

*Myrtia*, n° 19, 2004, pp. 23-32

**DOPO PLATONE. NOTE A MARGINE SULLA FANTASIA IN ARISTOTELE E  
AVERROE<sup>+</sup>**

JOLANDA CAPRIGLIONE  
II Università di Napoli\*

**Riassunto:** La *phantasia* non è stata una *dynamis* molto fortunata nel mondo classico, soprattutto dopo i sospetti<sup>1</sup> che su di lei aveva lanciato Platone relativamente al rapporto *alethes-pseudos* che, nel caso della *phantasia*, inverte i ruoli delle due categorie. Nel mondo di *to phantastikon*, infatti, *to on* non coincide con *alethes*, ma proprio con *pseudos*. La storia di *phantasia* comincia a mutare con Filostrato per arrivare, dopo un lungo cammino, ad Averroè che comincia a riconoscerle uno status di *virtus* conoscitiva, a prescindere dal suo rapporto con la realtà data.

... καὶ νοεῖν οὐκ ἔστι ἀνευ φαντάσματος ...  
(Arist. *De memoria* 450 a)

“Supponi che nella nostra anima vi sia una cera impressionabile, in alcuni più abbondante, in altri meno, più pura negli uni, più impura negli altri, e in alcuni più dura e in altri più molle e in altri ancora una via di mezzo... E' un dono della madre delle Muse, Mnemosyne: tutto ciò che desideriamo conservare nella memoria di quanto abbiamo visto e udito o concepito si imprime in questa cera che noi presentiamo alle sensazioni e alle concezioni (ταῖς αἰσθήσεσι καὶ ἐννοίαις). E di ciò che s'imprime noi conserviamo memoria e scienza finché dura l'immagine (*to eidolon*). Ciò che si cancella o non riesce a imprimersi, lo dimentichiamo e non ne abbiamo scienza “ (Plat. *Thaeet.* 191 d-e).

La storia della *phantasia* ha radici lontane<sup>1</sup>, fatte di curiosità e impregnate di mistero intorno ad una facoltà tanto invisibile quanto potente, più potente,

---

<sup>+</sup> *Relazione presentata all' International Colloquium on Two Schools of Islamic Philosophy Cordoba and Isfahan (Isfahan, 27-29 April, 2002). Mi sia consentito rivolgere il mio ringraziamento al Prof. Christophe Balay, Direttore dell'Institut français de recherche en Iran (IFRI), che, con generosa cortesia, ha voluto leggere il manoscritto.*

\* **Dirección para correspondencia:** Dra. J. Capriglione, II Università di Napoli, Via Amalfi Parco degli Oleandri 81100, Caserta, Italia.

talora, della stessa ragione, giacché ψυχὴ καὶ τοῖς τρόποις τυπούται, come ha insegnato Gorgia (*Hel.* 15. 121).

Ben prima di giungere a Platone la *quaestio* sulla natura della *phantasia* e sui suoi rapporti con *to on*, con l'essere, è molto vivace a partire dal dibattito aperto dai Sofisti sul valore della conoscenza e sulla possibilità di accedere al ciò-che-è fuori di noi, dibattito che attraversa i secoli per arrivare con tutta la sua aporeticità fino ai filosofi medievali meno dogmatici, primi fra tutti Avicenna e soprattutto Averroè, *l'aristotelico più puro tra i filosofi musulmani*<sup>2</sup>.

Infatti, se Protagora di Abdera poteva dichiarare vera ogni *phantasia*, Seniade di Corinto (Sext. Emp. *Adv. math.* VII 53=81DK) rispondeva che ogni *phantasia* è falsa, per arrivare a Democrito che, da buon conoscitore dei meccanismi della fisiologia del corpo umano, può sostenere che la *phantasia* è il risultato di un pathos conseguente alla modificazione della capacità percettiva, così che la *phantasia* può essere vera o meno (DK 68 A 8; 114; 118)<sup>3</sup>.

Ma è con Platone che noi troviamo la *phantasia* delineata come categoria poetica, anche se sarà Aristotele a definirne i contorni biologici che saranno ripresi dai due grandi medici arabi, Avicenna e Averroè<sup>4</sup>. Forse è ancora in Platone che possiamo individuare la radice della domanda, fortemente presente nella filosofia arabo-medievale, sulla natura della *phantasia* intesa come facoltà (*virtus* avrebbe detto Averroè) autonoma: per lui, infatti, *phantasia*, derivata dal pericoloso e capriccioso *phainein* (apparire), non indica certo l'immaginazione come *dynamis* in grado di costruire le *visiones*<sup>5</sup> nella misura di una vera *habilitas*

<sup>1</sup> Sul tema in generale vedi G. Rispoli, *L'artista sapiente*, Napoli 1985.

<sup>2</sup> La definizione è di Seyyed H. Nasr, *Scienza e civiltà nell'Islam*, trad. it., Milano 1977, pag. 258 che così continua: "Il vero Averroè è assai diverso dall'immagine che ne ebbero i Latini, i quali lo considerarono sinonimo di pensiero antireligioso, praticamente un discepolo del Diavolo". Certamente fu uno spirito libero e questo, com'è noto, attirò su di lui anche la diffidenza dei Dottori della Legge che riuscirono a costringerlo a vivere in una sorta di 'esilio' lontano da Cordova. Di grande interesse è tutto il I capitolo di V. Sorge, *Profili dell'averroismo bolognese. Metafisica e scienza in Taddeo da Parma*, Napoli 2001, dedicato a *L'aristotelismo averroistico: una ricognizione storico-critica*, da cui ho molto appreso.

<sup>3</sup> In proposito vedi G. Lombardo, *L'estetica antica*, Bologna 2002, in particolare c. I (*L'estetica preplatonica*).

<sup>4</sup> Di grande rilievo sono molti dei saggi presenti nel *reading* curato da M. C. Nussbaum e A. Oksenberg Rorty, *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford 1991, in particolare D. Frede, *The Cognitive Role of Phantasia in Aristotelele*, pagg. 279-295, ora in in *Aristotele e la conoscenza*, a cura di G. Cambiano-L.Repici, Milano, pagg. 91-118; più in generale vedi AA.VV., *Imago in phantasia depicta. Studi sulla teoria dell'immaginazione*, Roma 1999.

<sup>5</sup> Uso il termine nel senso che ad esso darà Quintiliano molti secoli dopo: *Inst.* 6.2.29

*ad operandi*, ma si offre, invece, come uno *status* del logos che “gioca” con le forme apparenti di cui si rivestono le cose. Di fatto, essa viene assimilata “all’apparire, somigliare, senza veramente essere (τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μὴ, *Soph.* 236 e)”, tant’è che J. P. Vernant può dire che agli occhi di Platone essa è “una forma addormentata di pensiero”<sup>6</sup>.

La possibile funzione poetica e, quindi, svincolata dal rapporto mimetico della *phantasia* con *to on* naturalmente suscita preoccupazione in Platone, come rivela il significativo dialogo tra Socrate e Protarco nel *Filebo* dove Socrate invita Protarco a riflettere sulla natura di un *demiourgos* presente nella nostra anima, un pittore (*zoographos*) che disegna, dopo lo scriba, le immagini (*eikonas*) delle cose dette, descrivendone così i meccanismi: “Quando un uomo, dopo aver ricevuto dalla vista o da qualche altro senso gli oggetti dell’opinione e dei discorsi, vede in qualche modo dentro di sé le immagini di questi oggetti” (39 a-b).

Ci chiediamo allora che cosa rimanga nella cultura arabo-medievale del problema posto da Platone: la *phantasia* riproduce il reale in assenza sensibile di questi o può anche inventare *ex novo* un *to on* del tutto estraneo al filtro dell’*aisthesis* e al controllo del logos<sup>7</sup>?

Certo, è ancora lontano il Filostrato della *Vita di Apollonio di Tiana* (6.19) che può esaltare il ruolo della *phantasia* come più alto, anzi *più sapiente* di quello della *mimesis* proprio per la capacità della prima di entrare in contatto con l’invisibile, di andare ben al di là del mondo delle apparenze per accedere al mondo privilegiato delle forme pure, libere dal filtro dei sensi, forse le stesse che Averroè mille anni dopo chiamerà *forme spirituali*: “L’imitazione può creare soltanto ciò che ha visto, ma l’immaginazione crea anche quel che non ha visto” (Filostr. *Vita, ibid.*).

Naturalmente credo che possa essere ormai del tutto trascurabile la tesi di quanti ritengono che Platone non sia stato un autore influente nel Medio Evo perché credo invece che il *Plato latinus* fosse ben noto, come ha già mostrato da tempo Klibansky nello studio condotto per il Warburg Institute.

Ciò detto, è bene ricordare che le due tesi platoniche, sia quella dell’imprinting del *Teeteto* che quella della scrittura mnemonica, per così dire, confluiscono nella psicologia aristotelica che ha esercitato un’influenza molto più

<sup>6</sup> *Nascita di immagini e altri scritti su religione, storia, ragione*, trad. it., Milano 1982, pag. 129.

<sup>7</sup> Sembra non sfuggire alla tentazione della *confusione* neppure Ch. Mugler, *Dictionnaire de l’Optique dans l’Antiquité, s. v. Eidolon*: “Nom désignant: 1) l’image réelle, matérialisée, d’un objet ou d’un être ... 2) l’image virtuelle, le reflet d’un objet sur une surface réfléchissante”. Per distinguere, insomma, tra *phantasia* e *imago* egli utilizza l’opposizione fra immagine reale e immagine virtuale sconosciuta ai Greci.

sottile e profonda di quanto non dicano le dichiarazioni o le attribuzioni di appartenenza nel Medio Evo arabo e latino.

Nel *De anima* ritorna la teoria, di origine democritea, della *passione* dei sensi che subiscono una *metabole* in relazione a ciò che li colpisce rimanendone in qualche modo rimodellati, grazie al fenomeno della *typosis* (424 a). Nel *De memoria* questo processo di *imprinting* viene precisato meglio grazie al ritorno dell'immagine platonica, che abbiamo già incontrato nel passo citato *supra* del *Filebo*, del pittore (*zoografos*): "La passione prodotta dalla sensazione nell'anima e nella parte del corpo che possiede la sensazione è qualcosa come un disegno (*diagraphein*) ... Infatti, il movimento (*kinesis*) che si produce imprime come un'impronta della cosa percepita (τύπον τινὰ τοῦ αἰσθήματος), come fanno coloro che segnano un sigillo con l'anello" (450 a). La questione evidentemente non è nominalistica giacché investe proprio il ruolo e la funzione della *phantasia*: se Schofield ne sottolinea il ruolo passivo, Frede sottolinea, invece, il ruolo conoscitivo di questa *dynamis* che si pone come momento di intermediazione fra l'intelletto e *ta aistheta*, secondo l'enunciato aristotelico del *De memoria*: "... καὶ νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος, "il pensiero stesso non è possibile senza la *phantasia*" (450 a).

Che il pathos sia movimento è ben chiaro fin dalla definizione della *Metafisica* di "qualità secondo la quale è possibile l'alterazione (*alloiousthai*)" e poi ancora di "attuazione di queste alterazioni, cioè alterazioni già in atto" (1022 b). Dopo questa definizione generale, intervengono però una serie di ulteriori semantizzazioni relative all'ambito nel quale si muove il pathos, da quello biologico, a quello psichico (che trova comunque, le sue condizioni nel primo), da quello politico a quello sociale, il che spiega ampiamente le oscillazioni di senso che la *phantasia*, conseguenza di un pathos, presenta anche in Averroè.

Basti pensare, per esempio, alle precisazioni con cui si apre il II libro della *Retorica* nel quale si sottolinea come i *pathe* siano responsabili dei cambiamenti di giudizio in rapporto al binomio *hedone/lype* (1378 a 19) che da solo mette in moto (ed è messo in moto da<sup>8</sup>) la *phantasia*, la dinamizza fino a renderla una funzione variabile del comportamento e del fare, dell'*ethos* e dalla *praxis*.

Rimane però aperta la domanda di fondo del nostro discorso relativa agli ambiti di autonomia della *phantasia*: è una *dynamis* del *soma* messa in moto da un'*aisthesis* più o meno occasionale, da un frammento di memoria che si affaccia agli occhi della mente o è una sorta di *mechane* che il *soma* usa a proprio piacimento? La domanda coinvolge evidentemente gli spazi di autonomia della *phantasia* e, in certo modo, anche i suoi livelli di affidabilità giacché essa è

---

<sup>8</sup> Cf. Plat. *Phileb.* 40 a-b.

funzione di un *phantastikon*, “che nell’essenza è differente da tutte le funzioni <dell’anima>, pur se è molto problematico dire poi a quale di queste parti si riferisca e da quali si distingua per chi ritiene che le parti dell’anima siano separate” (*De an.* 432 b 1 ss.).

Ancora un altro problema è di gran rilievo nella fantasmologia aristotelica e poi arabo-medievale, il problema cioè del *dove* si collochi questa facoltà, problema squisitamente anatomico con risvolti di non poco conto a fronte della tassonomia etica delle parti del corpo umano presente nell’anatomia greca da Platone in poi. D’altra parte, la medicina di Averroè, come quella di Avicenna, ha esercitato un’influenza enorme e, quindi, non credo che si possa prescindere da questo aspetto del suo pensiero legato ad Aristotele, ma anche all’aristotelismo di un grande teorico come Galeno, ben noto anche prima della traduzione autonoma dei suoi testi attraverso *l’Isagoge in artem parvam Galeni* di Hunain ibn Ishaq. Per altro verso, la presenza di *quaestiones medicae* in trattati di filosofia in età medievale è così diffusa da non apparire certo una stravaganza<sup>9</sup>.

La prima grande questione posta da Averroè a monte della domanda sulla natura e la funzione della *phantasia* riguarda la natura dell’immagine e dell’immaginazione, questione né astratta né meramente erudita ove si ponga mente all’importanza dell’immaginazione in un campo come quello dell’alchimia, scienza che permette all’uomo di vedere con l’immaginazione i processi più *sottili* della natura ed i loro archetipi divini.

#### *Aqua est oculus*

Nel commentario-parafrasi al *De sensu et sensibilibus* aristotelico, opera tematicamente molto vicina al *De anima*, Averroè riprende un tema caro a Galeno (o, almeno, allo pseudo-Galeno del *De oculis*), il tema cioè dell’iter del binomio sensazione-immaginazione che ha una dimensione immateriale individuabile nell’immaginazione, ma una premessa-condizione somatica data dalle situazioni in cui si muove, quella speciale forma di *intelligence sensible*<sup>10</sup> che è l’*aisthesis*: “L’opinione di quanti affermano che le forme degli oggetti sensibili si imprimono nell’anima con un’impressione corporale non ha fondamento ... anche a ragione del fatto che i corpi più grandi sono compresi dalla vista attraverso la pupilla, pur se essa è tanto piccola. Questo è il motivo per cui si dice che questi sensi comprendono le intenzioni degli oggetti sensibili solo se astratte dalla

<sup>9</sup> L’argomento è ancora da analizzare con attenzione, almeno dall’ottica greca, nonostante gli importanti studi presenti in AA. VV., *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Leuven-Paris 1977.

<sup>10</sup> La definizione è di M. Narcy, *Krisis et Aisthesis* (*De anima* III, 2), in C. Viano (a cura di), *Corps et âme. Sur le De anima d’Aristote*, Paris 1996, pag. 252.

materia”<sup>11</sup>. E’ la materia, infatti, che potenzialmente contiene in sé le forme:”Averroè respinge l’idea avicenniana dell’intelligenza agente come *dator formarum*. Per lui le forme non sono realtà ideali estrinseche alla loro materia. Non è l’agente che le inserisce; la materia stessa contiene in potenza tutte le sue innumerevoli forme; queste ultime sono inerenti ad essa”<sup>12</sup>.

L’occhio è, quindi, il luogo nel quale si riflettono i *phantasmata* perché questo organo è ricco di acqua “che è tersa e diafana cosicché, come in uno specchio, in essa si inscrivono le forme degli oggetti sensibili”<sup>13</sup>. Naturalmente questo significa non già che l’acqua contenuta nell’occhio abbia in sé una qualche luce, ma solo che è atta a

-ricevere la luce che passa attraverso l’aria per arrivare fino al *sensus communis*

-attraverso l’acqua che Galeno chiama *umore vitreo*<sup>14</sup>.

Attraverso questo filtro dell’umore vitreo, il senso comune vede la forma delle cose “catturate” *in primis* dall’aria che le “riflette”. E’ evidente che ormai la luce ha abbandonato la tradizione neoplatonica, che la riteneva una forma spirituale in grado di rendere intelligibile il mondo materiale, per diventare una qualità naturale dei corpi, come aveva già ben compreso Avicenna<sup>15</sup>.

Tutto il processo è descritto da Averroè come un complesso “gioco di specchi”, una *speculazione* che procede per gradi sempre più raffinati fino ad

<sup>11</sup> Utilizzerò l’edizione curata da A.L.Shields-H.Blumberg, *Averrois Cordubensis compendia librorum Aristotelis qui Parva Naturalia vocantur*, Cambridge (Mass.) 1949.

<sup>12</sup> H.Corbin, *Storia della filosofia islamica*, trad. it, Milano 1973, pag. 247.

<sup>13</sup> Cf. *De anima* 425 a 1-5:”L’aria e l’acqua sono intermediare del colore, poiché entrambe sono trasparenti ... La pupilla è formata d’acqua” (trad. G. Movia, Napoli 1979); cf. *De sensu* 438 a 10-15:”L’occhio è liscio e il riflesso ha luogo non in esso, ma in chi guarda, dal momento che questo fenomeno è un riflesso... Il fatto che l’occhio sia di acqua è vero, ma il vedere non si ha in quanto è acqua, ma in quanto trasparente, il che è proprietà comune anche all’aria. L’acqua però si può trattenere e condensare più facilmente dell’aria; per questo la pupilla cioè l’occhio è di acqua”(trad. D. Lanza, in Aristotele, *Opere biologiche*, Torino 1971); *PA* 656 b. Ricordo che per Aristotele la proprietà del *diafano* appartiene, in gradi diversi, a tutti i corpi, come si evince da *De anima* 418 b.

<sup>14</sup> Cf. *De Plac. Hipp. et Plat.* VII 5, 1.24-28, ed. P. De Lacy, Berlin 1985 e, più in generale, l’analisi di un importante studioso di Fisica classica come G. Simon, *Le regard, l’être et l’apparence dans l’Optique de l’Antiquité*, Paris 1988, cap. I, par. 2 (*Le feu du regard et la perception à distance*) che ci mette in guardia dalla tentazione di leggere l’ottica antica con categorie nate solo con gli studi di Keplero e Cartesio (pag. 39).

<sup>15</sup> Restano ancora validi gli studi di G. Federici Vescovini, *Studi sulla prospettiva medievale*, Torino 1987, in particolare pagg. 80-85 (*Avicenna e la teoria della sensazione visiva*).

arrivare alla pura immaterialità della forma fantastica (che, però, è solo una delle possibili modalità del *phantasma*).

Questa forma è propria del terzo di tre possibili ordini delle cose: il primo corporeo, il secondo proprio del senso comune<sup>16</sup> in cui la forma vive il processo di perdita della corporeità, il terzo, del tutto spirituale.

La *speculazione* per Aristotele (cfr. *Meteorol.* 372 a-b), come per Averroè, segue percorsi già ben noti all'ottica classica: si dia il caso di un uomo che possiede uno specchio a due facce. Si specchia nella prima, mentre l'altra è rivolta verso l'acqua. Se si guarda in questa seconda faccia, si vede la forma descritta dall'acqua nello specchio. Allora: la forma di colui che guarda è la cosa sensibile lo specchio è il medium, cioè l'aria l'acqua è l'occhio.

D'altra parte, la seconda faccia dello specchio è la *virtus* sensitiva l'uomo che la comprende è la *virtus* immaginativa.

Nel caso in cui colui che guarda guardasse ora in questa seconda faccia dello specchio, non vedrebbe certo la forma riflessa dall'acqua, ma la propria forma fisicamente e la forma scomparsa con l'immaginazione.

A giusta ragione Giorgio Agamben sottolinea come "conoscere è curvarsi su uno specchio dove il mondo si riflette"<sup>17</sup>. Possiamo ben dire che questa idea speculare della *phantasia* andrà lontano quando pensiamo, per esempio, a Paracelso che afferma: "Dio ha dato all'uomo la fantasia stimolata dalla sensualità e dal desiderio ... Questa fantasia è prodotto della speculazione" (*De generazione hominis*).

#### *Nihil homo potest intelligere sine phantasmata*

"Poiché nessun oggetto sembra possa esistere separato dalle grandezze sensibili, è nelle forme sensibili che esistono gli intelligibili ... Chi non avesse sensazione alcuna, non comprenderebbe né apprenderebbe niente; e quando l'uomo contempla, di necessità contempla insieme un qualche fantasma" (*De an.* 432 a).

Il punto di domanda allora è: ma chi contempla veramente? L'intelletto individuale ha una sua autonomia esistenziale, oltreché funzionale?

La domanda, com'è noto, nasce dall'impossibilità di interpretare univocamente un complesso passo del *De anima* aristotelico, il che suscitò un

---

<sup>16</sup> Uso qui l'espressione *sensu comune* facendo riferimento alla definizione di Arist. *De anima* 425 a 2 nei suoi termini più generali, a prescindere dalla polisemia presente in questa stessa opera che apre problemi ermeneutici di non poco conto lucidamente messi in luce già da tempo da I. D. Modrak, *Aristotle. The Power of Perception*, Chicago 1987, pag. 61 sgg.

<sup>17</sup> *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino 1993<sup>2</sup>, pag. 95.

dibattito assai vivace che attraversò tutto il secolo XIII (e non solo)<sup>18</sup>, al punto che A. De Libera parla senza mezzi termini di *obscurité du texte*, in riferimento al *De anima* nel suo complesso<sup>19</sup>. Averroè risponde a questa domanda affermando, come ha già dimostrato Davidson superando ogni *querelle*<sup>20</sup>, che esiste un solo *Nous*, eterno, incorruttibile e sovraindividuale mentre ai singoli individui tocca un intelletto che in qualche modo partecipa del primo congiungendosi ad esso attraverso la *copulatio*: è grazie a questa *copulatio* che possiamo arrivare all'intellezione che muove i fantasmi 'nascosti' nel senso interno<sup>21</sup>. I durissimi attacchi che a questa concezione porta Tommaso d'Aquino svelano solo l'incapacità del pensatore cristiano di attingere alla profonda spiritualità del pensiero arabo, in particolare averroistico, che vede proprio in questa 'produzione e fruizione di immagini' il punto di congiunzione fra sensibile e sovrasensibile, fra pesantezza della materia e levità della pura forma.

Rimane ancora da chiedersi dove Averroè collocasse l'immaginazione, domanda niente affatto innocua giacché, come ho già detto, da Platone in poi la medicina attribuisce una dimensione etica anche alle varie parti del corpo, anche in relazione all'altezza nella quale sono collocate.

Già Avicenna aveva risposto a questa domanda cercando un punto di mediazione fra l'anatomia aristotelico-galenica che colloca lo *hegemonikon* nel cuore, principio di vita e sede dell'anima, e la tradizione ippocratica che lo colloca nel cervello<sup>22</sup>. Averroè segue coerentemente la stessa strada 'aristotelico-

---

<sup>18</sup> 430 a 10 s.: "Poiché, come nell'intera natura c'è qualcosa che costituisce la materia per ciascun genere di cose, e qualcos'altro che è la causa e il principio produttivo, perché le produce tutte, allo stesso modo che l'arte si rapporta alla sua materia, necessariamente queste differenze si trovano anche nell'anima. E c'è un intelletto analogo alla materia perché diviene tutte le cose, ed un altro che corrisponde alla causa efficiente perché le produce tutte, come una disposizione del tipo della luce, poiché in certo modo anche la luce rende i colori che sono in potenza colori in atto" (trad. Movia; vedi l'importante *comm. ad loc.*). V. Sorge, *Profili dell'averroismo bolognese*, cit., pag. 78 ricorda come "la varietà degli usi linguistici del termine "anima" è tale da spingere uno dei suoi <di Aristotele> più attenti interpreti, San Tommaso d'Aquino, a dimostrare il nesso stringente che salda proprio le diverse definizioni".

<sup>19</sup> Averroes, *L'intelligence et la pensée. Grand Commentaire sur le livre III du "De anima" d'Aristote*, Paris 1998, pag. 337.

<sup>20</sup> Alfarabi, *Avicenna and Averroes on Intellect*, New York-London 1992.

<sup>21</sup> Sul tema vedi J.S.Wilkie, *Body and Soul in Aristotelian Tradition*, in F.N.L.Poynter (ed.), *History and Philosophy of Knowledge of the Brain*, Oxford 1958, pagg. 19-29.

<sup>22</sup> Di grande interesse è il saggio di D. Jacquart, *Avicenne et la nosologie galénique*, in *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, pagg. 217-226 e, più in generale, P. Manuli-M. Vegetti, (a cura di), *Le opere psicologiche di Galeno*, Napoli 1988.



galenica' affermando che le radici delle *virtutes* sono nel cuore<sup>23</sup> che offre loro calore vitale, pur mentre la loro attività si svolge in una delle camere del cervello, secondo uno schema comune anche all'anatomia aristotelica<sup>24</sup>. Galeno aveva, infatti, localizzato nei tre ventricoli del cervello (anteriore, centrale e posteriore) le tre *dynameis* psichiche, cioè il *phantastikon*, il *dianoetikon* e lo *mnemoneutikon* cui si aggiunsero, anche attraverso Avicenna e Averroè, la *virtus aestimativa* e la *virtus cogitativa*, che con Wolfson potremmo chiamare, forzando il linguaggio aristotelico, *phantasia aesthetike* e *phantasia logistike* o *bouleutike*, che è la *virtus* che consente la nascita di *phantasmata*<sup>25</sup>. Questa classificazione non è di poco conto perché permette una spiegazione estremamente razionale delle malattie mentali che non colpiscono, quindi, il cervello in quanto tale, ma una delle sue parti così che è possibile che si ammali solo una parte dando vita ad una patologia molto specifica, come nel caso della malinconia che viene considerata una *laesio virtutis imaginativae seu aestimativae aut utriusque*. Secondo l' Averroè di un capitolo intitolato *Quos est de accidentibus trium virtutum, scilicet imaginativae, cognitivae et memorativae*, la melanconia poteva colpire tutto quanto il cervello e paralizzare tutte e tre le facoltà, oppure provocare solo danni parziali, a seconda del suo campo d'azione: *Quando fuerit causa in prora cerebri, tunc erit laesa*

---

<sup>23</sup> A proposito della straordinaria fortuna della teoria cardiocentrica ha ampiamente scritto W. Pagel, *Le idee biologiche di Harvey. Aspetti scelti e sfondo storico*, trad. it., Milano 1979, in particolare pag. 140 sgg. (*Le concezioni di Galeno sul cuore e sulla formazione e movimento del sangue*). Sulla straordinaria influenza di Galeno vedi D. Gutas, *Pensiero greco e cultura araba*, trad. it., Torino 2002, *passim*.

<sup>24</sup> *De part. anim.* 656a: "Il principio delle sensazioni è la regione del cuore ... l'udito e la vista sono normalmente siti nella testa ... Ben a ragione la vista in tutti gli animali che la possiedono è prossima al cervello: questo infatti è fluido e freddo .... I più esatti tra i sensi devono necessariamente ottenere questa maggiore esattezza grazie a quelle parti in cui il sangue è più puro, perché il movimento del calore che è nel sangue ostacola l'attività percettiva: per queste cause gli organi di tali sensi sono siti nella testa" (trad. D. Lanza). P. Manuli, *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Introduzione di M. Vegetti, Milano 1977, pag. 139 parla di *coppia polare: cuore e cervello*.

<sup>25</sup> *Studies in History of Religion and Philosophy*, Cambridge (Mass.) 1972, vol. I, pag. 267 sgg. La tripartizione topica delle funzioni del cervello prende il posto, sia pure non *in toto*, della più comune patologia umorale; vedi H. A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, cit., pagg. 95-124.

<sup>26</sup> *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, Frankfurt 1962 (r. a. dell'ed. veneziana del 1562-1574), VI 2, fol. 16.

*imaginatio; et quando fuerit in parte media, tunc erit laesa ratio et cogitatio; et quando fuerit in parte posteriori, tunc erit laesa memoria et conservatio*<sup>27</sup>.

Per altro verso, è bene ricordare, come ha già fatto B. Cassin a proposito di Aristotele, che non è agevole individuare sul piano linguistico il valore di termini fondamentali come *aisthesis* e *phantasia-imaginatio* che si muovono alternativamente su più piani semantici dando vita ad una serie di determinazioni anche di funzioni non sempre separabili una dall'altra: "Nous ne pouvons dire à la fois la faculté de percevoir (la sensibilité), l'exercice de cette faculté (la perception), sa distribution liée ou non aux organes de sens (les cinq sens, le sens commun), et les affections singulières produites par les objets des sens (les sensations)"<sup>28</sup>. Di qui anche la necessità di individuare una precisa collocazione topica alle varie *dynameis*.

Per quanto riguarda la *phantasia*, possiamo, dunque, ben dire che con Averroè essa assurge ad un certo livello di dignità gnoseologica, anche se ci vorranno molti secoli ancora prima che trovi nel mondo dell'immaginario un valore pari a quello della *mimesis*.

---

<sup>27</sup> Cit. in R. Klibansky-E.Panofsky-F.Saxl, *Saturno e la malinconia*, trad. it., Torino 1983, pag. 86, ma di grande interesse è tutto il paragrafo dedicato a Averroè e la medicina scolastica.

<sup>28</sup> *Enquête sur le logos dans le De anima*, in *Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote*, cit., (pagg. 257-293) pag. 266.