

**PHANTASIA ANTICA E MEDIEVALE
TRA OCCIDENTE E ORIENTE.
NOTA INTRODUTTIVA
di Sara Cardinali**

L'amore per la scienza è insieme antitetico e complementare all'amore per le immagini perché antitetiche e complementari sono ragione e immaginazione, unite però da un intento comune: [...] che, sia pure per strade diverse, sottraggono l'uomo alla datità del reale, al magma dell'immediato e del vissuto, e lo fanno costruttore di due mondi immateriali e puri, di due surrealtà. In questi due cosmi contrapposti al caos, in queste due purezze contrapposte alla *souillure*, l'uomo va al di là della propria *naturalité* e si realizza come *homme rationel* e *homme imaginaire*. Si realizza, cioè, come uomo.

Ho voluto iniziare questo mio breve intervento sul concetto della *phantasia* nell'antichità e nel periodo medievale con le parole di Gaston Bachelard, filosofo della scienza e della poesia francese, in ragione del fatto che esse rimandano alla esclusiva concezione della immaginazione/fantasia come la più alta facoltà poetica dell'uomo con la quale, riprendendo Baudelaire, si trascende il mondo dell'esperienza per intuire le segrete corrispondenze universali, sottraendosi allo *spleen*, lo stato normale dell'uomo, il sentimento dell'insufficienza esistenziale. Per il maestro del Simbolismo, l'unico modo che l'uomo ha di sfuggire alla sua natura *spleenetica* per raggiungere l'*Idéal*, l'Infinito, è quello di costruire dei mondi artificiali verso i quali solo l'*Imagination* può condurre, perché «l'immaginazione è una qualità che è stata concessa all'uomo per compensarlo di ciò che esso non è»¹.

È stata la lettura degli ultimi versi del canto XXXIII² del *Paradiso* dantesco che mi hanno portato a riflettere su questi miei assunti e ad approfondire la funzione originaria della facoltà fantastica: perché «All'alta fantasia qui mancò possa»? A quale tradizione faceva riferimento Dante utilizzando il sintagma *alta fantasia* nel significato tecnico di luogo superiore della facoltà immaginativa che riceve le immagini senza l'intermediazione dei sensi, punto supremo della scala del pensiero strutturato per progressiva *abstractio* dalla percezione sensoriale e dalle *species sensibilis*, *apex mentis* oltre il quale si apre il mistero dell'ineffabile³? E questa tradizione occidentale in cosa differiva rispetto a quella orientale? C'era, dunque, una "storia degli effetti" che andava presa in considerazione e che partiva da un preciso termine greco, φαντασια.

Secondo Aristotele, l'origine della parola *phantasia* sarebbe derivato dall'etimo *pháos* che indicava, per l'appunto la sua precipua funzione di *luce* al lavoro intellettuale; la φαντασια era una sorta di movimento (*kinesis*), la risultante, cioè, di una sensazione in atto o ancora, il proseguimento dell'attività dei sensi quando l'oggetto era assente. Tra la sensazione e l'intelletto si colloca-

va, dunque l'immaginazione come possibilità della forma, come ritenzione dell'assente, dell'*eidos* senza *hyle*.

Per Platone, la sede di tale facoltà, il cui significato principale era quello di "apparenza" era il fegato, un organo lucido capace di ricevere e mostrare le immagini rispecchiandole. Rispecchiamento, però, che a differenza della concezione aristotelica, poteva anche non partire dai sensi, ma essere determinato dall'alto (*Timeo*, 71a e ss). Mentre per Aristotele i prodotti della facoltà percettiva e quelli della facoltà fantastica si distinguevano soltanto formalmente, ma non sostanzialmente nel loro *einai*, nel loro essere (ciò che era relativo alla percezione e ciò che era relativo alla φαντασια designavano due diversi aspetti della medesima realtà) e, quindi, si salvaguardava la possibilità di attribuire la capacità di fantasticare anche agli animali, in Platone ciò non accadeva, in quanto la φαντασια era una commistione di *aisthesis* unita a *doxa*, di sensazione e opinione, quindi era insito un elemento di giudizio razionale esclusivamente attribuibile all'essere umano.

Con Plotino e il neoplatonismo, le due linee, quella platonica e quella aristotelica, vennero in qualche modo sintetizzate: la *fantasia* o *immaginazione* non era concepita soltanto come una facoltà dell'uomo, ma come un momento dell'essere. Il Principio supremo, l'*Uno*, per dare origine al mondo dei molteplici enti sensibili, aveva bisogno di una scala di mediazioni, il cui gradino più basso era occupato dall'anima e nell'animo dalla *immaginazione* (*Enneadi*, IV, 4, 13).

86

Saranno gli stoici a fornire una classificazione precisa del termine, distinguendo la *Phantasia kataleptikè* (la rappresentazione catalettica nella quale risiede il criterio della verità poiché rappresenta l'oggetto dell'*aisthesis* con evidente accuratezza) e il relativo *Phantaston* (ciò che è prodotto dalla *phantasia*) dal *Phantastikon* (la vana attrazione, un *pathos* alla cui produzione non concorre nessun *phantaston*) e il *Phantasma* (ciò verso il quale si è trascinati a causa della vana attrazione del *phantastikon*).

Le versioni medievali di Aristotele, raggruppate sotto la dicitura *Aristoteles latinus*, privilegeranno la traslitterazione del termine φαντασια in *phantasia*, forse per la scarsa conoscenza del greco, ma principalmente per un atteggiamento di rispetto nei riguardi delle opere originali dello *Stagirita*. Non mancarono, comunque anche gli usi di *imago* e di *imaginatio* (con la variante *ymaginatio*), anche se quest'ultimo termine risulta comunque più tardivo rispetto a quello di *visio* per indicare la φαντασια greca.

Dal punto di vista funzionale, in senso generico *phantasia* vale *imaginatio* (il primo termine è appunto la traslitterazione dal greco, il secondo la traduzione impostasi dopo la più antica *visio*). In senso specifico, *imaginatio* è la facoltà che ritiene le forme raccolte dal *sensus communis* (la *koinè aisthesis* di Aristotele); *phantasia* è, invece, la facoltà che riaggrega i fantasmi ritenuti dalla *imaginatio*⁴.

Le teorie medievali dell'*imaginatio* e della *phantasia* saranno influenzate da varie correnti di pensiero: la filosofia greca, della quale abbiamo parlato, la dottrina agostiniana, gli studi di Boezio, la filosofia teologica orientale, particolarmente quella di Giovanni Damasceno e Nemesio D'Emesa, la filosofia araba,

le teorie scientifiche e la dottrina medica araba alla quale faranno riferimento i successivi studi sulla localizzazione di queste facoltà nel cervello. Per San Bonaventura, ad esempio, i sensi interiori prendevano differenti forme a seconda della parte del cervello in cui si trovavano localizzati. Secondo il francescano, alla parte anteriore corrispondeva l'immaginazione, alla parte mediana la facoltà estimativa e a quella posteriore la memoria. All'immaginazione si dava l'appellativo di "senso comune" quando raggruppava come in un centro le diverse sensazioni provenienti dai sensi particolari; si chiamava propriamente immaginazione quando riproduceva le immagini particolari degli oggetti che i sensi avevano percepito, mentre l'ultimo appellativo era quello di fantasia quando si faceva riferimento al suo potenziale di combinazione delle immagini particolari e nella relativa formazione di nuove forme di oggetti.

La dottrina agostiniana influenzerà gli autori medievali particolarmente per il tramite di un testo anonimo intitolato *De Spiritu et anima* che raccoglieva anche una serie di testi d'ispirazione neoplatonica. Questi testi presentavano una classificazione gerarchica delle differenti facoltà dell'anima: *sensus*, *imaginatio* (che aveva il ruolo di spiritualizzare i dati sensibili per permettere l'esercizio della *ratio*), *ratio*, *intellectus* e *intelligentia*.

Un'altra importante classificazione sarà quella di Boezio, per il quale risultava essere fondamentale la distinzione tra l'*intelligibile* (oggetto dell'intelletto), legato al mondo sensibile (vedi teoria aristotelica) e l'*intellectibile*, oggetto dell'*intelligentia* che non risentiva più del contatto con il mondo sensibile (vedi teorie platoniche). L'*imaginatio* giocava un ruolo attivo nella formazione dell'*intelligibile*, ma non interveniva assolutamente in quella dell'*intellectibile*.

Ugo di San Vittore riprenderà la lista delle facoltà stabilite da Boezio e localizzerà l'immagine, ovvero la forma interiorizzata dell'oggetto sensibile, nella cosiddetta *cella phantastica*. Per il Vittorino, l'immaginazione era l'intermediaia predominante tra i sensi e la ragione in quanto raffinava e dematerializzava in modo graduale l'immagine sensibile; inoltre, da un lato era funzione dello spirito corporeo cui dava la forma, dall'altro entrava in contatto con lo spirito razionale cui era contigua. Una prima purificazione dell'oggetto percepito dai sensi avveniva con il raggiungimento dell'area cerebrale anteriore, la *cella phantastica*. In seguito, la forma si assottigliava ulteriormente nella parte centrale del cervello, la *cella rationalis* dalla quale era poi in grado di unirsi alla sfera spirituale.

Nell'opera *De homine*, il domenicano Alberto Magno enumerava come sensi interni l'*imaginatio*, la *phantasia*, l'*estimativa*, la *memoria* e la *reminiscenza*; *imaginatio* e *phantasia* erano due cose ben distinte con proprie funzioni precise. Tale distinzione si ritrovava anche nella *teoria dell'astrazione*; la perfezione della conoscenza si misurava in base alla perfezione dell'astrazione e questa era distinta in gradi diversi, al più basso dei quali si trovava la conoscenza sensibile. L'astrazione di primo grado corrispondeva alla percezione sensibile dell'oggetto, quella di secondo grado all'immagine dell'immaginazione, quella di terzo grado era prodotta dalla fantasia denominata anche estimativa, mentre l'astrazione perfetta era connaturata all'intelletto agente.

Sarebbero stati naturalmente molti altri gli autori classici e medievali da

prendere in considerazione per ampliare maggiormente il quadro concettuale sottostante la fantasia dantesca dalla quale siamo partiti. Ciò che comunque si voleva mettere in evidenza era questa polisemia dei termini *phantasia* e *imaginatio*, i quali per un lungo periodo tesero a oscillare tra sinonimia e opposizione (in tempi più recenti una distinzione netta dei due termini si risconterà nell'*Enciclopedia* di Hegel il quale attribuisce alla fantasia una funzione creativa, intesa come luogo dell'unità originaria di reale e ideale, distinguendola dall'immaginazione intesa come pura attività riproduttiva).

La fantasia, alla quale facevo riferimento prima di approfondirne il significato, era influenzata da un certo *surrealismo esistenziale* che celebrava, di questa facoltà, la sua dissimilitudine nei confronti del senso e della logica come mezzo per una percezione non razionale del mondo. La fantasia a cui, invece, faceva riferimento Dante è costretta ad abbandonare tutte le coordinate del reale, ma in un punto preciso, in quella frattura ontologica dinanzi alla quale l'aristotelica e tomistica facoltà dell'anima di conoscere le sostanze astraendo dai fenomeni, attraverso i *fantasmi*, perde la sua *potenza* affinché

la Mente, purificata, può imparadiarsi, presentandosi a Dio, come prescrivevano i Padri nella *Filocalia*, con una memoria svuotata d'ogni forma e priva di immagini, pronta a ricevere soltanto le impronte che la volontà divina vi stamperà⁵.

88

Eccetto il richiamo alle filosofie teologiche orientali di Giovanni Damasceno e Nemesio D'Emesa, quali correnti di pensiero che influenzarono le teorie medievali dell'*imaginatio* e della *phantasia*, in questo *excursus* l'Oriente non è stato analizzato nella sua vera portata differenziale rispetto a questi termini. Si potrà fare soffermandosi sul concetto di *Mundus imaginalis* per quanto riguarda la filosofia islamica, mentre mi soffermerò su quello di *profezia fantastica* in relazione alla filosofia ebraica di Mosé Maimonide e dei suoi discepoli.

Secondo Henry Corbin⁶, la filosofia occidentale (eccezion fatta per la corrente fenomenologia) è stata trascinata dalle scienze positive ad ammettere soltanto due fonti del conoscere, ovvero la percezione sensibile e i concetti intellettivi declassando *l'Immaginazione Attiva* umana all'*immaginario*, vale a dire all'irreale, al fantastico, al meraviglioso⁷. Solamente la civiltà iranica⁸ avrebbe sviluppato la cosiddetta *geografia immaginale*⁹, una gnoseologia, cioè, estranea al dualismo di cui sopra, che ammette invece come necessaria la potenza mediatrice immaginativa, un intermondo tra il sensibile e l'intelligibile, dove hanno luogo gli *accadimenti spirituali reali* di una realtà che non è quella del mondo fisico.

Nel suo libro *Corpo spirituale e Terra Celeste. Dall'Iran mazdeico all'Iran sciita*, Corbin scrive:

i nostri autori [i Platonici di Persia] ripetono instancabilmente che ci sono tre mondi: 1) il mondo intelligibile puro, chiamato teosoficamente mondo delle pure Intelligenze cherubiniche; 2) il mondo immaginale, chiamato teosoficamente Malakût, mondo dell'Anima e delle anime; 3) il mondo sensibile che è l'ambito delle cose materiali. Correlativamente, le forme

dell'Essere e del Conoscere proprie rispettivamente di ciascuno dei tre mondi sono chiamate tecnicamente: 1) Forme intelligibili; 2) Forme immaginali; 3) Forme sensibili [...]. Quanto alla funzione del *Mundus Imaginalis* e delle *Forme immaginali*, essa è definita dalla loro posizione mediana [...]. Essa dematerializza le *Forme sensibili*, per l'altro "immaginalizza" le Forme intelligibili a cui dà figura e dimensione. Il mondo immaginale per un verso simboleggia con le forme sensibili, per l'altro con le forme intelligibili. È tale posizione mediana che subito impone alla potenza immaginativa una disciplina impensabile là dove essa è degradata a "fantasia", che emette soltanto dell'immaginario, dell'irreale ed è capace di ogni intemperanza [...]. Tale disciplina [...] è inerente a una facoltà mediana e mediatrice la cui ambiguità consiste nel fatto che può mettersi al servizio dell'estimativa, cioè delle percezioni e dei giudizi empirici o al contrario al servizio di quell'intelletto il cui grado supremo è chiamato dai nostri filosofi *intelletto santo*, illuminato dall'Intelligenza agente¹⁰.

Una concezione molto simile della *fantasia* ritroviamo in Mosé Maimonide e i suoi epigoni della scuola ebraica rispetto al ruolo della profezia, termine ultimo al quale giunge l'atto della potenza immaginativa; secondo il filosofo e medico cordovese, infatti, la *vis imaginativa* ha il ruolo fondamentale di tradurre in termini fantastici e concreti le astrazioni e i concetti che hanno origine dall'Intelletto Agente, ma potrebbe anche riprodurre gli oggetti del mondo esteriore creando "cose fantastiche" senza corrispondenza nella realtà oggettiva. Nella *Guida dei Perplexi*, Maimonide sottolinea proprio questo aspetto negativo e nel *Libro I* mette in guardia dal ritenere ogni prodotto della fantasia come possibile o realizzabile. I discepoli e continuatori di Maimonide, posti di fronte a questo duplice carattere della *vis imaginativa*, optarono per una valutazione positiva rispetto al maestro e ne rivalutarono la funzione. Partecipe di due diversi piani di realtà, ovvero del mondo intellettuale e astratto da cui riceve i concetti e quello terrestre dal quale riceve, invece, le impressioni sensibili, essa è eminentemente passiva in entrambe le direzioni: il compito dell'*immaginativa* è, infatti, quello di porgere il materiale ricevuto dai sensi alla *vis intellettuale* e viceversa, di porgere le astrazioni ricevute dall'intelletto e mutarle in immagini, in visioni concrete che agiranno sui sensi. Ma è proprio in questa sua conaturata passività che la fantasia ha la funzione di portare al suo completo attuarsi l'uomo perfetto, il *profeta-filosofo*, in quanto è la condizione necessaria per instaurare un rapporto con il mondo delle intelligenze separate, con la Causa Prima.

Ritornando al *Mundus Imaginalis* islamico, l'*alam al-mithal*, esso è un mondo ontologicamente reale come il mondo dei sensi e dell'intelletto, un mondo che richiede una specifica facoltà percettiva con una sua precipua funzione cognitiva e un valore noetico altamente significativo, come le facoltà della percezione sensoria o dell'intuizione intellettuale. Tale facoltà è il potere immaginativo, non l'immaginazione, la quale, secondo Corbin, è sinonimo di fantasia e produce semplice "immaginario". Secondo la corrente mistica iraniana, dunque, l'immaginazione è: 1) una facoltà spirituale indipendente dall'organismo fisico e capace, quindi, di sussistere anche dopo la sua scomparsa; l'anima è

quindi indipendente circa il suo potere immaginativo ed è essenzialmente superiore alle percezioni sensoriali¹¹; 2) l'immaginazione è una facoltà cognitiva, ma in relazione al mondo che gli è proprio, ovvero il *Mundus Imaginalis* nel quale il tempo è reversibile e lo spazio è una funzione del desiderio perché è solamente l'aspetto esterno dello stato interiore.

Ciò che contribuisce a marcare una netta differenza tra la concezione occidentale e quella orientale riguardo la fantasia/immaginazione è essenzialmente lo sfondo gnostico¹² che permea la seconda e che porta a una messa in secondo piano della facoltà intellettuale, sulla base del quale la salvezza dell'anima può derivare soltanto dal possesso di una conoscenza quasi intuitiva dei misteri dell'universo; il *Mundus Imaginalis* sarebbe proprio la "terra eletta" a questo proposito, il "dove" di tutte le cose nel quale attingere le "forme immagini" preesistenti rispetto al mondo sensoriale. Per Dante, invece, sulla scia della tradizione Occidentale, l'uscita dai limiti dell'umanità è esperienza indicibile che sfugge tanto alla comprensione dell'intelletto umano che alla facoltà immaginativa e apre la possibilità a un altro livello di conoscenza superiore, il sogno.

L'immaginazione del poeta, diviene, infatti, il luogo deputato ad accogliere messaggi, non mediati dall'esperienza sensoriale, di origine ultraterrena. La comunicazione tra l'uomo e la divinità non avviene più negli oggetti della creazione, i quali sono *signa* che rinviano l'intelletto al Creatore, bensì nella mente dell'uomo stesso. [...] In effetti, il messaggio divino si esprime nei *phantasmi* della *imaginativa*, non forniti dall'esperienza e l'intelletto astrarrà da questi il concetto, concludendo il percorso di conoscenza nella memoria. Tuttavia, anche l'immaginazione deve acquisire un *habitus* che consenta di rendere la facoltà immaginativa superficie adeguata per l'impressione del "lume che da ciel s'informa". Sulla scorta della tradizione medievale, per la quale non si dava alcun processo conoscitivo prescindendo dalla visione, Dante dispiega, soprattutto nel Purgatorio, l'evoluzione delle proprie potenze intellettuali adibite alla raffigurazione dell'oggetto osservato. In particolare, il poeta, descrive il graduale adeguarsi della propria fantasia a una visione sempre più ardua. [...] I sogni del pellegrino esibiscono uno sviluppo simile: il contenuto onirico diviene più chiaro a mano a mano che esso progredisce nella propria purificazione ascendendo verso il Paradiso terrestre, acquisendo nel contempo l'*habitus* adatto¹³.

I sogni, non si possono immaginare.

¹ *La Poetica delle rêverie*, Dedalo, Bari 1972, p. 201.

² «All'alta fantasia qui mancò possa; / ma già volgeva il mio disio e 'l velle, / sì come rota ch'igualmente è mossa, / l'amor che move il sole e l'altre stelle».

³ Cfr. M. MOCAN, *La trasparenza e il riflesso. Sull'alta fantasia in Dante e nel pensiero medievale*, Bruno Mondadori, Milano 2007.

⁴ M. FERRARIS, *L'immaginazione*, Il Mulino, Bologna 1996, p. 9.

⁵ C. BOLOGNA, *Il "punto" che "vinse" Dante in Paradiso*, "Critica del testo", a. VI, n. 2, 2003, p. 737.

⁶ Filosofo e orientalista francese, allievo di Étienne Gilson, è noto per il suo interesse verso la teosofia orientale e per il pensiero filosofico islamico che non si limitò a studiare rispetto ai filosofi ellenizzati o al Kalām sunnita e neppure al sufismo e Averroé, ma che considerò essenzialmente a partire dall'opera fondatrice di Sohrawardī, nella quale trovò una nuova vitalità realizzatrice di potenzialità ancora inesplorate.

⁷ Il *repetita juvant* iniziale circa il concetto di fantasia/immaginazione elaborato dalla tradizione occidentale precedente Dante e il fatto che la corrente filosofica del positivismo abbia elaborato solo una delle tante visioni del mondo, dovrebbe confutare questa dichiarazione.

⁸ Il concetto di *Mundus imaginalis* rimanda alla mistica teosofica di area iranica che ha il suo capostipite in Sohrawardi. Nato nel nord della Persia nel 1153, si stabilì in Siria dove diventò maestro del figlio del Saladino. I suoi scritti non furono tradotti in latino e pertanto rimasero sconosciuti all'Occidente medievale. Sohrawardi, che prosegue l'opera di al-Gazali nella confutazione della filosofia peripatetica, si richiama all'antica sapienza indiana e persiana, in particolare a quella che faceva riferimento a Zoroastro. Al centro della sua riflessione vi sono, infatti, le nozioni di luce e tenebra; la luce è l'elemento che rientra nella composizione di tutti gli esseri e la luce propria dell'uomo è l'anima.

⁹ La parola *immaginale* è stata introdotta da Corbin per differenziarla da quella di *immaginazione* che sarebbe sinonimo di *fantasia* e *immaginario*, nel senso di facoltà senza credenziali cognitive, ma illusorie. Come ho provato a delineare in questo mio breve intervento, la φαντασια greca era, invece, fortemente legata al reale e lo stesso Dante dovrà farne a meno perché troppo frammiata con la sua stessa fisicità. Il punto è che la *conoscenza immaginale*, cui fa riferimento Corbin, si riferisce a un mondo il cui livello ontologico è al di sopra di quello del mondo sensibile e al di sotto di quello intelligibile, è il mondo della *Immagini sospese*, dei *corpi sottili*, quell'*ottavo clima* che pur possedendo estensione e dimensioni, forme e colori, non è percepibile dai sensi. Per *clima* si intende ciascuna delle sette zone in cui i geografi dividevano l'emisfero boreale, il mondo dell'estensione percepibile, al di fuori del quale si trovava l'*ottavo clima*, il clima, cioè, al di fuori degli altri sette climi, fuori dallo spazio e dal dove, letteralmente il *Na-koja-Abad*, *Terra di Nessundove*.

¹⁰ H. Corbin, *Corpo spirituale e terra celeste*, Adelphi, Milano 1986, p. 94.

¹¹ Concezione altamente in contrasto con quella di San Tommaso d'Aquino, per il quale su questa terra le immagini sono imprescindibili per il processo conoscitivo, mentre nella futura visione beatifica perderanno completamente la loro funzione poiché i beati vedranno Dio senza bisogno della loro intermediazione. Scrive, infatti, Maria Corti nel suo libro *La felicità mentale*: «Le sostanze separate e incorporee (e dunque Dio) non sono intelligibili, perché l'intelletto non arriva a commisurarle attraverso immagini mentali, per quanto sia spinto dal desiderio di una perfetta visione a cercare di raggiungere la loro comprensione; e poiché la forma di conoscenza propria dell'uomo nella dimensione terrena è quella intellettuale, dovrà essere rimandata alla vita ultraterrena qualsiasi modalità di adempimento del desiderio teso alla visione *faci ad facies*. La felicità mentale non esiste perciò *secundum praesentis vitae statum*, ed ha bisogno, per realizzarsi nell'aldilà, dell'intervento della Grazia, incommensurabile con un impegno conoscitivo-razionale. Si tocca qui, come si sa, il punto cruciale della critica all'aristotelismo radicale nella sua forma averroistica, per ribadire e rinsaldare con argomentazione filosofica e teologica insieme i nodi centrali per la dottrina cristiana, dell'immortalità dell'anima e della necessità di un intervento della grazia nel raggiungimento della contemplazione pura».

¹² Lo gnosticismo fu un movimento filosofico-religioso, molto articolato, la cui massima diffusione si ebbe nel II e III secolo dell'era cristiana. Il termine gnosticismo deriva dalla parola greca *gnósis* (γνῶσις), "conoscenza". Una definizione piuttosto parziale del movimento basata sull'etimologia della parola può essere: «dottrina della salvezza tramite la conoscenza».

¹³ G. TULONE, *Qual è colui che sognando vede. Immagini e memoria nella Commedia. Attraverso il sogno. Dal tema alla narrazione*, a cura di E. Porcini, Iride, Catanzaro 2003, pp. 13-49.