi possono anche cambiare forma:

⁵² Ivi, p. 127.

⁵³ Ivi, p. 129.

⁵⁴ La spiegazione di questo processo di fascinazione è chiaramente descritta nella *Magia Naturalis* (1558) di Giambattista Della Porta: «Thus it comes to pass, that a young man, being full of thin clear, hot, and sweet blood, sends forth spirits of the same nature. For they are made of the purest blood, by the heat of the heart. And being light, get into the uppermost parts of the body, and fly out by the eyes. And wound those who are most porous, which are fair persons, and the most soft bodies» VII, cap. 14 (si cita dall'edizione inglese del 1658).

⁵⁵ More è più preciso in altri luoghi, in cui spiega che l'anima non può realmente «add movement» alla materia del suo corpo terrestre o aereo, ma può dirigerlo per il tramite della volontà e dell'immaginazione, e alterarne la forma. Tuttavia essa può aggiungere movimento al corpo etereo, dal momento che nel regno dell'etereo non esiste resistenza, cfr. IS, p. 148-149.

And verily, considering the great power acknowledged in *Imagination* by all Philosophers, nothing would seem more strange, then that these *Aiery* Spirits should not have this command over their own Vehicles, to transform them as they please⁵⁶.

Nella teoria dello spirito di More, l'anima può comportarsi, per mezzo dell'immaginazione, come una sostanza quasi materia (come gli spiriti animali o come un veicolo aereo). Per il tramite della loro immaginazione, genii e spiriti possono diventare visibili e conferire la forma che desiderano al loro veicolo aereo: «for these Aëreal Spirits appear variously clad, some like beautiful Virgins, others like valiant Warriours with their Helmets and Plumes, of feathers.' (IS 168)». Di solito gli spiriti aerei assumono una forma umana perchè questa gli è più connaturale, mentre gli spiriti di grado inferiore possono apparire più facilmente sotto forma di sembianze animali⁵⁷.

6. Castelli in aria

I racconti di straordinarie apparizioni erano centrali nel sistema di Henry More, in quanto fornivano prove fattuali dell'esistenza e dell'attività degli spiriti. Racconti del genere erano al centro del suo sistema filosofico, in quanto le sue considerazioni su queste apparizioni erano necessarie per testare le verità fondamentali del cristianesimo, quali l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima. Coloro che negavano questi racconti di apparizioni fantastiche non erano comunque per More i più minacciosi. Anzi, More considerava coloro che fornivano spiegazioni verosimili alle apparizioni essere i suoi più pericolosi oppositori. In maniera retorica, egli stabilisce che sarebbe stato nettamente aver negato la narrazione dei fatti, piuttosto che fornirne una «so slight and unprobable reason of the *Phaenomenon*»⁵⁸. Tuttavia, in ciascuno dei suoi libri una lunga sezione è destinata a confutare con veemenza queste «slight and unprobable reasons» che spiegano le apparizioni. I suoi avversari sono questi «besotted Atheists» che pensano che le apparizioni siano solo gli effetti di un'immaginazione potentissima, invece di comprenderli come autentici fenomeni spirituali. Inoltre, le teorie sui poteri dell'immaginazione possedevano un tale valore gnoseologico, che potevano essere utilizzate per spiegare ogni genere di fenomeno inspiegabile e di miracolo. More affronta in particolare Vanini, come il più noto accusato, le cui «besotted» idee dovevano essere combattute da una vera filosofia cristiana⁵⁹.

Secondo More, gli atei ricorrevano a diversi tipi di immaginazione come a una strategia con lo scopo di spiegare la loro posizione. Come prima cosa, essi affermavano che queste apparizioni non erano reali, ma solo finzioni dell'immaginazione. L'immaginazione era ampiamente considerata responsabile di ogni genere di proiezione e malattia mentale, dalle illusioni alle delusioni e alla follia totale. Per alcuni autori, perciò, «all *Apparitions* being with them nothing but the strong surprisals of *Melancholy* and

⁵⁶ Ivi, p. 168.

⁵⁷ Sulla forma dei veicoli aerei, cfr. IS, pp. 151; 153; 176-177.

⁵⁸ Ivi, p. 130.

⁵⁹ Cesare Vanini, *De admirandis naturae*, Paris 1616; *Id.*, *Amphiteatrum aeternae providentiae dIvino-magicum*, Paris 1615.

Imagination»⁶⁰. I racconti delle apparizioni sono quindi rifiutati, non perché falsi, ma in quanto riflettono solamente lo stato della mente del testimone. Una spiegazione del genere è insufficiente, per More, perché ignora il fatto che molti testimoni riportano notizie tra loro simili circa la medesima apparizione. Queste immagini e spiriti che appaiono

cannot onely be felt and seen, but heard to discourse, and that not onely by them whose Imagination created this aiery *Spectrum*, but by other by-standers, whose Fancy contributed nothing to its existence⁶¹.

Di sicuro, sarebbe possibile in un caso in cui si negassero nettamente questo tipo di testimonianze. Quindi, More deve costruire un sistema filosofico, in quanto le sue critiche possono non essere in grado di controbattere la loro logica, le loro argomentazioni e le loro deduzioni. Essi non devono poter dire che c'è un errore nel suo sistema, «unlesse they can shew the Sophisme: which they cannot doe, where it is not' (IS 133)». Egli ha fiducia perciò nel fatto che sarà in grado di convincere coloro che proveranno a negare i fatti per il tramite di un ragionamento metafisico. Più difficili da contrastare, comunque, sono coloro che forniscono una nuova spiegazione per motivare le apparizioni. Quando la loro teoria dell'immaginazione melanconica, capace di creare apparizioni illusorie, viene rifiutata a causa delle numerosi riferimenti, essi proposero un nuovo genere di immaginazione dai poteri miracolosi:

being beaten off from this slight account, for that many see the same thing at once, then they fly to so miraculous a power of *Phansy*, as if it were able to change the Aire into a reall shape and form, so that others may behold it, as well as he that fram'd it by the power of his *Phansy*⁶².

Un notevole esempio di questa teoria è la spiegazione che fornisce Pietro Pomponazzi dell'apparizione di san Celestino nella cittadina italiana de L'Aquila. Nel corso di una grandinata imprevista e devastante, gli abitanti de L'Aquila, ridente villaggio dell'Abruzzo, iniziarono a pregare il loro santo patrono, Celestino. Pregarono in moltissimi, senza sosta e con fervore; e le loro preghiere furono debitamente esaudite. La folla raccolta vide le nuvole diradarsi, e tutti furono testimoni di più apparizioni del santo attraverso l'aria umida. Questa apparizione e la cessazione della pioggia furono la notizia del giorno, e tutti lo percepirono come un evento miracoloso. Questo episodio accadde più o meno nel 1520, poco prima che Pomponazzi componesse il suo *On Incantations*. In questo scritto polemico, Pomponazzi cerca una spiegazione in termini di fenomeni naturali per questo e simili avvenimenti straordinari. Da convito aristotelico qual'era, Pomponazzi provò a negare l'esistenza del diavolo e degli angeli, e obiettava che Dio avrebbe usato solo leggi naturali per governare il cosmo. Il suo dio era un Dio dell'aristotelismo cristianizzato, che non poteva essere mosso o affetto da qualcosa. Ma proprio come un motore immobile, si limitava a dare leggi al cosmo.

I miracoli, nel senso stretto di una divina "intromissione" nelle leggi di natura, erano impossibili, ma – in linea con una vecchia tradizione astrologica – Pomponazzi pensava che i fenomeni sovrannaturali fossero

⁶⁰ IS, p. 133.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² AA, p. 137.

causati dalle stelle. Nel caso del miracolo de L'Aquila, Pomponazzi sosteneva che il potere dei corpi celesti avrebbe potuto essere più forte del solito, e invece di impressionare la sola immaginazione dei fedeli riuniti, causando delle visioni immaginarie, rese possibile il fatto che anche l'aria ricevette l'impressione dell'immagine del santo, dando luogo a una apparizione reale⁶³.

Anche se la si considerava una spiegazione plausibile, essa rimaneva soggetta all'obiezione che in ogni caso non considerava le preghiere, e sarebbe stata una coincidenza fin troppo eccezionale che l'apparizione (provocata dagli astri) coincidesse con le preghiere solo fortuitamente (ovvero, per non menzionare l'empietà dell'affermazione che le preghiere non avessero avuto alcun effetto). Così Pomponazzi ideò una nuova spiegazione, che avrebbe considerato l'efficacia delle preghiere. Egli accettava il terzo livello del potere dell'immaginazione, in cui esso poteva affettare e smuovere gli oggetti esterni. Secondo le sue dottrine, i fisici spesso curavano i pazienti non per mezzo dei loro ambigui rimedi, ma per mezzo dei vapori (irricognoscibili per i sensi) che gli venivano fatti esalare. L'immaginazione poteva anche affettare oggetti inanimati; quando l'immaginazione è spaventata dalla superstizione o per fede, per esempio, gli spiriti sono coinvolti e vengono emessi i vapori. Se le preghiere sono intense e se vengono dal profondo del cuore, sostiene Pomponazzi, esse avranno ripercussioni sulle nostre emozioni e sul nostro corpo. Quando i fedeli pregarono san Celestino, la loro immaginazione fu impressionata dalla sua immagine; e questa immagine fu immediatamente comunicata ai loro spiriti. Questi sottili vapori, vorticando, potevano fuoriuscire dal corpo, e l'immagine del santo ha potuto essere impressa nell'aria circostante, che era umida e adatta a ricevere un'impressione. Secondo Pomponazzi, fu così che il santo è potuto apparire tra le nuvole. L'immaginazione dei fedeli fu esteriorizzata, e creò una vera apparizione. Vanini fu uno degli allievi di Pomponazzi, e ne discusse le teorie dell'immaginazione, per esempio nel suo *Amphitheatrum*⁶⁴. Dal momento che entrambi fornirono spiegazioni naturali per quelli che i cattolici definivano miracoli, essi furono noti con il nome di arci-ateisti, e Vanini morirà bruciato sul rogo.

Henry More considerava queste spiegazioni molto più credibili di tutte le magiche trasformazioni di diavoli e streghe. Egli sostiene che è decisamente più semplice comprendere come qualche essere animato nell'aria sia in grado di dare a essa qualche forma, piuttosto che concepire che «the *Imagination* of man, which is but a Modification of his own mind, should be able at a distance to change it into such like Appearances»⁶⁵. Anche se si pensi che l'immaginazione possa dare all'aria distante qualsiasi tipo di conformazione, la questione è se essa possa anche animarla, perché queste apparizioni parlano e rispondono alle domande, mettono oggetti nelle mani degli spettatori, e tutti questi impressionanti interventi sono stati riportati come un fatto. Inoltre, More trova difficile credere che l'immaginazione umana possa proiettare apparizioni così in alto, fino alle nuvole. Proprio perché è esattamente tra le nubi che più spesso grandi eserciti sono visti

⁶³ Pietro Pomponazzi, *De naturalium effectuum causis sive de incantationibus*, Basel: Henricus Petrus, 1567, pp. 159-167.

⁶⁴ Vanini, *Amphitheatrum*, p. 52, pp. 67-78. In relazione alle apparizioni, si v. anche *Id.*, *De Admirandis*, p. 373.

⁶⁵ AA, p. 138.

combattere tra di loro. More rifiutava inoltre le spiegazioni di Vanini, in cui questi espande sulle teorie delle apparizioni create dalle immaginazione⁶⁶. Vanini discute le spiegazione che riportano ai vapori emessi dalla terra e dal corpo umano. Questi vapori salgono, e possono creare apparizioni, a volte portando con loro l'immagine dell'uomo da cui provengono, formando l'immagine di persone e persino di intere battaglie nel cielo. Vanini considerava anche che i riflessi degli oggetti e degli eventi sulla terra, proiettate tra le nuvole, potevano essere una spiegazione per queste battaglie percepite e i castelli in aria⁶⁷.

Tuttavia Henry More andava contro queste obiezioni. Anche se i corpi avessero emesso vapori che raggiungevano il cielo, sarebbero stati in grado i cavalli, le armature e persino le armi emettere vapori che marciavano in perfetto ordine fino a creare una sembianza aerea? Non si sarebbero tutti mischiati nell'aria? O non avrebbero iniziato a confliggere gli uni con gli altri, anche se in essi non è nessuna forma di vita o di anima? More propone anche un'articolata analisi per mostrare che queste battaglie aeree non potevano essere proiezioni di battaglie combattute sulla terra. Se gli spettatori non sentono che il combattimento sta avendo luogo, significa che questo è troppo lontano anche perché si possa vederne il riflesso in cielo. Inoltre, le nuvole non sono mai così dense e nette in maniera da riflettere qualsiasi cosa. In ogni caso, se potessero, mostrerebbero qualsiasi genere di oggetto, non solo le battaglie⁶⁸. Cardano e Vanini, nel pensiero di More, sono come dei folli se pensano di spiegare tutti questi apparizioni facendo riferimento ai vapori e all'immaginazione. In Groenlandia, per esempio, si racconta che alcuni spettri della morte appaiono in forme viventi in maniera che i viventi li possano salutare e abbracciare. Questi autori attribuiscono questo fenomeno alla densità dell'aria, al cibo malsano e ai lordi spiriti degli abitanti. Questo implica, prosegue More, che le loro illusioni sono così forti da convertire i densi vapori aerei nella perfetta forma dei loro defunti e nei conoscenti scomparsi, e così si persuadono di vederli, e di parlare con loro, anche quando non c'è nient'altro se non un'immagine aerea prodotta dal potere della loro propria fantasia

as to convert the thick vaporous aire into the compleat shape of their absent and deceased acquaintance, and so perswade themselves that they see them, and talk with them, whenas it is nothing else but an aiery Image made by the power of their own Fancy⁶⁹.

More concorda che la densità o consistenza dell'aria è un elemento fondamentale per l'apparizione degli spettri, in quanto se è più spessa, sarà più facilmente ridotta a una consistenza visibile dagli spettri. Ma a questo involucro aereo si può solo dare forma, insiste More, «not by the fancy of the Spectatour, (for that were a monstrous power) but by the Imagination of the Spirit that actuates its own Vehicle of that gross Aire⁷⁰.

Le apparizioni sono un elemento fondamentale del sistema filosofico di More, e sono conferme cruciali e fattuali dell'esistenza degli spiriti

⁶⁶ Si v. *Ibid.*, p. 368-379.

⁶⁷ Per una spiegazione più dettagliata dei "Castelli in aria", *Ibid.*, p. 370.

⁶⁸ Cfr. EM, cap. 26.

⁶⁹ IS, p. 130.

⁷⁰ *Ibid.*

immateriali. Il problema principale che incontra è che alcuni fisici e filosofi hanno sempre spiegato queste apparizioni proponendo teorie di una forte immaginazione per spiegare il fenomeno. Pomponazzi e Vanini, così come More, riportano il potere dell'immaginazione materiale sul feto per farne il segno del fatto che esistono poteri più forti, e che l'immaginazione può agire fuori dal corpo. In un passaggio fondamentale, More si riferisce persino alle teorie di Pomponazzi e Vanini per giustificare la sua posizione:

And verily, considering the great power acknowledged in Imagination by all Philosophers, nothing would seem more strange, then that these Aery Spirits should not have this command over their own Vehicles, to transform them as they please⁷¹.

La differenza fondamentale tra More, Pomponazzi e Vanini è che per More, solo gli spiriti immateriali inanimati possono dirigere e controllare l'aria vaporosa intorno a quelli. Per Pomponazzi e Vanini l'immaginazione umana può agire a distanza considerevole e dar forma all'aria vaporosa circostante. Inoltre, l'immaginazione può essere interpretata come una facoltà materiale con speciali poteri, e questo minaccia l'argomentazione di More per cui alcuni spiriti immateriali devono essere coinvolti.

7. Sedurre lo Spirito della Natura

In realtà, More attribuisce poteri molto forti all'immaginazione dei demoni e dei *genii*. Con lo scopo di spiegare tutti gli incredibili fenomeni riportati nei racconti sulla caccia alle streghe, More ha anche bisogno di creare una teoria dell'immaginazione forte. Solo, in questo caso, questa forte immaginazione non era umana, ma apparteneva effettivamente a spiriti aerei, demoni e *genii*. Nello stesso modo in cui si rendevano visibili, condensando il loro veicolo aereo, essi potevano condensare questo veicolo anche più a lungo, in maniera che esso potesse acquisire solidità. Un veicolo fortemente solidificato di questo tipo poteva colpire la gente, prendere e portar via le cose. L'immaginazione dei demoni poteva anche far levitare grandi corpi solidi. Il veicolo condensato apparentemente non diminuiva l'agilità dei demoni, abilità e poteri preternaturali, compresa la capacità di volare. È così che i demoni trasportavano oggetti pesanti attraverso l'aria e facevano sollevare le persone. More considera l'immaginazione di questi demoni così forte, che essi potevano persino trasformare i corpi umani. Accetta la testimonianza, molto frequente, che alcuni uomini sono stati trasformati in lupi, e sapeva che avevano commesso crudeltà selvagge contro i bambini, donne e pecore. Questi lupi mannari attestano essere spossati dopo la trasformazione, e a volte, se feriti, essi portavano la stessa ferita dopo essere stati trasformati nuovamente in esseri umani. Per More «it is more naturall to conclude they were *really* thus *transformed*, then that it was a mere *Delusion of Phansy*».

More spiega il fenomeno in questo modo: egli pensa che il diavolo possa entrare nel corpo di questi uomini, e per mezzo di questa sostanza sottile, che è più operativa e ricercata di qualsiasi altra cosa, può mescolare i componenti del corpo umano come in una consistenza che può modellare e formarlo per mezzo della sua immaginazione. In questo modo, è facile per

⁷¹ Ivi, p. 168.

lui modellare questo corpo solido in qualsiasi forma gli piaccia, così come può dar forma il suo veicolo aereo nella forma che ha normalmente creato⁷². Si tratta tuttavia di una posizione particolarmente inaspettata, specialmente perché la maggior parte di tutti i suoi contemporanei negava la possibilità di una vera e propria licanthropia. Non è chiaro il perché l'immaginazione umana non era in grado di fare con il proprio corpo quello che l'immaginazione dei demoni poteva fare con il medesimo corpo. È vero che nel sistema di More un demone ha un sottile veicolo aereo con cui può cambiare le sostanze solide se abbastanza condensato, ma anche gli uomini possiedono una sostanza sottile, gli spiriti animali, con cui dirigono e affettano il corpo, ma solo entro certi limiti. Inoltre, la ragione principale per cui un demone può assumere qualsiasi apparenza, è perché il suo veicolo aereo è estremamente tenero e malleabile; non è scontato però se possa fare altrettanto con una sostanza solida terrestre (non si dimentichi che secondo More un demone di questo tipo non è nient'altro se non un'anima senza il suo corpo materiale). Tuttavia, secondo More, non è più complicato per un demone rendere molle ciò che è duro, di quanto lo sia indurire ciò che è morbido e fluido come l'aria. Leggendo queste discussioni, non può non sorgere il sospetto che More tenti di limitare il potere dell'immaginazione umana, nel dare poteri ancora più forti ai demoni. More ha bisogno di controllare la potenza dell'immaginazione dell'uomo per escludere la naturalizzazione e la teoria materialista di Pomponazzi o Vanini. In effetti ipotizzare l'esistenza di demoni con un forte potere immaginativo, non comporta lo stesso problema, dal momento che in questo caso è chiaro già dall'inizio che è implicato qualche spirito immateriale, o l'anima; e l'esistenza di questi spiriti era esattamente ciò che a More interessava dimostrare.

Allo scopo di spiegare fenomeni che avevano dell'incredibile, More poteva sempre far riferimento alla credenza comune per cui i demoni potevano scatenare visioni in un uomo. Anche questo è possibile nel sistema di More, perché «their whole Vehicle is haply at least as thin and moveable as our Animal Spirits»⁷³. Questa affinità del veicolo degli spiriti con gli spiriti animali dell'uomo gli permette di affettare facilmente l'immaginazione dell'uomo. Per mezzo del loro veicolo, i demoni possono creare le più sfrenate illusioni nell'immaginazione delle loro vittime. Tuttavia questa non è la strategia esplicativa che More predilige. effettivamente, egli accusa Wier di voler sempre spiegare i fenomeni soprannaturali come un'illusione proiettata dai demoni sull'immaginazione dell'uomo⁷⁴. Il difetto di questo genere di spiegazione è che questo può sempre essere un mezzo per spiegare qualsiasi cosa sia immaginario. Significherebbe perciò che, infine, probabilmente nessuno dei fenomeni soprannaturali che More racconta così appassionatamente possa essere reale. La spiegazione di Wier inoltre non elimina il problema dei fenomeni soprannaturali che erano documentati da un numero considerevole di testimonianze (anche se si poteva credere che i demoni creassero la stessa immaginazione illusoria contemporaneamente

⁷² AA, p. 122; si v. anche Ivi, p. 184.

⁷³ IS, p. 166.

⁷⁴ Cfr. AA, p. 125: «Wherefore *Witches* confessing so frequently as they do, that the *Divels* *lies with them*, and withall complaining of his tedious and offensive *coldnesse*, it is a shrewd presumption that he doth lie with them *indeed*, and that it is not a mere *Dream*, as their friend *Wierus* would have it».

nella mente di molte persone). More tuttavia è inamovibile nella sua convinzione che la stregoneria non sia illusione di una mente melanconica:

I demand concerning these Witches who confess their contract and frequent converse with the Devil; some with him in one shape, others in another; whether meer Melancholy and Imagination can put Powders, Rods, Oyntments, and such like things into their hands, and tell them the use of them, can impress Marks upon their bodies, so deep as to take away all sense in that place, can put Silver and Gold into their hands, which afterwards commonly proves but either Counters, Leaves, or Shells, or some such like useless matter? These real effects cannot be by meer Melancholy. For if a man receive any thing into his hand, be it what it will be, there was some body that gave it him. And therefore the Witch receiving some real thing from this or that other shape that appeared unto her, it is an external thing that she saw, not a meer figuration of her Melancholy Phansie⁷⁵.

D'altra parte More possiede un ulteriore strumento per spiegare chiaramente questi incredibili fenomeni. Come si è visto, egli considerava l'impronta delle ciliege sulla pelle del bambino un effetto fin troppo straordinario perché potesse essere la sola immaginazione della madre a provocarlo. Secondo More, l'immaginazione della madre era assistita dallo Spirito della Natura, che contemporaneamente collaborava a lasciare l'impronta sull'embrione. È questo Spirito della Natura a essere capace di produrre i veri prodigi della natura. Ancora una volta, cosa fondamentale nell'impianto sistematico di More, perché è da questi eventi incredibili e sovranaturali che egli ottiene la prova empirica per l'esistenza dell'attività dello spirito. Come si è visto, secondo More la materia è completamente passiva, e c'è bisogno di un essere spirituale per spiegare il cambiamento e la direzione nel moto. Questo vale sia per il movimento del corpo umano che in scala macroscopica, per i moti sulla terra e nell'universo. Nella sua interpretazione più generica, lo Spirito della Natura è il responsabile nella dinamica dell'universo; e, proprio come uno spirito universale che agisce in ogni luogo, esso impone le più importanti leggi della natura. In questo stesso luogo, More chiama lo Spirito della Natura «immediate instrument of God»⁷⁶, e sottolinea con particolare attenzione il fatto che il potere di questo spirito non sia assolutamente meccanico, perché questo rende esplicito il fatto che l'universo non possa essere ridotto a un marchingegno che funziona con movimenti meccanici. Scrive More:

The Spirit of Nature therefore, according to that notion I have of it, is, A substance incorporeal, but without Sense and Animadversion, pervading the whole Matter of the Universe, and exercising a plastical power therein according to the sundry predispositions and occasions in the parts it works upon, raising such Phaenomena in the World, by directing the parts of the Matter and their Motion, as cannot be resolved into meer Mechanical powers⁷⁷.

Sono questi i poteri non-meccanici del mondo, esattamente come il magnetismo, la gravità, la generazione biologica e la crescita, ma anche ogni genere di azione "simpatica" e "antipatica", che deve essere spiegata in riferimento allo Spirito della Natura. Inoltre i fenomeni più straordinari, come le armi a salve, sono un effetto dell'azione di questo Spirito universale. Spiega More:

⁷⁵ Ivi, p. 101.

⁷⁶ IS, p. 184.

⁷⁷ Ivi, p. 193.

From this Principle, I conceive that not onely the *Sympathy of parts* in one particular Subject, but of *different and distant Subjects*, may be understood: such as is betwixt the party wounded, and the Knife or Sword that wounded him, besmeared with the Weapon-salve, and kept in a due temper: Which certainly is not purely Mechanical, but Magical, though not in an unlawful sense; that is to say, it is not to be resolved into meer Matter, of what thinness or subtilty soever you please, but into the *Unity of the Soul of the Universe*, and *Continuity of the subtile Matter*, which answers to our *Animal Spirits*.

In questo modo, More è convinto che diversi strani avvenimenti possono essere realizzati, e questo mostra quale sia la vera origine della magia⁷⁸. Lo Spirito della Natura è anche causa di vere e proprie profezie, di qualsiasi genere di azione simpatica, di apparizione e di sogno divinatorio⁷⁹.

Come si è visto, lo spirito della natura può essere sedotto per deviare dal regolare corso della natura, e può creare mostri o oggetti meravigliosi. Infatti, questo è quanto accade quando l'immaginazione della madre la seduce a marcare la pelle dell'embrione con l'impressione delle ciliege. Ci sono storie ancora più impressionanti, comunque, in cui la fantasia della madre è catturata da una scimmia, che risultava portare in lei da quel momento un mostro che aveva esattamente quelle sembianze⁸⁰. Ancor più sbalorditivo è il caso raccontato da van Helmont e riportato da More, in cui una donna in cinta fu sconvolta da un mendicante con un solo braccio, e che aveva conservato l'altro braccio per suscitare un effetto ancor più drammatico. Come risultato, la donna diede al mondo un bambino con un solo braccio; sull'altro lato del corpo c'era solo una ferita sanguinante. Esiste una forte affinità tra immaginazione e Spirito della Natura. Infatti, More spiega che l'azione dello Spirito della Natura facendo riferimento a questa sua somiglianza. Il fantasma, o immaginazione, rappresenta per la nostra anima quello che materia e forma sono per lo Spirito della Natura, spiega More:

the tenour of our Spirits (which are but subtile matter) will cause the *Soul* immediately to exert it self into this or that Imagination, no knowledge or premeditation interceding; so such or such a preparation or predisposition of the Matter of the World will cause the *Spirit of Nature* to fall upon this or that kinde of *Fabrication* or *Organization*, no perception of consultation being interposed⁸¹.

È proprio in analogia con il potere dell'immaginazione materiale che More ha potuto concettualizzare il potere dell'immaginazione dei demoni e degli spiriti aerei. Inoltre, è lo Spirito della Natura che crea per essi gli effetti più straordinari; come afferma More:

This Opinion therefore of *Plotinus* is neither irrational nor unintelligible, That the *Soul of the World* interposes and insinuates into all generations of things, while the Matter is fluid and yielding. Which would induce a man to believe, that she may not stand idle in the transfiguration of the Vehicles of the *Daemons*, but assist their fancies and desires, and so help to cloath them and attire them according to their own pleasures: or it may be sometimes against their wills, as the

⁷⁸ Ivi, p. 103.

⁷⁹ Ivi, p. 190.

⁸⁰ Ivi, p. 195.

⁸¹ Ivi, p. 12.

unwieldiness of the Mothers Fancy forces upon her a Monstrous birth⁸².

In modo molto interessante, More distingue chiaramente il potere della volontà da quello dell'immaginazione, ed è consapevole che molte immaginazioni e desideri non sono controllate dalla nostra volontà cosciente, il che non significa che per loro l'immaginazione sia meno efficace. Ogni cosa nel mondo aereo è realizzata in modo molto più perfetto, in quanto esso è completamente sottomesso all'immaginazione della mente. More descrive con divertimento come i demoni inferiori e superiori amino far festa insieme. Quelli inferiori allestiscono banchetti cui sono ammesse anche lucertole e streghe: in questa depravata perversione, tutta la bellezza è convertita in deformità bestiali. Questi demoni danno vita a ogni sorta di cibo incredibile a partire dall'aria, direttamente per il tramite della loro stessa immaginazione o con l'aiuto dello Spirito della Natura:

But how the Aire is moulded up into that form and consistency, it is very hard to conceive: whether it be done by the meer power of Imagination upon their own Vehicles, first dabled in some humidities that are the fittest for their design, which they change into these forms of Viands, and then withdraw, when they have given them such a figure, colour, and consistency, with some small touch of such a saviour or tincture: or whether it be the privilege of these *AERIAL CREATURES*, by a sharp Desire and keen Imagination, to pierce the *Spirit of Nature*, so as to awaken her activity, and engage her to the compleating in a moment, as it were, the full design of their own wishes, but in such matter as the Element they are in is capable of, which is this crude and vaporous Aire; whence their food must be very dilute and flashie, and rather a mockery then any solid satisfaction and pleasure.

I demoni di rango superiori abitano regioni che nemmeno uragani e tempeste possono raggiungere. Essi sono in grado di plasmare le cose con molta più maestria, e lo Spirito della Natura invia da lì interi giardini e frutteti dai più deliziosi frutti e fiori. L'aspetto diafano di questi oggetti conferirà loro una particolare lucentezza. More lo chiama «Superiour Paradise»⁸³, e ne descrive dettagliatamente le meraviglie:

For such certainly will they there find the blood of the Grape, the rubie-coloured Cherries, and Nectarines. And if for the compleating of the pleasantness of these habitations, that they may look less like a silent and dead solitude, they meet with Birds & Beasts of curious shapes and colours, the single accents of whose voices are very grateful to the ear, and the varying of their notes perfect musical harmony⁸⁴.

È proprio lo Spirito della Natura, che fa crescere i frutti di questo paradiso aereo. Sono questi i “castelli in aria”, creati dall'immaginazione dei demoni e dallo Spirito della Natura, che superano di gran lunga i banchetti degli Epicurei, secondo More, e questo senza mai sazieta o senso di soffocamento. Essi non sono colmi di nulla se non di divino amore, gioia e devozione.

⁸² Ivi, p. 172. Per un confronto con l'immaginazione materna, si v. Ivi, p. 195: «the *Spirit of Nature* is snatcht into consent with the imagination of the Soules in these *Astral* bodies or *airy Vehicles*».

⁸³ Ivi, p. 183.

⁸⁴ *Ibid.*

8. Conclusione

Storie di immaginazione materna, che imprimeva immagini sui feti o li rendeva deformi, erano *topoi* dell'età moderna. Le varie teorie proposte per spiegare questi curiosi fenomeni sono molto interessanti ai fini della storia delle idee, in quanto mostrano i limiti della struttura epistemologica valida all'epoca. In questo articolo ho voluto mostrare come queste storie erano anche occasioni per ulteriori riflessioni e discussioni su più forti poteri dell'immaginazione, che poteva agire anche all'esterno del corpo. L'opera di Henry More è un'eccellente risorsa per scoprire quali fosse il confine in queste discussioni, e si possono seguire alcune delle conseguenze che egli segnalò da queste storie e dibattiti. Lo studio della posizione di More sul potere dell'immaginazione ci permette di comprendere l'importanza delle teorie di un'immaginazione potente nel dibattito contemporaneo sulla stregonerie, l'ateismo e il materialismo. Secondo More, la più grande opportunità che i racconti e le teorie dei poteri dell'immaginazione offrono, è che esse aiutano a delucidare la natura dello spirito, essendo questo umano, demone o spirito della natura.

Da una parte, Henry More si oppose con veemenza alle teorie naturalizzanti del potere dell'immaginazione sostenute da Pomponazzi e Vanini; dall'altra, la sua accettazione degli aneddoti sull'immaginazione materna riportati da van Helmont lo portava ad attribuire poteri persino più forti all'immaginazione degli spiriti aerei, che includevano demoni, *genii* e anime di defunti. L'ambiguo ruolo dei poteri dell'immaginazione nel sistema filosofico di More potrebbe essere letto e interpretato nel contesto delle contemporanee teorie dell'immaginazione e in quello del suo impianto metafisico. Poiché l'immaginazione era considerata la facoltà più nobile dell'anima inferiore, i filosofi e fisici contemporanei avevano la tendenza di crederla materiale, e le dottrine sui forti poteri dell'immaginazione potevano essere utilizzati a favore della tesi atea. Al contrario, More sosteneva che l'immaginazione potesse funzionare solo come parte di un'anima immateriale. È solo quando l'immaginazione è puramente quella di uno spirito immateriale, come quello aereo o celeste, che permette di essere considerata con tutti i suoi straordinari poteri. Il principio o attivo principale nel sistema di More è lo spirito della natura, tuttavia un principio spirituale non dissimili dall'immaginazione umana e demoniaca, che ha potere sia di dirigere che di sedurre questo spirito universale. È solo con l'assistenza dello spirito della natura che l'immaginazione umana e demoniaca possiede gli sbalorditivi poteri che More le attribuisce. Allora, la teoria di More sullo spirito della natura apre a una nuova comprensione degli eventi sovranaturali, così come della relazione tra genere umano, demoni e leggi di natura. In questo modo More è in grado di spiegare i più incredibili fenomeni, senza dover temere derive naturalistiche, atee e materialiste, così spesso associate al potere dell'immaginazione.