

Thomas Fienus. Alcune considerazioni su immaginazione e magia tra Cinquecento e Settecento

Andrea Lamberti (Università di Cagliari)

a.lamberti85@gmail.com

Articolo sottoposto a double blind review, Ricevuto: 10/10/2019 - Accettato: 12/03/2020

English title: *Thomas Fienus. Some considerations on Imagination and Magic between the sixteenth and eighteenth centuries*

Abstract: Lodovico Antonio Muratori, in the *Force of Fantasy* (1745), explicitly rejects the idea of an overwhelming power of imagination to which all sorts of wonders and miracles, spells and different magical practices can be attributed. It is interesting to note that, with respect to these issues, Muratori refers to the treatise *De viribus imaginationis* (1608) by Thomas Fienus, who was very much engaged in the controversy against the transitive powers of the faculty of imagination, in heated controversy with the positions of Avicenna, taken in the Renaissance by authors such as Marsilio Ficino and Pietro Pomponazzi. This refusal also gave rise to the European debate on magic and superstition, carried on in eighteenth-century Italy, after Muratori, by Girolamo Tartarotti and, on various fronts, by Scipione Maffei and Gianrinaldo Carli. This contribution is intended to highlight how Fienus' work participates in the process developed in the modern age which, starting from the questioning of the reality of magical experiences, is moving towards the complete transformation of the concept of fascination and witchcraft, now included as a result of a psychological disorder.

Keywords: Fienus, magia, filosofia, Rinascimento, immaginazione.

Sommario: 1. Muratori e Fienus; 2. Sulla critica della magia e della superstizione nel Settecento

Nell'Italia del Settecento una parte significativa del moto illuministico di riforma culturale e politica ha per oggetto la critica della magia, della stregoneria e dei falsi miracoli. Lodovico Antonio Muratori, Girolamo Tartarotti, Scipione Maffei, Gianrinaldo Carli sono tra le voci più rilevanti che, da diversi punti di vista e con argomentazioni differenziate, si battono per la marginalizzazione o la totale espunzione del *crimen sortilegii* dalla cultura giuridica italiana, come già era avvenuto

o stava avvenendo in altri contesti europei. La questione si riallacciava a un problema ben più ampio che riguardava tanto la critica del concetto rinascimentale di magia, quanto l'idea di una riforma della religione che riportasse la fede sotto l'egida della ragione. Ma soprattutto, portava l'attenzione su fenomeni come quelli legati all'attività dell'immaginazione che venivano ora ad essere inquadrati in una nuova prospettiva gnoseologica, sulla base di una diversa concezione dei 'poteri' della mente, sostenuta dalla diffusione in Italia delle opere di René Descartes, di Nicolas Malebranche e di John Locke. Il dibattito si rivelerà di particolare interesse sia per l'impatto politico e sociale che avrà all'interno della battaglia per i Lumi, sia sul piano teorico, perché offrirà l'occasione di una sintesi della storia del problema, rimettendo in campo le formulazioni che dal Medioevo avevano accompagnato questo particolare e incerto ambito di esperienze, attraverso autori e testi che si prestano, con i loro contributi, a dirimere le questioni, offrendo, in questo senso, un esempio di quanto un'erudizione sapientemente utilizzata si riveli utile nella lotta contro l'oscurantismo. Non si intende tuttavia prendere in esame le discussioni sorte in Italia intorno alla magia, già ampiamente trattate¹, quanto metterne in luce alcuni presupposti metodologici per mostrare come i percorsi che portano verso l'affermazione di un moderno modello di ragione passino attraverso una disciplina fondata sul confronto con le fonti. A partire da questo, gli strumenti e le armi per il cambiamento sono ritrovati nel lascito della tradizione.

1. *Muratori e Fienus*

Muratori, nella *Filosofia morale* (1735), dopo aver esposto il sistema della conoscenza umana, ammoniva che, di fronte ai casi di guarigioni eccezionali e in apparenza inspiegabili, «non si ha da correre tosto a gridare miracolo»². La causa delle supposte guarigioni miracolose poteva essere la sola fantasia del malato che, per la forte speranza suscitata dall'illusione di essere sostenuto dall'aiuto divino, faceva affluire gli spiriti animali nella parte del corpo oppressa dal male, tanto da liberarla. In maniera analoga, una violenta apprensione, mossa da qualche pericolo imminente, era in grado di far guarire da una malattia altrimenti giudicata irrecuperabile. Gli stessi medici erano consapevoli di un tale potere al punto che, in alcune situazioni, preferivano somministrare farmaci, non in vista di una qualche loro efficacia, ma al solo fine di stimolare l'immaginazione del paziente come mezzo di cura. È degno di rilievo che, su tali argomenti, Muratori rimandi al trattato *De viribus imaginationis* (1608) di Thomas Fienus, o Fyens (1567-1631). Il riferimento è significativo perché aiuta a comprendere l'orizzonte

¹ Mi limito a ricordare i contributi di L. Parinetto, *I lumi e le streghe: una polemica italiana intorno al 1750*, Colibri, Paderno Dugnano 1998; e di F. Venturi, *Settecento riformatore. Da Muratori a Beccaria*, Einaudi, Torino 1969, pp. 355-389.

² L. A. Muratori, *La filosofia morale*, Regio Ducal Corte, Milano 1736, p. 71.

entro il quale si colloca la questione della forza della fantasia e, con essa, della magia e della superstizione nella prima metà del Settecento italiano.

Fienus, nato ad Anversa, era stato allievo a Bologna di Girolamo Mercuriale e di Ulisse Aldrovandi. Divenuto poi professore di medicina all'Università di Lovanio, era stato chiamato, nel 1600, in qualità di primo medico alla corte del grande elettore Massimiliano I duca di Baviera; carica, però, che ben presto abbandonò per ritornare alla cattedra di professore a Lovanio. In diversi scritti sulla formazione del feto, ha difeso la tesi dell'infusione dell'anima razionale nell'embrione al terzo giorno dal concepimento; è stato inoltre autore di trattati di chirurgia e di medicina pratica. In particolare, nel *Simiotice, sive de signis medicis* (1664), rispetto all'interpretazione dei segni della malattia, è proposta una logica naturale di cui il modello è da ricercare nelle opere di Giacomo Zabarella, professore a Padova prima di logica e poi di filosofia naturale, all'incirca negli stessi anni in cui era presente anche Fienus.

Il trattato *De viribus imaginationis*, tra gli scritti dell'autore, è quello più impegnato nel confronto con la tradizione filosofica e teologica. Le *quaestiones* in cui è articolato il testo sono incentrate sul problema della capacità dell'animo di muovere gli oggetti a distanza. A partire da qui, Fienus si interroga sulla *vis agendi* dell'immaginazione, sul suo potere di spostare localmente i corpi e di alterarli; sulla fascinazione e sui casi straordinari di guarigione attribuiti alla potenza immaginativa; sulla forza della fantasia femminile di lasciare segni sul feto nel grembo materno o di mutarne la natura.

Muratori, nel richiamare questo testo di Fienus, non nasconde il disprezzo per l'impronta scolastica del trattato e per le dottrine mediche elaborate nel quadro del vecchio aristotelismo³. Nella *Forza della fantasia* (1745), in particolare, fin dall'avviso *Ai lettori*, biasima l'opera perché ripiena di «vivande» troppo «seche e malcondite» per il «palato dei moderni», intenta «a cercar solamente, se la fantasia possa crear morbi nel corpo proprio o altrui, e curarli; e se quella delle madri abbia forza sopra i feti: nel che si occupa la maggiore parte d'esso libro»⁴. Se la scienza della medicina era l'unica in grado di schiudere il «vero sistema della nostra immaginazione» e Fienus era stato pur sempre un medico, le sue dottrine facevano però storcere il naso a paragone con quelle moderne di autori come Thomas Willis, Niels Stensen, Raymond Vieusseux, Humphrey Ridley e George Ernst Stahl. Nonostante questo, Muratori poteva trovare nel trattato di Fienus tutto un arsenale di argomentazioni contro una ben definita idea di forza immaginativa, nata sui testi di Avicenna e in seguito rielaborata da autori come Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi nel corso del Rinascimento.

Per Avicenna, grazie alla *vis imaginationis* era possibile provocare e curare malattie, ammaliare le menti, eccitare fenomeni meteorologici come grandine,

³ *Ibidem*: «Il Fieni nel suo opuscolo *De viribus Imaginationis* ha trattato questo argomento, ma non con quelle forze di erudizione, né con que' lumi che si richiederebbono a materia tale, non poco importante alla cognizione dell'uomo».

⁴ L. A. Muratori, *Della forza della fantasia umana*, Pasquali, Venezia 1745, *Ai lettori*, p. VII.

neve e vento, ma soprattutto agire sulla virtù degli astri per lanciare malefici sugli uomini fino a cagionare la loro morte. I prodigi, i miracoli, gli incantesimi, le pratiche malefiche, da questo punto di vista, erano considerati come processi naturali che dipendevano dall'immaginazione e dalla capacità di servirsi dell'influenza dei cieli per trasmutare gli elementi della natura. Una tale potenza era propria solo di anime particolarmente nobili – profeti, santi, ma anche demoni – che, grazie ad essa, riuscivano a trascendere la materia del proprio corpo per dominare la natura delle cose tanto da modificarla e trasformarla⁵.

A queste teorie si era opposto Tommaso d'Aquino secondo il quale la materia corporale obbedisce agli agenti naturali e non direttamente alla volontà delle sostanze spirituali. La forte immaginazione dell'anima può solo agire sugli spiriti del corpo ad essa congiunto; e tale azione avveniva soprattutto per mezzo degli occhi che, attraverso l'aria, inviano e ricevono gli spiriti più sottili. Così alcune anziane donne, mosse dalla malizia, possono rendere il loro aspetto venefico e nocivo, in particolare ai bambini, che hanno il corpo tenero più facilmente disposto alle impressioni. A questa malizia, secondo Tommaso, per volere di Dio o per qualche fatto occulto, può cooperare il Diavolo, con cui quelle vecchie stringono un patto⁶. E con tale affermazione era infine fatta salva la realtà della fascinazione.

In accordo con queste posizioni, Fienus si sforza di respingere le dottrine di Avicenna: le immagini, in quanto immateriali, non possono agire direttamente sul fisico, ma solo suggestionare gli animi attraverso le emozioni; l'immaginazione non può essere causa effettiva di alcuna nuova realtà⁷. In relazione ai soggetti esterni, la fantasia opera unicamente come causa morale che muove in essi affetti e appetiti. Contro Tommaso, però, Fienus respinge l'idea che dagli occhi possano esalarsi spiriti in grado di trasmettersi ad altri corpi e, con ciò, è negata del tutto la possibilità di fascinare, o di agire a distanza per tramite della fantasia⁸.

Rispetto ai casi, apparentemente inspiegabili, di malattie o di guarigioni inaspettate, attribuite a poteri esterni benevoli o malevoli, Fienus ribadisce che la facoltà immaginativa non produce e non cura *per se* nessuna malattia, ma può intervenire come loro causa occasionale, vale a dire *per accidens*, attraverso le passioni, il movimento del cuore, degli umori e degli spiriti nel corpo di colui che immagina, così da far eventualmente emergere uno stato di malattia o di guarigione già presente a livello latente⁹. Su questo fronte, Pomponazzi resta uno dei principali bersagli polemici. Il suo trattato *De incantationibus*, scritto nel 1520 ma edito solo postumo, nel 1556, era in larga parte elaborato a partire dalle idee

⁵ P. Zambelli, *L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, Marsilio, Venezia 1996², pp. 53–75.

⁶ Tommaso d'Aquino, *Pars prima Summae theologiae*, q. 117, 3 ad 2.

⁷ T. Fienus, *De viribus imaginationis tractatus*, Gerardi Rivii, Lovanii 1608, q. 6, pp. 60-71. Sull'immaginazione in Fienus vedi L. J. Rather, *Thomas Fienus. Dialectical Investigation of the Imagination as Cause and Cure of Bodily Disease*, «Bulletin of the History of Medicine», 41 (1967), 4, pp. 349-367.

⁸ T. Fienus, *De viribus imaginationis*, cit., q. 13, p. 108.

⁹ *Ivi*, qq. 10-11, pp. 91–102.

avanzate da Avicenna e da Ficino, ora riprese con tesi che arrivavano a mettere in questione la canonizzazione dei santi, l'adorazione delle reliquie, la divina ispirazione dei profeti, i miracoli della Bibbia e della cristianità. L'immaginazione era forza che permetteva all'uomo di essere in connessione con tutta la realtà naturale, governata dalla rotazione delle sfere celesti e dal corso delle stelle. A una tale facoltà erano perciò da attribuire tutti i fatti che apparivano straordinari, compresi il potere di cura tradizionalmente attribuito alle reliquie sacre, ad amuleti e ai talismani. Questa tipologia di poteri, in particolare, derivava unicamente dalla forte fede religiosa, a tal punto che – aveva provocatoriamente sostenuto Pomponazzi – gli stessi effetti prodigiosi di guarigione si potevano invariabilmente ottenere anche se, al posto dei resti dei santi, ci fossero state le ossa di un cane¹⁰.

Tale esito è rifiutato con forza da Fienus che riconosceva invece l'origine divina di questi eventi¹¹. Rispetto al potere degli amuleti e dei talismani che, prima di Pomponazzi, era stato sostenuto, tra gli altri, soprattutto da Andrea Cattaneo in *De intellectu et de causis mirabilium effectuum* (1505), Fienus non esitava ad asserire che, nella maggior parte dei casi, si trattava di superstizioni. Gli effetti straordinari attribuiti a questi oggetti, quando non erano opera diabolica, potevano ritenersi del tutto casuali e si sarebbero presentati allo stesso modo anche in loro assenza.

Muratori è lontano dalle forme scolastiche di Fienus, ma dalla sua opera ha certamente modo di apprendere, a partire da un tomismo critico e ragionato, la polemica nei confronti della tradizione che, in linea con Avicenna, aveva posto la capacità immaginativa alla base del mondo magico, eliminando l'intervento di forze soprannaturali, con i possibili sviluppi radicali sul piano religioso che questa posizione comportava. Nella *Forza della fantasia*, a proposito della stregoneria e delle altre pratiche magiche, Muratori ricorda che Fienus, insieme a Daniel Sennert, contro i teorizzatori dello strapotere dell'immaginazione, avevano dimostrato che una tale facoltà non era capace di alterare i corpi esterni, tantomeno di produrre dei morbi in essi, ma solo, con «l'irritar le passioni», provarli nel corpo dell'immaginante e, talvolta, favorirne la guarigione¹².

2. Sulla critica della magia e della superstizione nel Settecento

La magia e la superstizione sono temi ripresi anche da Prospero Lambertini, divenuto poi papa nel 1740 col nome di Benedetto XIV, nel quadro della sua opera *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*; più in particolare nel quarto e ultimo libro, uscito nel 1738. La questione dell'immaginazione e dei suoi effetti è affrontata al fine di definire le condizioni in base alle quali i fatti e gli eventi meravigliosi, altrimenti inspiegabili, sono da attribuirsi a cause

¹⁰ P. Pomponazzi, *Le incantazioni*, introduzione, traduzione e commento a cura di V. Perrone Compagni, Edizioni della Normale, Pisa 2013, pp. 187-193 e 266.

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

¹² L. A. Muratori, *Forza della fantasia*, cit., p. 93.

soprannaturali, oppure al potere naturale della fantasia umana. La fantasia è trattata secondo i topos della fisiologia medica sei-settecentesca, in linea con le idee espresse da Muratori nella *Filosofia morale*. Si tratta del «librum humani cerebri» o del «cerebri emporium» nel quale si imprinono tanto le nozioni intellettuali, quanto le immagini degli oggetti sensibili, raccolte negli organi di senso e trasmesse per via dei nervi. È una facoltà del tutto passiva e inanimata che dipende dal movimento degli spiriti animali e dei sensi, in grado di influenzare e commuovere l'anima in vari modi, per tutto quel che è legato alla vita «authomatica» – vale a dire vegetativa e sensitiva – del corpo, ma sotto l'arbitrio dell'anima, invece, per quanto attiene a tutte le operazioni e le azioni volontarie¹³.

La comprensione delle funzioni dell'immaginazione secondo la moderna prospettiva fisiologica e meccanicistica permette di restringere il campo del magico e del soprannaturale, ma a differenza di quello che nel 1745 farà Muratori nella *Forza della fantasia*, la trattazione di Lambertini segue il modello tradizionale offerto dalla scuola peripatetica e bene esemplificato nella stessa opera di Fienus. Alla definizione dell'immaginazione, segue l'analisi delle questioni che riguardano la sua capacità di produrre reali effetti sugli oggetti fisici, sia remoti che vicini, così come sul corpo del soggetto che immagina. All'interno di quest'ultima problematica, si ripropone il tema delle macchie fetali e della capacità della fantasia materna di alterare la natura del feto. E il *De viribus imaginationis* rimane ancora fonte preziosa per la polemica contro Avicenna e i sostenitori del potere della fantasia di agire a distanza sui corpi.

Più in generale, l'intento di Lambertini è quello di riaffermare con nuovi argomenti una posizione di prudente scetticismo, secondo una linea ben consolidata dalla Controriforma, tesa a ribadire l'importanza dell'accertamento razionale degli eventi miracolosi (o presunti tali), attraverso un rigoroso esame che certifichi la presenza della mediazione divina. I miracoli, le profezie, le esperienze mistiche, devono passare al vaglio della ragione, perché si possa stabilire se dipendano dalla forza dell'immaginazione oppure dalla potenza divina. Anche la demonologia è assai limitata nel suo ambito di applicazione, benché non resti esclusa dal novero delle cause possibili di questi fenomeni.

Da un'angolatura diversa, ma comunque in linea con questo indirizzo, la questione dell'immaginazione viene ripresa da Girolamo Tartarotti che, nel *Congresso notturno delle Lammie* (1749), archiviava la stregoneria come esperienza onirica, frutto dell'autosuggestione femminile, aiutata dall'uso di particolari unguenti con effetti allucinatori, senza rigettare la possibilità che, in rari casi, fosse il Diavolo ad agire su persone melanconiche, affette da fantasie deboli ed eccitabili. Su questo punto, Tartarotti era deciso a muoversi in accordo con la

¹³ P. Lambertini, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, IV, I, Formis Longhi Excusoris Archiepiscopalis, Bononiae 1738, XXXIII, § 9, pp. 463-464. Sul problema dell'immaginazione in Lambertini, vedi F. Vidal, *Prospero Lambertini's "On the Imagination and Its Powers"*, in *Storia, medicina e diritto nei trattati di Prospero Lambertini-Benedetto XIV*, a cura di M. T. Fattori, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2013, pp. 297-318.

tradizione dogmatica che assicurava la realtà del Demonio, della magia e dei venefici. In questo senso, egli specifica che, a differenza della magia che supponeva un reale patto con il Diavolo per compiere malefizi e «apparenti miracoli», nella stregoneria un tale patto restava del tutto immaginario¹⁴.

Il testo del *Congresso notturno*, tuttavia, è l'occasione per avanzare una concreta proposta di riforma dei processi per stregoneria diretta a escludere del tutto la pena di morte, nella convinzione che le streghe, più che eretiche, siano povere folli, affette da umore melanconico e da immaginazione sregolata¹⁵. Sono donne che hanno perso la capacità di distinguere la realtà dall'immaginazione. Il loro rifiuto della fede non deriva dall'adesione a un sistema di idee contrario ai principi della religione, ma solo dalle loro disordinate passioni. I delitti di cui sono accusate non sono operati «a testa sana», ma con mente pervertita «dall'umor melanconico» o dall'opera del «Demonio»¹⁶. Le atroci imprese che gli sono ascritte sono in realtà da considerarsi «immagini della loro tetra e torbida fantasia, nate prima nel sogno, poi nella veglia co' veri e reali fatti confuse»¹⁷. Questa confusione tra sogno e veglia è peraltro favorita dalla stessa natura delle riunioni stregonesche che si narra avvenire di notte, in luoghi spesso sconosciuti e lontani, raggiunti in volo con l'aiuto del Demonio.

Tartarotti si sforza di spiegare il fenomeno della stregoneria all'interno delle categorie psicologiche che fanno riferimento all'attività onirica e fantastica, con analisi attente alla condizione sociale in cui era solita prendere piede tale superstizione, tra i contadini e presso i ceti più poveri della campagna. Il principale obiettivo polemico restano le tesi del gesuita Martino Del Rio. Nel suo trattato *Disquisitionum magicarum libri VI* (1599) sono ritrovati i principi distorti che avevano giustificato, dal punto di vista teologico, le feroci prassi giuridiche poste in atto nella caccia alle streghe occorsa tra XV e XVIII secolo in Europa, con il terribile massacro che ne seguì. Alla sua confutazione, Tartarotti dedica buona parte del terzo libro del *Congresso notturno* nel quale non si stanca di sottolineare la debolezza e le contraddizioni delle argomentazioni utilizzate da Del Rio per attestare la realtà delle pratiche magiche e diaboliche, e per giustificare l'opportunità di un processo inquisitorio perseguito anche con modi violenti e arbitrari.

Le conclusioni di Del Rio sono in linea con la vasta letteratura in tema di stregoneria che aveva trovato la sua espressione più fortunata nel *Malleus maleficarum* di Johnn Sprenger e di Heinrich. Kramer. La replica di Tartarotti a queste posizioni si regge sulla premessa di una netta separazione della stregoneria dalla magia e dal veneficio diabolici, attestati sia dalle fonti bibliche che sul piano dalla

¹⁴ G. Tartarotti, *Del congresso notturno delle Lammie. S'aggiungono due dissertazioni epistolari sopra l'arte magica*, Giambattista Pasquali, Rovereto 1749, pp. 160-161.

¹⁵ Tartarotti si mostra decisamente critico nei confronti della pena di morte prevista per i crimini di stregoneria: «il delitto del mago si riduce a dilettazone e compiacenza dell'effetto e opinione di averlo prodotto, non ad altro; il che, [...], non sembra sufficiente motivo per una pena almeno di morte»; cfr. *Congresso notturno delle Lammie*, cit., p. 163.

¹⁶ *Ivi*, pp. 165-166.

¹⁷ *Ivi*, p. 178.

storia ecclesiastica. Su questo delicato punto, Tartarotti sente l'esigenza di difendere la sua ortodossia contro coloro che, sulla traccia di Avicenna, si sforzavano di spiegare la magia e tutto l'ambito del sovrannaturale quale effetto naturale della potenza immaginativa¹⁸, discolpando in questo modo le streghe da ogni commercio con il demonio.

In questa prospettiva, è tanto più interessante la difesa 'apologetica' volta a scagionare Pietro Pomponazzi dalle accuse di Del Rio, che ne aveva fatto uno dei suoi principali bersagli polemici, e soprattutto di Jakob Brucker nella sua celebre *Historia critica*¹⁹. All'immagine del filosofo empio e ateo, dissacratore della religione, sostenuta dai due critici, Tartarotti oppone il «sincero cattolico» che per esercizio di ingegno illustra premesse e conclusioni delle tesi aristoteliche fino a mostrare la radicale incompatibilità della filosofia peripatetica con le verità di fede rivelate dal cristianesimo. In particolare, laddove Brucker ricordava che Pomponazzi aveva posto sullo stesso piano le reliquie dei santi e le ossa animali, al fine di ricondurre la causa del loro potere miracoloso alla sola immaginazione dei fedeli, Tartarotti risponde che tale tesi non pregiudicava l'esistenza dei miracoli. E richiama a suo sostegno le parole di Muratori sulla superstizione popolare, sempre pronta a vedere miracoli in ogni caso di guarigione eccezionale, ma anche quelle di Avicenna che aveva rimarcato come la sola fiducia nei medici aveva il potere di risanare il malato. L'immaginazione, conclude Tartarotti rievocando ancora una volta Fienus, agisce per via 'accidentale' fino a liberare da un male di cui si soffre. Si tratta solo di capire fino a che punto si estenda l'influsso della fantasia sul corpo umano e quando invece ci si trovi di fronte all'effetto dell'azione divina e soprannaturale²⁰.

Posto in questa luce, Pomponazzi è impiegato da Tartarotti per sostenere la sua posizione riformista e, in questo senso, è avvicinato a Fienus e a Muratori. Ma richiamare le tesi del *De incantationibus* significava portare la polemica contro la stregoneria verso la soluzione di una completa eliminazione di qualsiasi retaggio del mondo magico, come si sforzeranno di dimostrare Maffei e Carli²¹.

Il dibattito sulla stregoneria e sulla superstizione nato verso la metà del XVIII secolo è uno degli ultimi capitoli della storia del declino della demonologia e della magia, così come si era andato svolgendo in Europa tra Sei e Settecento, assai significativo per quanto riguarda il contesto italiano, considerati i particolari condizionamenti storici, politici e religiosi che lo caratterizzano. Si tratta di un processo di lungo periodo che travaglia la cultura europea in un serrato dialogo tra competenze e ambiti diversi del sapere, evidenziando quanto le determinazioni sul piano della prassi sia politica che religiosa dipendano strettamente da una

¹⁸ *Ivi*, pp. 171-173.

¹⁹ *Ivi*, pp. 243 e ss.; 246 e ss.

²⁰ *Ivi*, pp. 247-248.

²¹ Carli espresse le sue opinioni critiche in una lettera del 1745 *Intorno all'origine e falsità della dottrina dei maghi e delle streghe* che Tartarotti ricomprese in appendice allo stesso *Congresso notturno delle lammie*. Maffei sviluppò le sue posizioni nell'*Arte magica dileguata* (1749), nell'*Arte magica distrutta* (1750) e, infine, nell'*Arte magica annichilita* (1754).

discussione teorica inclusiva di riferimenti alla tradizione e alla storia. Non un uso retorico e sterile dell'erudizione, ma un consapevole riferimento ai repertori della storia del pensiero fa sì che in questa vengano a ritrovarsi gli strumenti per affinare la critica, alla luce dei nuovi paradigmi e delle nuove idee. Tale complesso processo prende le mosse dalla messa in dubbio prima della realtà delle pratiche e delle esperienze magiche, poi della magia nel suo complesso, e termina con la trasformazione del concetto della fascinazione e della stregoneria²², ricomprese alla fine come esito di un disordine di tipo psicologico. In questo quadro, il trattato di Fienus è tra le fonti che ha maggiormente contribuito a rinnovare il concetto tradizionale di immaginazione, con la decisa negazione dei poteri transitivi della fantasia, in linea con il sentimento critico nei confronti dell'azione demoniaca e dei fatti ritenuti soprannaturali diffuso in Europa a partire dalla Controriforma. Anche attraverso un tale percorso, viene a costituirsi quel retroterra culturale che, con l'affermarsi del razionalismo cartesiano, anima le istanze di riforma sul piano politico e religioso nel Settecento.

²² Sulla storia dell'idea di fascinazione cfr. A. Degen, *Concepts of Fascination, from Democritus to Kant*, «Journal of the History of Ideas», 73 (2012), 3, pp. 371-393.