



HAL
open science

Guaritori del popolo. Le radici moderne del populismo (Machiavelli, Pomponazzi, La Boétie)

Sandro Landi

► **To cite this version:**

Sandro Landi. Guaritori del popolo. Le radici moderne del populismo (Machiavelli, Pomponazzi, La Boétie). *Teoria Politica*, 2022, 12. <hal-05529393>

HAL Id: hal-05529393

<https://hal.science/hal-05529393v1>

Submitted on 4 Mar 2026

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.



Distributed under a Creative Commons CC BY 4.0 - Attribution - International License

Guaritori del popolo. Le radici moderne del populismo (Machiavelli, Pomponazzi, La Boétie)

Healers of the People. The Modern Roots of Populism (Machiavelli, Pomponazzi, La Boétie)

Sandro Landi



Edizione digitale

URL: <https://journals.openedition.org/tp/2505>
ISSN: 1972-5477

Editore

Marcial Pons

Edizione cartacea

Data di pubblicazione: 1 décembre 2022
Paginazione: 229-253
ISSN: 0394-1248

Notizia bibliografica digitale

Sandro Landi, «Guaritori del popolo. Le radici moderne del populismo (Machiavelli, Pomponazzi, La Boétie)», *Teoria politica* [Online], 12 | 2022, online dal 01 juin 2023, consultato il 19 juin 2023. URL: <http://journals.openedition.org/tp/2505>

Guaritori del popolo. Le radici moderne del populismo (Machiavelli, Pomponazzi, La Boétie)

Sandro Landi*

Abstract

Healers of the People. The Modern Roots of Populism (Machiavelli, Pomponazzi, La Boétie)

This paper addresses the debate on the origins of populism by proposing a new chronology of this phenomenon. The hypothesis developed here is that populism is a phenomenon of enchantment of politics made possible by the transformation that the notions of «enchantment» and «enchanter» underwent, for the first time, during the sixteenth century. The signs of this transformation are identified, almost simultaneously, by three political observers: Machiavelli, Pomponazzi and La Boétie. Starting from the image of the tyrant as a great «charmeur» at the beginning of La Boétie's treatise, the article proposes to read the notion of «voluntary servitude» as a form of collective enchantment. The different contexts that this enigmatic image allows us to identify indicate that the Discours de la servitude volontaire is inscribed, in an original way, in the long tradition of the therapeutic power of enchantments. By recognising in the tyrant the qualities of the enchanter, La Boétie gives the incantation a political value and identifies in the relationship enchanter/enchanted the key to an unprecedented pact of subordination. In this variation of scale, enchantment as a political phenomenon occurs when the leader is the depositary of the charisma to perform prodigies considered credible by the multitude. This reconstruction assigns a central role to the figure of the prophet-thaumaturge in which elements are interwoven that refer as much to figures and practices of popular medicine («ciurimatori») as to academic debates on the healing power of the imagination. The article illustrates how this hybrid model of leadership is clearly identified by Machiavelli and Pomponazzi. The article concludes by proposing to read the populist model as a «democratisation» of the thaumaturgical paradigm described by Marc Bloch in Les rois thaumaturges (1924). The people preferentially tend to grant the trust of healing to individuals who share their fears, beliefs and hopes: anyone who proves to possess the charisma to enchant (and to heal) can become ruler of multitudes.

Keywords: Machiavelli. Voluntary Servitude. Persuasion. The People. Populism.

* UAR CNRS 2004 Maison des Sciences de l'Homme, Bordeaux, Sandro.Landi@u-bordeaux-montaigne.fr

1. «In questa nostra città, calamita di tutti i ciurmatori del mondo»

Si potrebbe dire di Machiavelli quanto si è detto di un anonimo cronista fiorentino di fine Trecento: «la sua era una cultura “pubblica” di piazza»¹. Di questo brulicante spazio pubblico, di cui Machiavelli era spettatore partecipe, emergono vari frammenti, soprattutto nelle lettere. Quella del 19 dicembre 1513 a Francesco Vettori riferisce della presenza a Firenze di un frate predicatore: «e’ si trova in questa nostra città, calamita di tutti i ciurmatori del mondo, un frate di S. Francesco»². La lettera riporta non quanto visto o udito di persona ma il contenuto della predica divenuta in pochi giorni una narrazione collettiva («la ho sentita recitare così da tutto Firenze»). Da tempo l’autore di questa predica apocalittica è stato identificato con Francesco da Montepulciano³. Machiavelli lo definisce come «mezzo romito», cioè un eremita itinerante, nonché «profeta» («per aver più credito nel predicare, fa professione di profeta»). Forse proprio il carattere spettacolare della predica («dixit multa magna et mirabilia»), gli effetti inconsueti provocati anche su chi, come lui, ne è stato solo testimone indiretto («queste cose mi sbigottirono...»), giustifica il primo attributo che Machiavelli utilizza per descrivere il frate: un «ciurmatore».

«Ciurmatore» o «ciurmadore» è chi fa uso pubblico e fraudolento della propria parola; «ciurmare», secondo il *Vocabolario della Crusca* «son quegli atti, e que’ falsi cicalamenti, che escon da’ ciurmadori: il che prendiamo per inganno, e per avvolgimento di parole»⁴. Firenze, nota Machiavelli, sembra esercitare un particolare influsso su questo tipo di personaggi⁵. Si tratta forse di un’allusione alla predicazione di Savonarola, il cui caso, come vedremo, può rientrare in questa categoria. Ma l’immagine di Firenze «calamita» per i «ciurmatori» allude, senza dubbio, ad un fenomeno più ampio, di cui è stato probabilmente testimone. Nel novembre 1509, Luca Landucci registra nel suo diario la presenza di «un certo Spagnuolo el quale montava in panca come un ciurmatore, per vendere sue orazioni»⁶. Il cronista osserva che la performance del prestigiatore si svolge di fronte ad un pubblico vario, in cui è presente non solo il popolo ma anche «molti cittadini de’ principali». Il savonaroliano Landucci commenta così l’episodio: «e io dico che, fra tutte le cose che io ò mai vedute, non ò veduto el maggiore miracolo che questo, se miracolo è». Il ciurmatore è qui, visibilmente, un taumaturgo, un prestigiatore capace di suscitare lo stupore del pubblico —anche di quello potenzialmente meno credulo— attraverso l’abile messa in scena di un prodigio.

Termine attestato dal Quattrocento, «ciurmare» è l’italianizzazione del francese «charmer»⁷. In uno studio sui ciarlatani nell’Italia moderna, David Gentil-

¹ Molho, Sznura, 1986: XXIX.

² Machiavelli, 1981: 308.

³ Su di lui adesso lo studio di Lodone, 2021.

⁴ http://vocabolario.sns.it/html/_s_index2.html.

⁵ Nella sua risposta del 24 dicembre, Vettori riprende in modo analogo il tema dell’influenza esercitata da Firenze: «Del romito non v’ho rispondere perché, chome dite, Firenze è fondato sotto un pianeta che simili huomini vi corrono, e sonvi uditi volentieri» (Machiavelli, 1981: 313).

⁶ Landucci, 1883: 299-300.

⁷ <https://www.treccani.it/vocabolario/ciurmare>.

core ha ricordato che «ciurmatoro» è termine riferito in particolare all'incantatore di serpenti⁸. Personaggi itineranti di questo tipo, a metà strada tra medicina e pratiche ancestrali, mondo rurale e mondo urbano, sono molto frequenti e popolari nelle piazze italiane di questo periodo⁹. Machiavelli stesso ha dovuto imbattersi in questi personaggi e con certezza restarne colpito al punto di dedicare loro una composizione carnevalesca: il *Canto de' ciurmadori*¹⁰. «Ciurmador siamo che ciurmiàn per natura...»: redatto probabilmente nel 1509, il canto è un travestimento burlesco di questa professione ambulante, dedita, in questo caso, ad abbondolare, con rimedi prodigiosi, il pubblico femminile¹¹. Ma dietro i sottintesi osceni, la parodia lascia intravedere qualcosa che contraddistingue questi guaritori di piazza e che Machiavelli sembra cogliere: la naturale, misteriosa capacità di influenzare e di asservire non solo animali selvatici ma anche creduli spettatori. L'ipotesi che vorrei sviluppare nelle pagine che seguono è che esiste una dimensione potenzialmente politica del personaggio «ciurmatoro/charmeur» il cui significato si manifesta pienamente, in contesti diversi ma connessi, nel corso del Cinquecento.

2. La moltitudine incantata

La potenzialità politica dello «charmeur» si manifesta chiaramente in un noto passo del *Discours de la servitude volontaire*:

Grand' chose certes et toutesfois si commune qu'il s'en faut de tant plus douloir et moins s'esbahir, voir un million d'hommes servir miserablement aiant le col sous le joug non pas contrains par une plus grande force, mais aucunement (ce semble) *enchantes et charmes par le nom seul d'un*, duquel ils ne doivent ni craindre la puissance puis qu'il est seul, n'y aimer les qualités puis qu'il est en leur endroit inhumain et sauvage¹².

L'immagine di La Boétie descrive una visione («voir») in apparenza enigmatica: quella di una massa («un million d'hommes») che consente al proprio asservimento¹³. Come precisa La Boétie, si tratta di un dato stupefacente («grand' chose») e tuttavia ordinario («si commune»): in sostanza, un prodigio banale che si verifica senza provocare reazioni. L'immagine, inoltre, produce un cambio di prospettiva: colloca il lettore dalla parte della moltitudine e descrive gli effetti di un'esperienza condivisa da un gruppo¹⁴. Essa, infine, parla di questa esperienza condivisa. Si tratta infatti, almeno in apparenza («ce semble»), di un incantesimo collettivo («enchantes et charmes»). Il punto è decisivo perché la moltitudine

⁸ Gentilcore, 2006: 56.

⁹ Garzoni, 1996: 906-913, che classifica i «ciurmatori» nella più vasta categoria dei «formatori di spettacoli».

¹⁰ Machiavelli, 1964: 336-338; per un inquadramento, cfr. Bausi, 2014.

¹¹ La composizione di Machiavelli presenta interessanti analogie con la *Canzona de' ciurmadori di serpi*, pubblicata da Singleton, 1936: 191-192: «noi faccian sol con un fischio/ ch'ogni fiera velenosa/ divien umile e pietosa./ né più nuoce alla natura».

¹² La Boétie, 1993: 79-80, corsivo mio.

¹³ Cfr. Panichi, 1998.

¹⁴ Cfr. Cavaillé, 1988: 4.

diviene parte di questo prodigio e si materializza quando esso si produce. L'artefice di questo prodigio, l'«Uno», è quindi, soprattutto, uno «charmeur», un incantatore. E se la moltitudine si sottomette non tanto a un individuo quanto al suo «nome» («enchantés et charmes par le nom seul d'un») ¹⁵, è probabilmente perché La Boétie conferisce al nome dell'«Uno» lo stesso potere di una formula incantatoria.

Per diversi aspetti, la visione del grande incantatore presente nella *Servitude volontaire* non è isolata, ma ne richiama un'altra, che troviamo nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* di Machiavelli. Il capitolo undicesimo del primo libro è dedicato alla religione dei Romani e, in particolare, al ruolo della religione nella fondazione di una comunità politica. Machiavelli tratta il caso di Numa che ricorre al soprannaturale («simulò di avere domestichezza con una Ninfa») per confortare la propria autorità presso il popolo e introdurre «ordini nuovi ed inusitati» ¹⁶. Il processo di persuasione, spiega Machiavelli, è più efficace quando il legislatore si trova di fronte «uomini rozzi»; tuttavia non mancano le eccezioni, tra cui quella recente di Savonarola:

Al popolo di Firenze non pare essere né ignorante né rozzo: nondimeno da frate Girolamo Savonarola fu persuaso che parlava con Dio. Io non voglio giudicare s'egli era vero o no, perché d'uno tanto uomo se ne debbe parlare con riverenza: *ma io dico bene, che infiniti lo credevono senza avere visto cosa nessuna straordinaria, da farlo loro credere*; perché la vita sua la dottrina e il soggetto che prese, erano sufficienti a fargli prestare fede ¹⁷.

Questo passo ha suscitato numerosi commenti ¹⁸. Qui preme sottolineare alcuni punti che autorizzano un possibile confronto con il testo di La Boétie. Come La Boétie, Machiavelli descrive una moltitudine di spettatori («un million d'hommes»/ «infiniti»); come il *Discours*, i *Discorsi* si interessano a un'esperienza condivisa da un gruppo («enchantés et charmes»/«lo credevono»). In entrambi i casi, l'evento è prodigioso. Prodigioso soprattutto perché mette in luce uno scarto tra gli effetti constatabili, stupefacenti, e le cause visibili, occulte o insignificanti. Nel caso del *Discours*, la moltitudine si sottomette senza esitazione a un solo individuo («duquel ils ne doivent ni craindre la puissance puis qu'il est seul»). Nei *Discorsi*, l'effetto riscontrato («lo credevono») è prodigioso non solo perché è senza relazione con qualcosa di visibile, ma perché si produce in un popolo noto per la perspicacia ¹⁹: quel «popolo universale» di Firenze che, come si legge nelle *Istorie fiorentine*, è «sottile interprete di tutte le cose» ²⁰.

In realtà, non è l'unica occasione in cui Machiavelli si sofferma su questo prodigio e sulle sue cause. Lo straordinario caso Savonarola è affrontato la prima volta nella nota lettera a Ricciardo Becchi del marzo 1498, dove viene messa in

¹⁵ Lefort, 2002: 291; Cavaillé, 1988: 12.

¹⁶ Machiavelli, 2000: 38.

¹⁷ *Ibidem*: 39 (corsivo mio).

¹⁸ Cfr. Lodone, 2011, che ritorna su Machiavelli e la predicazione savonaroliana in Lodone, 2021: 27-28.

¹⁹ Su questo punto, cfr. Lodone, 2011: 295.

²⁰ Machiavelli, 1962: 545 (VIII, 19).

luce la singolare perizia oratoria del domenicano²¹. Quindi, di nuovo, nel *Decennale primo* (1506), sommario in versi della storia d'Italia dal 1494 al 1504:

Ma quel ch' a molti molto più non piacque;/ e vi fe' disunir, fu quella scuola/
sotto 'l cui segno vostra città iacque;/ i' dico di quel gran Savonarola,/ el qual,
afflato da virtù divina,/ vi tenne involti con la sua parola²².

Qui emergono tre punti degni di attenzione: il riconoscimento della virtù profetica di Savonarola; l'effetto di persuasione su larga scala prodotto dalla sua predicazione; il medium utilizzato per raggiungere questo fine, cioè «la sua parola». L'aggettivo «involti», ovvero avviluppati, invischiati²³, non lascia dubbi sul carattere incantatorio di questa parola. Machiavelli sembra qui precisare la causa del prodigio operato da Savonarola: si tratta, come si evince anche da *Discorsi* I, 11, non tanto di un fenomeno visivo ma auditivo, cioè di un effetto prodotto dalla sua voce. Come l'«Uno» di La Boétie, Savonarola è insomma, tecnicamente, un «ciurmatore»/«charmeur», un incantatore di popoli. Grazie a questa sua virtù intrinseca e distintiva, Machiavelli sembra individuare in Savonarola un esempio di potere taumaturgico: un tipo di potere che non implica la forza ma il consenso di un collettivo partecipe dell'incanto. In sostanza, come La Boétie, Machiavelli è qui confrontato ad un caso di «servitù volontaria».

Come interpretare queste similitudini? La spiegazione più immediata è l'esistenza di un legame tra La Boétie e Machiavelli. Su questo punto la critica si è espressa in numerose occasioni segnalando possibili mediazioni e connessioni²⁴, oppure proponendo un confronto su temi comuni come la «consuetudine» (*coutume*)²⁵ o la cultura classica²⁶. Di recente, Stefano Visentin ha mostrato che il fenomeno di auto-asservimento descritto da La Boétie è in realtà già operante nei *Discorsi* dove costituisce una delle potenzialità del popolo (l'altra, opposta e più nota, consiste nel rifiuto di ogni dominazione)²⁷. Il comportamento paradossale del popolo di Roma nei confronti di Cesare descritto in *Discorsi*, I, 17 («sendo capo Cesare, potette accecare quella moltitudine, ch'ella non conobbe il giogo che da sé medesima si metteva in sul collo»)²⁸, mette in luce una singolare analogia concettuale, persino testuale con il *Discours* («aiant le col sous le joug»)²⁹.

Tuttavia, in nessun caso, il confronto ha preso in esame l'interesse, comune ai due autori, per la dimensione taumaturgica del potere. In effetti, La Boétie non cita mai Savonarola. Cita però almeno due casi, in apparenza bizzarri, di potere taumaturgico: Vespasiano che guarisce i ciechi e gli infermi e l'alluce miracoloso di Pirro, re dell'Epiro³⁰. Malgrado le cautele, la lista include anche i

²¹ Cfr. Martelli, 1998: 67-89.

²² Machiavelli, 1964: 240 (corsivo mio).

²³ Cfr. «involto» in Accademia della Crusca, *Lessicografia della Crusca in Rete*, <http://www.lessicografia.it>.

²⁴ Decisive a questo riguardo le letture di Lefort, 2002: 311-324 e Balsamo, 1998.

²⁵ Cfr. Gerbier, 2016.

²⁶ Cfr. Roman, 2020.

²⁷ Cfr. Balestrieri, 2014.

²⁸ Machiavelli, 2000: 52.

²⁹ Visentin, 2019: 167-178.

³⁰ La Boétie, 1993: 113.

re taumaturghi di Francia e la loro stravagante simbologia³¹. In alcune dense pagine, La Boétie nota il nesso che il potere instaura con la religione («ils vouloient [les tyrans] fort se mettre la religion devant pour gardecorps») ³² e, più precisamente, con la religione come spettacolo di massa. Precisa inoltre che solo la teatralizzazione del mistero ha il potere di suscitare nei sudditi «reverenza ed ammirazione» («reverence et admiration») ³³. Parlando dei sovrani d'Assiria, La Boétie osserva che il mistero consiste in una rigorosa messa in scena dell'assenza:

Les rois d'Assyrie et encore apres eus ceux de Mede ne se presentoient en public que le plus tard qu'ils pouvoient, pour mettre en doute ce populas, s'ils estoient en quelque chose plus qu'hommes, et laisser en ceste resverie les gens qui font volontiers les imaginatifs aus choses desquelles ils ne peuvent juger de veue ³⁴.

Come nel caso di Savonarola descritto nei *Discorsi*, anche qui il vero prodigio consiste in una moltitudine (*populas*) che vede e crede «aus choses desquelles ils ne peuvent juger de veue» o, per riprendere le parole di Machiavelli, «senza avere visto cosa nessuna straordinaria». Tanto in Machiavelli quanto in La Boétie il prodigio —i cui effetti, indipendentemente dalle cause, sono reali perché manifesti e verificabili— ha una dimensione politica e rinvia alla questione della credulità collettiva. La Boétie attribuisce questa disposizione all'immaginazione di un collettivo («les gens qui font volontiers les imaginatifs»). Questa caratteristica fa sì che un gruppo veda non tanto il visibile quanto quello che desidera vedere. La Boétie nota la stupefacente facoltà mitopoietica del popolo che fabbrica le immagini e le storie in cui crede:

Tousjours ainsi le peuple sot fait lui mesmes les mensonges pour puis apres les croire, prou de gens l'ont ainsi escrit, mais de façon quil est bel a voir quils ont amassé cela des bruits de ville, et du vain parler du populas ³⁵.

In sostanza, l'immaginazione collettiva, per quanto fuorviante, gioca un ruolo attivo nella riuscita del dispositivo scenico messo in atto dal potere. Un potere che fa sistematicamente ricorso al miracolo e che richiede non solo assoggettamento, ma anche venerazione. La Boétie lo afferma con chiarezza: «il n'a jamais esté que les tirans pour s'asseurer ne se soient efforcés d'accoustumer le peuple envers eus, non seulement a obeissance et servitude, mais encore a devotion» ³⁶.

«Dévotion» è una parola chiave del tipo di potere descritto da La Boétie. Devozione implica che il potere, per ottenere un asservimento volontario, deve produrre trascendenza, mistero ed amore. Devozione («divozione») è una parola presente anche nel lessico di Machiavelli, dove indica il sentimento di riverenza e di fiducia che un gruppo sviluppa nei confronti di chi (individuo o istituzione) è percepito come sacro. Questa percezione collettiva è essenziale al mantenimento

³¹ *Ibidem*: 115.

³² *Ibidem*: 113.

³³ *Ibidem*: 122.

³⁴ *Ibidem*: 112.

³⁵ *Ibidem*: 113.

³⁶ *Ibidem*: 116.

del legame politico, come si legge nell'*Asino* e nella *Mandragola*³⁷. Soprattutto, nel capitolo I, 12 dei *Discorsi*, la devozione è posta in relazione con il potere degli oracoli: «Di qui nascevano i templi, di qui i sacrifici, di qui le supplicazioni, ed ogni altra cerimonia in venerarli: perché l'oracolo di Delo, il tempio di Giove Ammone, ed altri celebri oracoli, i quali riempivano il mondo di ammirazione e divozione»³⁸. «Reverence et admiration» è, come visto, la formula molto simile che La Boétie impiega per definire l'atteggiamento della moltitudine verso un potere percepito come imperscrutabile.

L'intera sezione del *Discours* dedicata al potere taumaturgico presenta dunque delle analogie con questo capitolo dei *Discorsi* in cui Machiavelli sviluppa le premesse poste dagli esempi di due grandi taumaturghi legislatori, Numa e Savonarola. Condizioni necessarie perché questo potere possa esercitarsi sono, da un lato, la trascendenza e il mistero; dall'altro, la devozione e l'ammirazione. Essenziale, inoltre, è il concorso dell'immaginazione collettiva che dà forma a miti e desideri condivisi. A questo riguardo è esemplare il «miracolo» descritto sempre in *Discorsi*, I, 12³⁹. Alcuni soldati romani, che irrompono nel tempio di Giunone a Veio, vedono la statua della dea muoversi e rispondere alle loro domande («parve a alcuno vedere che la accennasse, a alcuno altro che la dicesse di sì»). Si tratta, come osserva Machiavelli, di un fenomeno di autosuggestione: i soldati vedono quello che stimano conforme alle proprie attese («parve loro udire quella risposta che alla domanda loro per avventura si avevano presupposta»). Tuttavia i capi militari e civili, che comprendono la potenzialità politica del prodigio, lo autorizzano e lo divulgano («la quale opinione e credulità da Cammillo a dagli altri principi della città fu al tutto favorita ed accresciuta»).

Alla luce di queste analogie, è ragionevole pensare che La Boétie abbia ricavato dalla lettura dei capitoli dei *Discorsi* sulla religione dei Romani intuizioni e nozioni necessarie a descrivere il fenomeno della «servitù volontaria». Ma possiamo formulare anche un'altra ipotesi: quella di una possibile lettura comune.

3. «Incantator callidus debet esse»

Tra 1504 e 1507, è pubblicato a Firenze un opuscolo di Andrea Cattani (o Cattaneo), l'*Opus de intellectu et de causis mirabilium effectuum*⁴⁰. Originario d'Imola, Cattani ha esercitato come medico presso l'ospedale di Santa Maria Nuova ed è stato professore di filosofia allo Studio fiorentino tra 1499 e 1506⁴¹. Qui, come afferma nella dedica dell'opera, ha letto per un anno il *De Anima* di Aristotele⁴². Dettaglio importante, il dedicatario dell'opuscolo è Piero Soderini,

³⁷ Machiavelli, 1964: rispettivamente 286 e 58; sulla nozione di «devozione» nella *Mandragola*, si veda Lettieri, 2019: 43-100.

³⁸ *Ibidem*: 40 (corsivo mio).

³⁹ *Ibidem*: 40-41.

⁴⁰ *Andreae Cattanii Imolensis Opus de intellectu et de causis mirabilium effectuum*, s.l., s.d.

⁴¹ Cfr. Colombero, 1979. Su questo testo, nel contesto del dibattito su Avicenna a Firenze, ha per primo attirato l'attenzione Garin, 1950: 55-56; Garin, 1970: 60-61; Zambelli, 1996; Siraisi, 2001: 236.

⁴² Cattani, *Opus de intellectu*: f° 1r.

«urbis Florentinae perpetuum Vexilliferum». La dedica non è puramente formale: Cattani sottolinea con enfasi le virtù del gonfaloniere a vita della repubblica —«doctorum virorum fautor», «homo veritatis amicissimus», «divinarum rerum cultor»— e soprattutto ricorda il sostegno ad una ricerca di cui egli pubblica i primi risultati («studiorum nostrorum primitia tibi dicare constituimus»). Durante il medioevo e l'età moderna, il *De anima* costituisce la base dell'insegnamento universitario sulle facoltà della mente⁴³. Cattani precisa tuttavia che il suo studio segue la lettura del *De Anima* proposta da Avicenna (*Liber de anima*)⁴⁴. L'*Opus* è suddiviso in tre sezioni, di cui le prime due (*De intellectu*, *De felicitate*) espongono le tesi di Avicenna sulla conoscenza e la morale. La terza (*De causis mirabilium effectuum*) è rivolta a spiegare l'origine mentale di fenomeni in apparenza straordinari. Qui Cattani mette a profitto la sua esperienza di medico. Non si tratta di un caso isolato: negli stessi anni, Antonio Benivieni, un altro medico, esponente di rilievo delle istituzioni della repubblica⁴⁵, descrive guarigioni miracolose operate con segni e parole da seguaci di Savonarola⁴⁶.

All'origine di questi prodigi c'è sempre la forza dell'immaginazione. Avicenna fornisce un quadro teorico per la spiegazione di questi fenomeni. L'immaginazione, posta in relazione al processo di guarigione, è trattata nel libro IV del *Liber de anima*: la persuasione del medico ha il potere di agire direttamente sull'anima del paziente (immaginazione «transitiva») a condizione che quest'ultimo mostri un'inclinazione (*dispositio*) favorevole⁴⁷. La guarigione è dunque di natura essenzialmente psicosomatica: si fonda sul principio di una suggestione condivisa⁴⁸. Seguendo Avicenna, Cattani si sofferma in particolare su due procedimenti capaci di produrre guarigioni prodigiose: l'incanto (*incantatio*) e la fascinazione (*fascinatio*). Il primo utilizza come medium la voce, il secondo la vista. In entrambi i casi, perché il prodigio possa prodursi, è necessario il consenso intimo del paziente. Particolarmente interessante è la descrizione che Cattani dedica all'«incanto» e all'«incantatore»:

l'incanto è un discorso che produce una forte impressione nell'incantato che manifesta la massima fiducia; pertanto, l'incantatore deve essere avveduto (*calidus*), pieno di fiducia (*credulus*) e di empatia (*affectuosus*), generoso e dotato di forte immaginazione; è vero infatti che chi è desideroso di essere incantato (*incantatur avidus*) è come in attesa e disposto in modo tale che l'azione sia da lui recepita come in una materia preparata. Di conseguenza, poiché l'incanto è in un certo modo intenzionale, non può accadere niente se non si verificano queste condizioni⁴⁹.

⁴³ De Boer, 2013.

⁴⁴ Cattani, *Opus de intellectu*: f° 1v: «nullam invenimus magis ad veram fidem accedentem».

⁴⁵ Cfr. Stefanutti, 1966; Siraisi, Bresadola, 2001.

⁴⁶ Benivieni, 1507: capitoli IX («Sanatum genu miraculo evidenti») e X («Miraculo liberatus»).

⁴⁷ Avicenna, 1968: p. 64: «Attende dispositionem infirmi cum credit se convalescere, aut sani cum credit se aegrotare: multotiens enim contingit ex hoc ut cum corroboratur forma in anima eius, patiatu ex ea ipsius materia et proveniat ex hoc sanitas aut infirmitas, et est haec actio efficax quam id quod agit medicus instrumentis suis et mediis».

⁴⁸ Cfr. Goodmann, 2006: 211.

⁴⁹ Cattani, *Opus de intellectu*: f° 35r-v. e Garin, 1950: 56.

Nel redigere queste linee Cattani si iscrive in un dibattito più antico. Il ritratto psicologico dell'incantatore è infatti quasi letteralmente ripreso da un'enciclopedia medica del XIV secolo, più volte pubblicata prima del '500, il *Conciliator* del padovano Pietro d'Abano⁵⁰. L'incantatore (*praecantator*), vi si legge, «deve essere scaltro (*astutus*), pieno di fiducia (*credulus*) e di empatia (*affectuosus*), dotato di animo impressionabile; l'incantato (*incantandus*) deve essere pieno di desiderio e interamente disposto affinché l'azione cada come in materia preparata»⁵¹.

Fin dall'antichità, medici e teologi si sono interrogati sull'origine (divina, demoniaca o naturale) degli incantesimi. Il *Conciliator* costituisce un punto di svolta, concentrando il dibattito sul carattere naturale degli incantesimi e sul loro potere terapeutico⁵². Pietro d'Abano definisce l'incantesimo come una formula la cui enunciazione provoca effetti verificabili per quanto straordinari e stupefacenti. Secondo il *Conciliator*, che segue Avicenna, la causa recondita di questa categoria di fatti è nel potere della mente di influenzare se stessa e di agire a distanza su uomini, animali, cose.

È necessario sottolineare che questa dottrina implica un duplice risvolto, etico e politico. Nel *Conciliator* (*differentia* 156), Pietro d'Abano spiega l'efficacia della formula d'incanto citando l'*Etica nicomachea* (III, 1) sulle parole d'amore («de amore verba») ⁵³. Come ha dimostrato Béatrice Delaurenti, si tratta di una citazione inesatta⁵⁴. Nello stesso capitolo, Aristotele affronta la volontarietà e l'involontarietà degli atti umani e tratta il caso di atti la cui natura è ambigua⁵⁵. Per esempio, «le azioni che si compiono per paura di mali più grandi oppure per qualcosa di bello [...] è discutibile se siano volontarie o involontarie». Aristotele cita in particolare le azioni che si compiono perché comandate da un tiranno: si tratta di atti volontari la cui scelta dipende però da una costrizione, in sostanza un atto volontario forzato. Come osserva sempre Delaurenti, nel *Conciliator*, l'argomento che segue il riferimento all'*Etica* riguarda la fiducia dell'incantato, indispensabile per il successo dell'incanto⁵⁶. Alla luce delle categorie aristoteliche, l'incanto si configura dunque «come un discorso persuasivo che induce una persona a fare qualcosa in modo coercitivo. Si tratta di una coercizione indiretta, come nel caso dell'atto volontario forzato: una forma di influenza che, senza nuocere al libero arbitrio, permette ad un individuo di esercitare sui suoi simili un potere fondato su una certa forma di parola»⁵⁷. Incanto, insomma, come atto intimamente ossimorico che mette alla prova le categorie dell'etica.

A ben vedere, la «servitude volontaire», ossimoro etico-politico, sembra rientrare nella categoria degli atti volontari eseguiti sotto influenza. «Non pas

⁵⁰ D'Abano, 1548.

⁵¹ *Ibidem*: 223 e Delaurenti, 2007: 360.

⁵² Cfr. *ibidem*.

⁵³ D'Abano, 1548: 222v.

⁵⁴ Delaurenti, 2007: 343.

⁵⁵ Aristotele, 2015: 111.

⁵⁶ Delaurenti, 2007: 344; D'Abano, 1548: 223r: «praecantatio est oratio admiranda affectione in subsidium incantati praecipue confidentis explicata».

⁵⁷ Delaurenti, 2007: 344.

contrains par une plus grande force, mais aucunement (ce semble) enchantes et charmes»: è probabile che nel redigere queste linee La Boétie, si sia ricordato dell'*Etica nicomachea*. La servitù volontaria è infatti una configurazione etica che esclude una costrizione diretta, estranea al soggetto: La Boétie traduce con «grande force» la «violentia» presente nelle edizioni latine dell'*Etica*⁵⁸. Si tratta di un dettaglio sfuggito alla critica ma significativo, perché permette di spiegare l'articolazione forza/incanto che il lettore incontra nell'immagine liminare del *Discours*.

4. Una filosofia dell'influenza

Un ultimo aspetto merita attenzione. Attraverso la nozione di incanto, Pietro d'Abano delinea una filosofia dell'influenza: una filosofia nella quale il potere dell'immaginazione, come spiega Avicenna, è essenziale per comprendere la complicità che si instaura tra medico e paziente, incantatore e incantato. Il testo di Cattani mostra una possibile applicazione di questa nozione alla realtà contemporanea. L'*Opus de intellectu* dedica molta importanza alla descrizione del profeta. Secondo Avicenna, il profeta costituisce un esempio macroscopico del rapporto che il medico stabilisce con il paziente⁵⁹. Dotato di un'immaginazione potente, il profeta è in grado di catturare le rivelazioni e di tradurle in immagini, cioè nell'unica forma di linguaggio adatta alle aspettative e al livello di comprensione di un collettivo⁶⁰. Cattani definisce così le qualità e le missioni politiche del profeta:

Chiamiamo profeta quell'individuo il cui compito è di istituire leggi e precetti per conservare la comunità, nonché fare miracoli (*universi conservandi gratia iura atque praecepta instituere; nec non et miracula facere*); infatti, poiché la natura inferiore obbedisce alla natura superiore ad un semplice cenno, l'uomo dotato di una tale anima può restituire mirabilmente ai malati la salute, rendere i deboli incolumi ma anche danneggiare le loro complessioni. Può anche trasmutare gli elementi, così che ciò che non è fuoco diventi fuoco [...] e secondo la sua volontà accadano piogge, grandini, fulmini ed altri fenomeni di tal genere, nonché raccolti fertili e carestie e molte altre cose e ciò può accadere per tale causa [...]. Questo individuo può anche, secondo la sua volontà, preparare concordia e discordia tra gli uomini e con la sua potenza e con il solo sguardo (*solo intuitu*) può costringerli volenti o nolenti ad arrendersi⁶¹.

Oltre Avicenna, è evidente in queste linee l'eco del recente caso Savonarola. La descrizione della massa dei fiorentini incantata dalle sue parole («infiniti»), presente nei *Discorsi* (I, 12), sembra coerente con il potere di influenza attribuito a questa figura. Cattani definisce profeti ed oracoli «divino afflatu concitati», mossi da ispirazione divina⁶². Come visto, nel definire l'origine della virtù profe-

⁵⁸ Aristotelis stagiritae peripateticorum principis, 1560: 179-180: «*id autem est violentum cuius principium est foris, in quod nihil his qui agunt, aut patitur confert*».

⁵⁹ Cfr. Zambelli, 1996: 62-63.

⁶⁰ Avicenna, 1968: 12.

⁶¹ Cattani, *Opus de intellectu*: f°33r-v. et Zambelli, 1996: 72.

⁶² Cattani, *Opus de intellectu*: f° 34v.

tica di Savonarola, Machiavelli, nel *Decennale primo*, lo dice, ispirato («afflato») da Dio («el qual, afflato da virtù divina, / vi tenne involti con la sua parola»): quasi un calco di Cattani. Forse nei primi anni del '500, la dottrina di Avicenna penetra negli ambienti dell'esecutivo repubblicano e contribuisce ad un linguaggio medico-politico condiviso. Molto probabilmente il caso Savonarola, caso mirabile per eccellenza di incantesimo e soggezione di massa, costituisce una svolta nella storia politica della psicologia, permettendo, per la prima volta, di pensare a fenomeni di influenza psicosomatica non solo individuali ma su larga scala.

Seguendo questa ipotesi, è probabile che l'esperienza di Savonarola, letta attraverso il filtro di Cattani e di Avicenna, abbia condotto Machiavelli a pensare a un tipo politico originale: l'incantatore o il taumaturgo, un personaggio dotato della virtù di persuadere la moltitudine di essere in grado di operare prodigi. È possibile, inoltre, che a questo primo filtro se ne aggiunga un altro di matrice decisamente popolare: il ricordo dei «ciurmatori» o «formatori di spettacoli» come li definirà opportunamente più tardi Tommaso Garzoni. In questo senso, l'esperienza (indiretta) di Francesco da Montepulciano è assimilabile a quella (diretta) di Savonarola perché entrambi sono capaci di farsi credere intermediari del divino e di provocare, in fondo, come gli incantatori di serpenti, pubblico sbigottimento⁶³.

Sulla base di questo ibrido modello Machiavelli rilegge la figura di Numa, «ciurmatore» e taumaturgo perché creduto capace di dialogare con la ninfa Egeria, in altri termini, di qualificarsi presso il popolo romano come mediatore del divino («il quale simulò di avere domestichezza con una Ninfa, la quale lo consigliava di quello ch'egli avesse a consigliare il popolo») e di introdurre «ordini nuovi ed inusitati in quella città»⁶⁴. La lettura machiavelliana del secondo re di Roma è coerente con la definizione della missione del profeta proposta da Cattani («istituire leggi e precetti per conservare la comunità, nonché fare miracoli»): ma Numa è profeta perché, innanzi tutto, incantatore di moltitudini. L'esempio di Numa permette di individuare analogie in Licurgo e Solone «ordinator[i] di leggi straordinarie» che si sono rivolti all'oracolo di Apollo⁶⁵ e, soprattutto, di intravedere un numero potenzialmente illimitato di casi simili: «così molti altri che hanno avuto il medesimo fine di loro».

Di tipo incantatorio-taumaturgico è anche il rapporto che i capi militari stabiliscono con le moltitudini armate. Nell'*Arte della guerra*, una delle questioni centrali affrontate dal protagonista del dialogo, Fabrizio Colonna, è infatti come ridurre una massa in «tanta disciplina e in tanta ubbidienza e reverenza che uno arbore pieno di pomi nel mezzo degli alloggiamenti vi si trovasse e lasciasse intatto»⁶⁶. Il rimedio, come nella vita civile, ma in modo ancora più urgente⁶⁷, è ricer-

⁶³ Cfr. Michele Lodone che sottolinea invece il diverso trattamento che Machiavelli riserva a Savonarola e a Francesco da Montepulciano (Lodone, 2021: 30).

⁶⁴ Machiavelli, 2000: 38; su Numa, cfr. Cutinelli Rendina, 1998: 163-166 e Cutinelli Rendina, 2014.

⁶⁵ Cfr. Machiavelli, 2000: 435; Corrado Vivanti cita Plutarco come fonte di Machiavelli.

⁶⁶ Machiavelli, 1961: 516.

⁶⁷ «In quale debbe essere più timore d'Iddio, che in colui che ogni dì, sottomettendosi a infiniti pericoli, ha più bisogno degli aiuti suoi?», *ibidem*: 326.

cato nel soprannaturale («usavano ogni industria per empiergli di religione»)⁶⁸. Nel libro IV, due dei principali generali della repubblica romana, Sertorio e Silla, analogamente a Numa, manifestano doti taumaturgiche, il primo «mostrando di parlare con una cervia la quale, da parte d'Iddio, gli prometteva la vittoria», il secondo affermando «di parlare con una immagine ch'egli aveva tratta dal tempio di Apolline». L'esempio clamoroso di Giovanna d'Arco («Ne' tempi de' padri nostri, Carlo VII re di Francia, nella guerra che fece contro agli Inghilesi, diceva consigliarsi con una fanciulla mandata da Iddio, la quale si chiamò per tutto la Pulzella di Francia; il che gli fu cagione della vittoria»⁶⁹) dimostra che il modello incantatorio-taumaturgico è perfettamente operante anche nel mondo moderno. In tutti questi casi l'incantatore sa che il prodigio, perché sia effettivo ed efficace, richiede l'assenso della moltitudine. La moltitudine armata, infatti, come si legge nel libro VII, è capace di leggere i prodigi (folgore, eclissi, terremoti, fatti bizzarri) e di fornire un'interpretazione divergente di quei segni⁷⁰.

Alla luce di questo modello è infine possibile rileggere (*Principe*, VII) l'episodio dell'esecuzione pubblica di Ramiro di Lorca e del tipo di autorità che, attraverso questa messa in scena («spettacolo»), Cesare Borgia tenta di stabilire sui popoli di Romagna⁷¹. Letteralmente prodigiosa (*ostentum* = miracolo) infatti è l'ostentazione del corpo del suppliziato sulla piazza di Cesena; di tipo taumaturgico ($\theta\alpha\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ = stupore) è l'effetto prodotto su «quelli populi», «satisfatti e stupidi»; medico-incantatorio è il rimedio proposto: la salute del popolo concepito come popolo-paziente («purgare li animi di quelli populi»). La sola, notevole, differenza con Savonarola, Numa e i casi precedentemente descritti è che Cesare Borgia non si presenta in questo caso come mediatore del divino: la studiata spettacolarizzazione della sua invisibilità sulla scena pubblica lo qualifica piuttosto come depositario stesso del divino.

5. «Allora la volontà non è più padrona ma bestiale e schiava»

Nel 1506 Andrea Cattani si trasferisce a Bologna, dove insegna medicina per circa vent'anni⁷². Qui, con tutta probabilità, incontra Pietro Pomponazzi che dal 1511 occupa la cattedra di filosofia⁷³. Di fatto, alcuni dei temi studiati da Cattani trovano uno sviluppo nel trattato che Pomponazzi pubblica manoscritto nel 1520, il *De incantationibus*⁷⁴. La possibile mediazione di Cattani, permette forse di spiegare alcune affinità riscontrabili tra Pomponazzi e Machiavelli⁷⁵.

⁶⁸ *Ibidem*: 478.

⁶⁹ *Ibidem*: 441.

⁷⁰ *Ibidem*: 487.

⁷¹ Machiavelli, 2006: 45-47; ma il commento più approfondito è in *ibidem*: 136-139. La bibliografia su questo episodio è molto ampia, cfr. Landi, 2017: 87-91.

⁷² Thorndike, 1941: 90.

⁷³ Cfr. Perrone Compagni, 2015.

⁷⁴ Cfr. Zambelli, 1996: 72-75; sui rapporti tra Cattani e Pomponazzi, cfr. di recente Perrone Compagni, 2013: 33-34.

⁷⁵ Su Machiavelli e Pomponazzi e relativa bibliografia, cfr. Landi, 2020: 386-390; Geuna, 2020: 230-231. Sul confronto Cattani-Pomponazzi, è utile partire da Piro, 2005.

Coerente con le posizioni di Pietro d'Abano e in contrasto con la demonologia inquisitoriale, il *De incantationibus* sviluppa un'interpretazione naturalistica dei fatti prodigiosi. Ma quello che più qui interessa è la dimensione politica di questa dottrina. In effetti, Pomponazzi contribuisce a definire una nuova antropologia politica secondo cui la forma di umanità più comune è la moltitudine. Variamente designata come *multitudo hominum*, *rudes homines*, *vulgus*, la moltitudine, secondo Pomponazzi, è composta da tutti coloro che, indipendentemente dal loro status, ignorano la causa delle cose («vulgares et qui rerum causa non cognoscunt») ⁷⁶. L'ignoranza della moltitudine è compensata da almeno due qualità che rappresentano anche la principale spiegazione dei prodigi. La prima è l'immaginazione (*vis imaginativa*) e, in particolare, la straordinaria capacità mitopoietica di un gruppo. Pomponazzi è convinto che questo potere appartenga non solo agli individui del popolo, ma anche al popolo come massa. Esso si manifesta in particolare quando un collettivo è testimone di un miracolo. Il *De incantationibus* torna più volte, da angolature diverse, su un miracolo attestato all'Aquila intorno al 1520, dove il popolo, riunito in piazza, vede tra le nuvole San Celestino, il patrono della città ⁷⁷. Pomponazzi osserva che se lo stesso prodigio fosse avvenuto a Bologna, è probabile che l'immagine celeste sarebbe stata quella di San Petronio ⁷⁸. La visione del santo è dunque un fenomeno di autosuggestione che risponde alle aspettative e all'immaginario di un collettivo spazialmente e storicamente determinato. Il «miracolo» di Veio descritto da Machiavelli (*Discorsi*, I, 12) sembra fondarsi su un principio analogo: una moltitudine stima credibile un'esperienza conforme ai propri desideri e ad un immaginario condiviso.

La seconda qualità è la credulità (*credulitas*), un termine che Pomponazzi impiega, come Cattani, consapevole della sua ambiguità. In effetti la credulità non indica un'attitudine puramente passiva: è piuttosto fiducia ed immaginazione. La credulità trova piena espressione nella figura dell'incantatore (*praecantator*), cui Pomponazzi conferisce un inedito rilievo. A differenza dei filosofi, antropologicamente distinti dalla moltitudine (*dei terrestres*) ⁷⁹, gli incantatori sono uomini e donne del popolo, ma si differenziano dalla moltitudine perché operano prodigi e, verosimilmente, non ne conoscono le cause ⁸⁰. Gli incantatori sono, in sostanza, dei creduli capaci di far credere attraverso incantesimi, di natura sia verbale (*carmina*), che visiva (*fascinationes*). L'ambivalenza dell'incantatore (credulo e, al tempo stesso, persuasore) spiega perché il potere di guarire si riscontra soprattutto tra la gente del popolo e gli uomini rozzi («in plebeis et hominibus rudibus»): «perché costoro sono molto creduli e nutrono grandissima fiducia in guaritori di questa risma» ⁸¹. Il popolo tende insomma ad accordare la fiducia

⁷⁶ Pomponazzi, 1567: p. 124.

⁷⁷ *Ibidem*: 100; su questo miracolo, cfr. Giglioni, 2010.

⁷⁸ Pomponazzi, 1567: 253.

⁷⁹ *Ibidem*: 53.

⁸⁰ «Alcuni uomini avendo conoscenza di codesti enti [...] provocano certi effetti; ma la gente comune, constatando gli effetti e non essendo in grado di ricondurli alla loro causa [...], crede che tali effetti siano prodotti da Dio, o dagli angeli o dai demoni» (Pomponazzi, 2013: 24 e Pomponazzi, 1567: 23).

⁸¹ Pomponazzi, 2013: 136 e Pomponazzi, 1567: 54.

di guarigione a individui che condividono lo stesso immaginario e le stesse credenze: «appare ben chiaro quanto contribuiscano la fiducia e l'immaginazione («fides et imaginatio») sia da parte dell'agente, sia da parte del paziente»⁸².

Pomponazzi include in questa categoria coloro che per la loro profonda credulità hanno il dono di compiere guarigioni spontanee⁸³ ma anche gli indovini e i prestigiatori che si esibiscono nei luoghi pubblici. In effetti, il «mondo straccione e disperato dei ciarlatani di ogni risma»⁸⁴ affiora con frequenza nel *De incantationibus*. Pomponazzi non adotta a suo riguardo un atteggiamento di sistematica, razionalistica, denigrazione; anzi, nel complesso, sono rari i casi in cui i prodigi operati da questi personaggi sono ricondotti a pura frode⁸⁵. Egli dimostra piuttosto una sorprendente conoscenza di episodi e talvolta di individui che esercitano la loro arte, come quel contadino della campagna di Modena, dotato della sorprendente virtù di addomesticare i serpenti («toccava e maneggiava i serpenti come fanno le donne con i pulcini») ⁸⁶. Nota a questo riguardo Vittoria Perrone Compagni, che «Pomponazzi non prende in conto l'ipotesi che il serparo modenese fosse un imbroglione»⁸⁷. Probabilmente perché Pomponazzi, che come Machiavelli conosce queste figure, ammette che in esse si esprima un occulto potere di influenza.

Il potere degli incantatori, che in certi casi, come i mitici Psilli o i Marsi, è patrimonio di una comunità, è, secondo il *De incantationibus* simile a quello che possiedono i re taumaturghi di Francia: «non si dice forse che i re francesi curano la scrofolo?»⁸⁸. La scelta di includere, implicitamente, i re di Francia nella categoria dei «ciurmatori» non significa necessariamente mettere in beffa il loro carisma. Come ha sottolineato Marc Bloch, per Pomponazzi la capacità di guarire dei monarchi francesi, che «è la prerogativa non di un individuo isolato, ma di un'intera stirpe», non è mai messa in discussione⁸⁹. Piuttosto, se ciurmatori e re di Francia condividono un analogo dono, è possibile chiedersi cosa, in fondo, impedisce ai primi di trasformarsi in sovrani di popoli. La questione merita di essere posta in relazione soprattutto alla figura del profeta cui il *De incantationibus*, sulla base di Cattani (e di Avicenna), consacra un'attenzione particolare:

Tali individui [i profeti] sono pertanto in grado di provocare e di allontanare le piogge, la grandine, i terremoti e fenomeni simili, di comandare ai venti e alle acque sul mare, di guarire svariate malattie, di svelare segreti, di predire il futuro e di conoscere il passato e di superare la comune esperienza degli uomini: infatti,

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ Perrone Compagni, 2013: 80.

⁸⁵ Ad es. Pomponazzi, 1567: 55, circa un esperimento di negromanzia: «quod istum experimentum non est verum, sed ibi est deceptio illius praecantatoris».

⁸⁶ *Ibidem*: 48 e Pomponazzi, 2013: 130.

⁸⁷ *Ibidem*: 131, n. 122.

⁸⁸ Pomponazzi, 1567: 48 e Pomponazzi, 2013: 131.

⁸⁹ Bloch, 1989: 324-325: «egli [Pomponazzi] accosta abbastanza irriverentemente quei grandi principi ai «parenti di San Paolo», stregoni italiani che, come sappiamo, si spacciavano per medici delle morsicature velenose; non mette in dubbio il talento né degli uni né degli altri; nel suo sistema, le predisposizioni ereditarie sono assolutamente naturali, al pari delle proprietà taumaturgiche delle specie minerali e vegetali».

se non fosse così, questi individui non potrebbero introdurre nuovi leggi e nuovi costumi⁹⁰.

Cosa consente di accostare questi guaritori di popoli e fondatori di stati (*legum conditores*) ai semplici guaritori ambulanti? Cosa, invece, permette di distinguerli da essi? Di sicuro li rende simili il potere di influenza (*influentia*), un analogo carisma di origine naturale che nei profeti è presente in sovrabbondanza⁹¹. È questo sovrappiù di carisma, ad esempio, che permette al profeta di attrarre a sé dei discepoli:

E se quella legge deve largamente diffondersi, il suo fondatore deve avere molti seguaci, i quali ricevono doti divine da lui, come accade al ferro che per virtù ricevuta dal magnete ha la capacità di attrarre a sua volta altro ferro⁹².

È probabilmente la prima volta che la metafora del magnete viene utilizzata per definire un fenomeno di suggestione politica. Come noto, a partire dalla fine del Settecento, il magnetismo come dispositivo di dominio individuale e collettivo diviene oggetto di spettacolo ma anche di riflessione⁹³. Pomponazzi individua le radici di questo fenomeno in individui singolari, simili ai ciurmatori per le loro origini, facoltà, operazioni, ma diversi perché investiti da un disegno superiore («all'avvento di una nuova Legge bisogna che i corpi celesti facciano nascere uomini che sanno compiere azioni eccezionali»)⁹⁴. Pomponazzi è tuttavia cosciente dell'ambivalenza di questo potere e non manca di sottolineare che talvolta «uomini di padre e patria ignoti, privi di scienza e di coscienza» giungono «alla carica più alta» per occulta volontà superiore⁹⁵. Per lo stesso principio, dunque, anche un prestigiatore può mutarsi in profeta e riprodurre, ad una scala politica, il processo di sottomissione volontaria che si instaura tra paziente e guaritore:

A volte [gli incantatori] riescono a forzare la volontà, come quando la capacità della ragione è impedita (*ligata est vis rationis*): a quel punto gli uomini si comportano come bestie che sono guidate dagli oggetti e non sono padroni dei loro atti; infatti a quel punto la volontà non ha più il dominio, ma diviene bestiale e schiava (*sed efficitur bestialis et serva*)⁹⁶.

Come nei *Discorsi* (I, 17), l'immagine della servitù volontaria appare qui in modo esplicito. Il *De incantationibus* come possibile lettura diretta o indiretta di La Boétie è dunque un'ipotesi che merita attenzione. Ma è necessario prendere in conto anche un'altra possibile mediazione: quella di Guillaume Postel lettore di Machiavelli.

⁹⁰ Pomponazzi, 1567: 284 e Pomponazzi, 2013: 301.

⁹¹ *Ibidem* e Perrone Compagni, 2013: p. 69.

⁹² Pomponazzi, 1567: 284 e Pomponazzi, 2013: 301.

⁹³ Cfr. Cavalletti, 2011.

⁹⁴ Pomponazzi, 1567: 284 e Pomponazzi, 2013: 301.

⁹⁵ Pomponazzi, 1567: 156 e Pomponazzi, 2013: 213

⁹⁶ Pomponazzi, 1567: 192 e Pomponazzi, 2013: 238.

6. «Homines christianos ad servitatem natos»

Come noto, il trattato di Pomponazzi, terminato nel 1520, è stampato postumo a Basilea nel 1556, ma circola precedentemente manoscritto in tutta Europa. Questa circolazione è tuttavia difficile da ricostruire perché molti esemplari sono stati distrutti o occultati⁹⁷. Molti anni fa, Henri Busson ha tracciato un quadro frammentario della diffusione del *De incantationibus* in Francia⁹⁸. La prima testimonianza certa della sua lettura è nel *De orbis terrae concordia* (1544) dell'orientalista Guillaume Postel⁹⁹. Il *De orbis* è un libro singolare che professa l'utopia di un governo e di una religione universali sotto la guida del re di Francia: un testo apocalittico e visionario che prende in considerazione, in prospettiva globale e comparata, società, costumi e religioni¹⁰⁰. Postel cita Pomponazzi per confutarlo soprattutto per quanto riguarda la dottrina sulla mortalità dell'anima¹⁰¹. Ma il disaccordo riguarda anche l'origine di fatti prodigiosi che, secondo Postel, è sempre demoniaca¹⁰². In questa prospettiva, il *De orbis* parla degli incantatori. Secondo Postel, il fenomeno è universale: ad esempio, è estremamente diffuso in India e nelle terre recentemente scoperte da Magellano ad Occidente¹⁰³. Il fenomeno, inoltre, è fondamentalmente politico e religioso. Postel definisce incantatore re Salomone che, come legislatore, ha fatto un uso accorto della conoscenza dei demoni («quod vero fuerit incantator Solomon») ¹⁰⁴; nella categoria degli incantesimi, rientrano anche i miracoli attribuiti al fondatore dell'Islam¹⁰⁵. Su questo punto Postel interpreta Pomponazzi che, come visto, nella tipologia degli incantatori include, senza nominare, i legislatori (*legum conditores*): re e profeti che hanno fatto uso di vaticini e di prodigi esercitando un'influenza su schiere di seguaci. Come che sia, si tratta di un segno non trascurabile dell'interesse per l'*incantator* come figura politica in Francia negli anni che precedono la redazione del trattato di La Boétie.

Il *De orbis* contiene anche un'altra indicazione importante, sebbene ignorata: probabilmente la prima citazione francese di Machiavelli. Come noto, la versione francese dei *Discorsi* compare nel 1544¹⁰⁶: Postel, che cita due volte il suo autore, ha dunque letto la versione originale pubblicata nel 1532. Il dato è rilevante non solo perché permette di anticipare la cronologia della ricezione francese di Machiavelli¹⁰⁷: esso testimonia del tipo di lettura che era possibile farne in Fran-

⁹⁷ Cfr. Regnicoli, 2011.

⁹⁸ Busson, 1930.

⁹⁹ *Ibidem*: 28.

¹⁰⁰ Wheeler, 2013: 244-263.

¹⁰¹ Postel, 1544: 55.

¹⁰² *Ibidem*: 47 sg.

¹⁰³ *Ibidem*: 56: «lam ad exterar gentes veniamus quae luce evangelica carent. In nulla orbis parte non est maxima quorundam cum illis spiritibus familiaritas. Multis in locis ultra omnibus tetrae effigies corpore aereo se obiciunt in conspectum. Quid in India familiarius incantatoribus?».

¹⁰⁴ *Ibidem*: 167.

¹⁰⁵ *Ibidem*: 157 sgg. e 222.

¹⁰⁶ Cfr. Balsamo, 1998.

¹⁰⁷ *Ibidem*: «Et si, en 1552, Guillaume Postel parlait de Machiavel comme d'un auteur «tres-pernicieux et malheureux», ce n'était pas pour sa conception du prince, mais parce qu'il avait mal jugé

cia a questa epoca. La prima citazione compare nel capitolo XIII del secondo libro, dedicato ad una confutazione del Corano¹⁰⁸. Postel paragona Mosè e Maometto, due capi politici che hanno ostentato un rapporto diretto con Dio e provocato la credulità collettiva. Le similitudini tra i due casi sono numerose e sorprendenti: Postel propone un esame più approfondito dei prodigi loro attribuiti in modo da confutare le obiezioni di quei miscredenti (*impiorum*) che, seduti «sul trono di Machiavelli» («in throno machiavellano sedentibus»), tendono ad assimilare le due figure¹⁰⁹.

Nei *Discorsi* (I, 9), Machiavelli include Mosè, con Licurgo e Solone, nella lista di coloro che «per aversi attribuito un'autorità», poterono «formare leggi a proposito del bene comune»¹¹⁰. Come visto, in *Discorsi* I, 11 Licurgo e Solone fanno parte dei capi taumaturghi che, come Numa e Savonarola, sono ricorsi a Dio per affermare la loro autorità presso il popolo. Il fatto che Postel legga le figure di Mosè e di Maometto in questa prospettiva è una dimostrazione del carattere fortemente inclusivo della categoria politica individuata da Machiavelli. Ed è inoltre un segno che, per un lettore attento come Postel, i profeti taumaturghi fondatori di stati di cui parla Pomponazzi sono compresi in questa stessa categoria.

La seconda citazione dei *Discorsi* riguarda sempre la religione, in particolare il rapporto tra cristianesimo e libertà politica che Machiavelli sviluppa in *Discorsi*, II, 2¹¹¹. Machiavelli sostiene che il cristianesimo, male interpretato, ha determinato un cambiamento politico-antropologico rendendo possibili forme di sottomissione collettiva a una scala impensabile nell'antichità pre-cristiana. Postel confuta questa tesi:

Ma Machiavelli, padre degli empi (*impiorum parens*) dice che i cristiani, nati per la servitù (*homines christianos, ad servitutem natos*), non conoscono niente della libertà, per questo motivo non possono sopprimere i principi e sopportare chiunque, per quanto ingiusto sia il suo potere¹¹².

Con certezza, Postel propone nel *De orbis* una delle prime interpretazioni di questo capitolo controverso¹¹³. Machiavelli vi sottolinea il carattere collettivo e volontario della sottomissione: gli «uomini scelerati» si avvalgono della nuova religione (e del suo specifico immaginario) per imporre un inedito patto di sottomissione («l'università degli uomini, per andarne in Paradiso, pensa più a sopportare le sue battiture che a vendicarle»). Il cristianesimo dunque come causa antropologica di alienazione e di asservimento politico. Di fatto, confutando Machiavelli, Postel sembra scorgere proprio in questo capitolo dei *Discorsi* una

des Gaulois. La première référence explicite dans un traité français apparut seulement en 1555, dans le *Miroir politique* de Guillaume de La Perrière. «Macchiavegli secretaire et citoyen de Florence» était rangé parmi la cohorte nombreuse de ceux qui avaient écrit «sur la Police». Cfr. il testo di Postel, 1552.

¹⁰⁸ Postel, 1544: 157 sgg.

¹⁰⁹ *Ibidem*: 166: «Volui causa quorundam impiorum paulo latius ista tradere, et in throno Machiavellano sedentibus, hanc differentiam perpendendam proponere».

¹¹⁰ Machiavelli, 2000: 32.

¹¹¹ *Ibidem*: 141-142.

¹¹² Postel, 1544: 347.

¹¹³ La letteratura su questo capitolo è vasta, si veda in particolare Cutinelli-Rendina, 1998: 221-232 e Landi, 2017: 274-277.

delle matrici del fenomeno che pochi anni dopo sarà definito come «servitude volontaire». Si tratta pertanto di una lettura di Machiavelli storicamente disponibile, che La Boétie può aver fatto con o senza il tramite di Postel.

7. « Je suis de ceux qui sentent très grand effort de l'imagination »

Tra i probabili lettori del *De incantationibus* figura anche Montaigne¹¹⁴. Nel capitolo XXI degli *Essais* («De la force de l'imagination») Montaigne fa propria la tesi dell'immaginazione transitiva¹¹⁵ e cita diversi casi di guarigione psicosomatica. Le «fausses promesses» del medico sono indispensabili ad alimentare la fiducia («créance») del paziente e a favorire la predisposizione alla guarigione. Un'immaginazione predisposta permette inoltre di spiegare —ad una scala di osservazione non più individuale ma collettiva— la fede nei miracoli:

Il est vraisemblable, que le principal crédit des miracles, des visions, des enchantements et de tels effets extraordinaires, vienne de la puissance de l'imagination, agissant principalement contre les âmes du vulgaire, plus molles. On leur a si fort saisi la créance qu'ils pensent voir ce qu'ils ne voient pas¹¹⁶.

Secondo Busson, «seul Pomponazzi offrait à Montaigne une doctrine assurée sur ce sujet»¹¹⁷. Una conclusione condivisibile soprattutto perché la psicologia dei «rudes», che Pomponazzi sviluppa nel *De incantationibus*, sembra essere condivisa da Montaigne («les âmes du vulgaire») come fattore di spiegazione dei miracoli. L'ultima parte di questa citazione merita particolare attenzione: «on leur a si fort saisi la créance qu'ils pensent voir ce qu'ils ne voient pas». Montaigne sottolinea, sulla base probabile di Pomponazzi, il potere mitopoietico dell'immaginazione popolare, capace di vedere l'inesistente e di accoglierlo come un oggetto di venerazione. Come visto, La Boétie, esprime un giudizio molto simile sulla moltitudine che assiste, senza in realtà vedere niente, alla rivelazione dei re d'Assiria: «les gens qui font volontiers les imaginatifs aus choses desquelles ils ne peuvent juger de veue». È il segno di una probabile convergenza su questo punto che trova a sua volta conferma nel clamoroso caso, descritto da Machiavelli, dei fiorentini che credono «sanza avere visto cosa nessuna straordinaria, da farlo loro credere».

In tutti questi casi, la moltitudine è essenzialmente una comunità di percezione. Questa riduzione della moltitudine a massa tenuta insieme da un principio di unità psichica, costituisce il fondamento della ricorrente, terribile visione presente nel *Discours de la servitude volontaire*: «voir un million d'hommes servir miserablement»; «voir un nombre infini de personnes, non pas obeir, mais servir»; «Si l'on void non pas cent, non pas mille hommes, mais cent pais, mille ville, un million d'hommes». Verosimilmente, solo attraverso la conoscenza di

¹¹⁴ Busson, 1930: 73.

¹¹⁵ Montaigne, 1965: 168: «C'est autre chose que l'imagination agisse quelquefois, non contre son corps seulement, mais contre le corps d'autrui».

¹¹⁶ *Ibidem*: 162.

¹¹⁷ Busson, 1930: 73.

Pomponazzi (e di Machiavelli), La Boétie è potuto pervenire a questa specifica configurazione della moltitudine, costitutiva della condizione descritta come «servitù volontaria»¹¹⁸.

È certo più difficile dire se La Boétie abbia letto il *De incantationibus* o ne abbia conosciute le tesi attraverso Montaigne. Un indizio testuale è forse nei «miracoli» di Pirro e di Vespasiano che Pomponazzi cita come esempi per giustificare il potere di guarigione attribuito dal popolo alle reliquie o al tocco di sovrani taumaturghi¹¹⁹. La Boétie li riporta entrambi, di seguito, come se stesse consultando un'unica fonte¹²⁰. Ma, senza dubbio, l'impronta più evidente del *De incantationibus* è nell'interpretazione decisamente politica dell'incantesimo. L'incantesimo è un tema che La Boétie condivide con Montaigne; tuttavia, negli *Essais* l'incantesimo è associato a credenze e pratiche di tipo magico ed esoterico: malefici, malie, sortilegi¹²¹. Non a caso: negli stessi anni, il medico olandese Johann Wier pubblica due trattati, rapidamente tradotti in francese, sull'origine demoniaca e il potere degli incantesimi¹²². Montaigne, che sospende il giudizio su questi fenomeni, non è mai tentato di collegarli alla sfera politica. Diversamente da La Boétie, insomma, la visione dell'incantatore di vaste moltitudini gli è del tutto estranea.

8. Le radici moderne del populismo

Per concludere, vorrei proporre alcune piste di riflessione. Sono partito dal «ciummatore», incantatore di serpenti e guaritore ambulante per analizzare la politicizzazione che questa figura tipica dell'universo popolare consegue nel corso del Cinquecento. L'ipotesi che abbiamo seguito è che l'immagine dell'«Uno» come incantatore di popoli presente nel *Discours de la servitude volontaire* è un'epifania di questo processo. I diversi contesti che questa immagine enigmatica permette di individuare, indicano che il *Discours* si iscrive, in modo originale, nella lunga tradizione sul potere curativo degli incantesimi: riconoscendo nell'«Uno» le doti dell'incantatore, La Boétie attribuisce all'incantesimo una valenza politica e individua nel rapporto incantatore/incantati la chiave di un inedito patto di subordinazione. Se nei fenomeni di incantesimo constatabili in ambito terapeutico la speranza di guarigione richiede sempre la disposizione favorevole del paziente, la «servitù volontaria» è la traduzione di questa postura quando il guaritore-incantatore si converte in leader e il paziente-incantato in moltitudine. In questa variazione di scala, l'incantesimo come fenomeno politico si produce quando il leader si dimostra capace di effettuare prodigi ritenuti credibili dalla moltitudine. La «servitù volontaria», in sostanza, è l'espressione di questo effimero patto di credenza.

¹¹⁸ Su questa nozione di moltitudine cfr. S. Landi, 2020.

¹¹⁹ Pomponazzi, 1567: 47 e 96.

¹²⁰ La Boétie, 1993: 113.

¹²¹ Ad esempio, Montaigne, 1965: 257 (I, XXVII).

¹²² Wier, 1566; Wier, 1567; Wier, 1579; Busson, 1930: 72, cita Wier come possibile intermediario tra Montaigne e Pomponazzi.

Nel segnalare questo nuovo tipo politico, lo abbiamo visto, La Boétie non è un caso isolato. Machiavelli e, soprattutto, Pomponazzi prima di lui, rendono testimonianza dell'avvento di «ciurmatori-taumaturchi» che, in determinate circostanze, possono rivelarsi fondatori di religioni, di stati o capi militari. Il ricorso al prodigio, spiega Machiavelli, è indispensabile per «sbigottire» la moltitudine, cioè per creare lo stato d'animo necessario ad accogliere favorevolmente l'autorità e le misure «straordinarie» che da essa emanano. Questa banalizzazione del prodigio nella pratica di governo di ampi aggregati umani costituisce un dato nuovo, in rottura con il modello taumaturgico tradizionale, associato ai monarchi di diritto divino¹²³. Nella figura di incantatore individuata da Machiavelli, Pomponazzi e la Boétie, questo modello si presenta come capovolto: laddove, nel primo caso, è l'autorità dinastica, ancestrale e legittima che genera la facoltà di effettuare miracoli, nel secondo è la capacità di produrre pubblicamente prodigi e stupefazione che diviene prova assoluta di autorità, cioè di un rapporto diretto con il soprannaturale. Nessuno degli incantatori descritto da Machiavelli (con l'eccezione di Cesare Borgia) è taumaturgo perché re; nella varia tipologia di ciurmatori presente nel *De incantationibus*, Pomponazzi mostra che il potere di influenzare, anche su larga scala, la mente altrui è riscontrabile essenzialmente in individui del popolo. Il popolo, infatti, tende di preferenza ad accordare la fiducia di guarigione ad individui che ne condividono paure, credenze e speranze. Chiunque si dimostri in possesso del carisma di incantare (e di guarire) può divenire sovrano di moltitudini.

L'incantatore di moltitudini è dunque un tipo politico nuovo che risulta da un rovesciamento del modello taumaturgico descritto da Marc Bloch nel suo classico lavoro (1924) sul potere di guarigione attribuito ai re di Francia e d'Inghilterra. Per diversi aspetti possiamo accostare la figura dell'incantatore al tipo di potere definito come «carismatico» da Max Weber. In *Economia e società*, Weber spiega che tra gli attributi del modello carismatico vi è il riconoscimento del carisma da parte di chi è soggetto all'autorità che ne rivendica il possesso: il riconoscimento implica una prova e la prova è «in origine sempre un miracolo»¹²⁴. Carismatico, quindi, perché anzitutto taumaturgico. Per quanto contemporanee le ricerche di Weber e di Bloch non si sono incrociate. In una prospettiva antropologica, Weber individua le origini del potere carismatico nella particolare devozione che alcune società hanno attribuito ai «profeti», agli «individui forniti di sapienza terapeutica o giuridica», ai «duci della caccia» e agli «eroi di guerra»¹²⁵. Dal canto suo, Bloch iscrive il modello storico-antropologico dei re taumaturchi in una prospettiva di *longue durée* ricordando la «forza delle illusioni collettive» nella storia delle società umane¹²⁶. Il parallelismo tra queste due ricerche che pongono il miracolo al cuore dell'enigma del potere di sottomettere è tuttavia sorprendente. Nonostante il riferimento comune alle «società primitive»¹²⁷, questo modello politico è, come visto, distinguibile ed operante sino dal Cinquecento. Le sue ra-

¹²³ Cfr. Bloch, 1989.

¹²⁴ Weber, 1961: 238. Sulla questione del carisma, cfr. Tuccari, 1991.

¹²⁵ Weber, 1961: 238.

¹²⁶ Bloch, 1989: 328 e il testo matriciale Bloch, 2007.

¹²⁷ Weber, 1961: 239 e Bloch, 1989: 40-41.

dici affondano tanto nei dibattiti accademici sul potere terapeutico della parola e dell'immaginazione quanto nelle credenze e pratiche ancestrali della medicina di piazza. La figura dell'incantatore-taumaturgo di cui per primi, da angolature diverse, rendono conto Machiavelli, Pomponazzi e La Boétie, riassume i tratti essenziali di questo nuovo, ibrido tipo politico.

È possibile stabilire un rapporto tra l'emergere di questa figura e l'oggetto che genericamente definiamo come «populismo»? Nella vastissima bibliografia dedicata a questo fenomeno contemporaneo sono praticamente assenti gli studi che tentano di indagarne le radici moderne¹²⁸. Eppure, diversi elementi sembrano legittimare questo approccio. In una sintesi recente dedicata al rapporto tra populismo e religione, José Pedro Zúquete, ha sottolineato il carattere taumaturgico dei movimenti populistici: «religious populist movements serve to re-inchant the world and display the belief that human and divine agency are interrelated»¹²⁹. «Re-incantare» (nel doppio senso di re-sacralizzare la politica e di sedurre il popolo) è compito precipuo dei leader populistici che a questo scopo devono necessariamente esibire un rapporto privilegiato con figure salvifiche più che umane («avatars of the essence of respective communities»¹³⁰). È noto ad esempio il richiamo fondante a Giovanna d'Arco nel caso del populismo d'estrema destra francese.

In questa prospettiva, la figura dell'incantatore-taumaturgo, principe di moltitudini, individuata da Machiavelli, Pomponazzi e La Boétie, assume valore di sintomo rispetto a qualcosa già in atto ma destinato ad amplificarsi. Da allora, questa ancipite figura di leader, tanto più radicata nel popolo e nelle sue credenze quanto più mediatrice del divino, costituisce una possibilità latente della cultura politica europea. Ricostruire lo svolgimento di questo fenomeno, in parte carsico, non è semplice. In parte esso coincide con la storia del profetismo politico, dei numerosi profeti (o pseudo-profeti) attestati sia in ambito cattolico che protestante¹³¹. I percorsi e i contorni di queste figure carismatiche si confondono da un punto di vista biografico e, talvolta, iconografico¹³², con quelle dei semplici ciurmatori. Ad esempio, la vicenda del «Messia dell'Amiata» Davide Lazzaretti (1834-1878), barrocciaio autoproclamato erede del «sangue di Pipino» re di Francia, assunto a profeta e fondatore di una repubblica, presenta tratti che permettono di essere riletta, in una prospettiva plurisecolare, alla luce del modello definito in questo articolo¹³³. Altri casi, alcuni dei quali recenti e clamorosi, potrebbero senza dubbio arricchire questo elenco inesausto, «come schiera che scorre senza freno».

¹²⁸ Tra le sintesi, cfr. Portinaro, 2013; Palano, 2019.

¹²⁹ Cfr. Zúquete, 2017: 460.

¹³⁰ *Ibidem*: 458.

¹³¹ Cfr. Lodone, 2021: 102 (a proposito del romito senese Brandano da Petroio); Polizzotto, 1994: 289, 293; sul fenomeno del profetismo popolare in contesto protestante, cfr. Dürr, 2005; per una sintesi, cfr. Burkardt, 2016.

¹³² Si veda la stampa intitolata «Il ciarlatano» di Bernardino Mei, senese (1656), rappresentato in piazza del Campo come un profeta biblico, cfr. Gentilcore, 2006: 28.

¹³³ Su Davide Lazzaretti, oltre Pitocco, 2005, si veda in particolare, Multon, 2001; Multon, 2002; Bosc, 2013.

Bibliografia

- Aristotele (2015). *Etica nicomachea*, Milano, Bompiani.
- Aristotelis stagiritae peripateticorum principis (1560). *Ethicorum ad Nicomachum libri decem*, cum Donati Acciaioi florentini commentariis, Lyon.
- Avicenna latinus (1986). *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, edizione critica della traduzione latina medievale di S. Van Riet, Lovanio, Brill.
- Balestrieri, G.G. (2014). *Grandi e popolo*, «Enciclopedia Machiavelliana» (disponibile online: https://www.treccani.it/enciclopedia/grandi-e-popolo_%28Enciclopedia-machiavelliana%29/).
- Balsamo, J. (1998). «*Le plus meschant d'entre eux ne voudroit pas estre Roy*». *La Boétie et Machiavel*, in D. Courcelles (ed.), *Le pouvoir des livres à la Renaissance*, Paris, Publications de l'École Nationale des Chartes, (disponibile online: <http://books.openedition.org/enc/1013>).
- Bausi, F. (2014). *Rime sparse*, «Enciclopedia machiavelliana» (disponibile online: https://www.treccani.it/enciclopedia/rime-sparse_%28Enciclopedia-machiavelliana%29/).
- Benivieni, A. (1507). *De abditis nonnullis ac mirandis morborum et sanationum causis*, Florentiae.
- Bloch, M. (1989). *I re taumaturghi. Studi sul carattere sovranaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra* (1924), Torino, Einaudi.
- (2007). *Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre* (1921), Paris, Allia.
- Bosc, O. (2013). *Foules, âge d'or et apocalypse à travers l'affaire Lazzaretti. Contribution à une archéologie du populisme*, «Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle», 31, 101-115.
- Burkardt, A. (2016). *Une économie du faux: impostures et fraudes pieuses entre pratiques et fictions (Moyen Âge-Époque moderne)*, in Id. (ed.), *L'économie des dévotions*, Rennes, Presses universitaires de Rennes (disponibile online: <https://books.openedition.org/pur/45367>).
- Busson, H. (1930). *Introduction*, in Pomponazzi, P., *Les Causes des merveilles de la nature ou Les enchantements*, Paris, Les éditions Rieder.
- Cattani, A. (s.d.). *Andreae Cattanii Imolensis Opus de intellectu et de causis mirabilium effectuum*, s.l.
- Cavaillé, J.-P. (1988). *Langage, tyrannie et liberté dans «le discours de la servitude volontaire» d'Étienne de la Boétie*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 72, p. 3-30.
- Cavalletti, A. (2011). *Suggestione. Potenza e limiti del fascino politico*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Colombero, C. (1979). *Andrea Cattaneo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 22 (disponibile online: [http://www.treccani.it/enciclopedia/andrea-cattaneo_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/andrea-cattaneo_(Dizionario-Biografico))).
- Cutinelli Rendina, E. (1998). *Chiesa e religione in Machiavelli*, Pisa – Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali.
- (2014). *Numa*, «Enciclopedia Machiavelliana» (disponibile online: https://www.treccani.it/enciclopedia/numa-pompilio_%28Enciclopedia-machiavelliana%29/).
- D'Abano P. (1548). *Conciliator controversiarum quae inter philosophos et medicos versantur*, Venezia, Giunti.
- De Boer, S. W. (2013). *The science of the soul: the commentary tradition on Aristotle's «De anima» c.1260-c.1360*, Leuven, Leuven University Press.

- Delarenti, B. (2007). *La puissance des mots. «Virtus verborum»*. Débats doctrinaux sur le pouvoir des incantations au Moyen Age, Paris, Les éditions du Cerf.
- Dürr, R. (2005). *Prophezie und Wunderglauben – zu den kulturellen Folgen der Reformation*, «Historische Zeitschrift», 281, pp. 3-32.
- Garin, E. (1950). *Dal Medioevo al Rinascimento*, Firenze, Sansoni.
- (1996). *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Pisa, Nistri-Lischi.
- Garzoni T. (1996). *La piazza universale di tutte le professioni del mondo*, II, Firenze, Olschki.
- Gentilcore, D. (2006). *Medical Charlatanism in Early Modern Italy*, Oxford, Oxford University Press.
- Gerbier, L. (2016). *Come accostare Machiavelli e La Boétie?*, «Storia del Pensiero Politico», 5, pp. 183-202.
- Geuna, M. (2020). *Machiavelli, la «variazione delle sette» e la critica al Cristianesimo*, in Cappelli, G. (ed.), *Al di là del Repubblicanesimo. Modernità politica e origini dello Stato*, Napoli, Unior Press, pp. 189-244.
- Gigliani, G. (2010). *Il cielo sopra l'Aquila: Pietro Pomponazzi su immaginazione e devozione popolare*, in Sgarbi, M. (ed.), *Pietro Pomponazzi: tradizione e dissenso*, Firenze, Olschki, pp. 271-283.
- Goodmann L. E. (2006). *Avicenna*, Ithaca e London, Cornell University Press.
- La Boétie É. de (1993). *De la servitude volontaire ou Contr'un*, Paris, Gallimard.
- Landucci L. (1883). *Diario fiorentino dal 1450 al 1516. Continuato da un anonimo fino al 1542*, Del Badia, I. (ed.), Firenze, Sansoni.
- Landi, S. (2017). *Lo sguardo di Machiavelli. Una nuova storia intellettuale*, Bologna, Il Mulino.
- (2020). *I due corpi della moltitudine. Su un concetto chiave della critica machiavelliana*, «Storia del Pensiero Politico», 9, 365-392.
- Lefort, C. (2002). *Le nom d'Un*, in La Boétie, É. de, *Le discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 269-335.
- Lettieri, G. (2019). *Il Cantico dei cantici chiave della Mandragola Callimaco figura del papa medico, voltando carta tra lettera erotica e allegoria cristologico-politica*, in Guidi, A. (ed.), *Niccolò Machiavelli. Dai «castellucci» di San Casciano alla comunicazione politica contemporanea*, Roma, Vecchiarelli, 43-100.
- Lodone, M. (2011). *Savonarola e Machiavelli: una nota su Discorsi I, 11*, «Interpres», 30, 284-298.
- (2021). *I segni della fine. Storia di un predicatore del Rinascimento*, Roma, Viella.
- Molho, A., Sznura, F. (eds.) (1986). *Alle bocche della piazza. Diario di un anonimo fiorentino (1382-1401)*, Firenze, Olschki.
- Machiavelli, N. (1961). *Arte della guerra e scritti politici minori*, Milano, Feltrinelli.
- (1962). *Istorie fiorentine*, Gaeta, F. (ed.), Milano, Feltrinelli.
- (1964). *Opere letterarie*, Blasucci, L. (ed.), Milano, Adelphi.
- (1981). *Lettere*, Gaeta, F. (ed.), Milano, Feltrinelli.
- (2000). *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Vivanti, C. (ed.), Torino, Einaudi.
- (2006). *Il Principe*, Martelli, M. (ed.), Roma, Salerno.
- Martelli, M. (1998). *Machiavelli e Savonarola*, in Garfagnini, G.C. (ed.), *Savonarola. Democrazia, tirannide, profezia*, Firenze, Sismel, 67-89.
- Montaigne M. de (1965). *Essais*, I, Paris, Gallimard.
- Multon, H. (2001). *Les marges du christianisme au XIXe siècle: l'exemple de David Lazaretti, prophète du Monte Amiata (1834-1878)*, «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée», 113, 369-423.
- (2002). *Catholicisme intransigent et culture prophétique: l'apport des archives du Saint-Office et de l'Index*, «Revue historique», 621, 109-137.

- Palano, D. (2019). *L'invenzione del populismo. Note per la genealogia di un concetto «paranoico»*, «Storia del pensiero politico» 8, 273-296.
- Panichi, N. (1998). «*Enchantés et charmés par le nom seul d'un*». *Linguaggio e tirannia nella servitùe volontaire di Étienne de la Boétie*, «Giornale Critico Della Filosofia Italiana», 18, 351-377.
- Perrone Compagni, V. (2015). *Pietro Pomponazzi*, «Dizionario Biografico degli Italiani», 84, (disponibile online: [www.treccani.it/enciclopedia/pietro-pomponazzi_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-pomponazzi_(Dizionario-Biografico))).
- (2013). *Maghi, demoni, profeti: alcuni temi del De incantationibus*, in Pomponazzi, P., *Le incantazioni*, introduzione, Pisa, Edizioni della Normale, 9-84.
- Piro, F. (2005). *Sull'antropologia dei rudes prima di Vico. Immaginazione, credulità, passionalità*, «Laboratorio dell'ISPF», 1, 337-369.
- Pitocco, F. (2005). *Davide Lazzaretti*, «Dizionario Biografico degli Italiani», 64, (disponibile online: https://www.treccani.it/enciclopedia/david-lazzaretti_%28Dizionario-Biografico%29/).
- Polizzotto, L. (1994). *The elect nation: the Savonarolan movement in Florence, 1494-1545*, Oxford, Clarendon Press.
- Pomponazzi, P. (1567). *De naturalium effectuum causis sive de incantationibus*, Basilea, Ex officina Henricpetrina.
- (2013). *Le incantazioni*, V. Perrone Compagni (ed.), Pisa, Edizioni della Normale.
- Portinaro, P.P. (2013). «*Ethnos*» e «*Demos*». *Per una genealogia del populismo*, «Meridiana», 77, pp. 47-65.
- Postel, G. (1544). *De Orbis terrae concordia*, Bâle, J. Oporinus.
- (1552). *Apologie de la Gaule contre les malevoles escrivains*, dans Id., *L'Histoire memorable des expéditions par les Gaulois*, Paris, Nivelles.
- Regnicoli, L. (2011). *Processi di diffusione materiale delle idee: i manoscritti del De incantationibus di Pietro Pomponazzi*, Firenze, Olschki.
- Roman, S. (2020). *L'Antiquité et la culture humaniste au XVIe siècle: Étude comparative de Machiavel et de La Boétie*, in «Archives de Philosophie», 83, 103-120.
- Singleton, Ch.S. (1936). *Canti carnascialeschi del Rinascimento*, Bari, Laterza.
- Siraisi, N.G. (2001). *Medicine & the Italian Universities 1250-1600*, Leiden, Boston, Köln, Brill.
- Siraisi N. G., Bresadola, M. (2001). *Segni evidenti, teoria e testimonianza nelle narrazioni di autopsie del Rinascimento*, «Quaderni storici», 36, 719-744.
- Thorndike, L. (1941). *A History of Magic and Experimental Science*, V, New York, Columbia University Press.
- Tuccari, F. (1991). *Carisma e leadership nel pensiero di Max Weber*, Milano, Franco Angeli.
- Visentin, S. (2019). «*O jugo que por si mesmo è colocado em suo pescoço*». *Maquiavel e a servidão voluntária da multidão*, in Adverse, H., Gabriel, C., Pancera, K. (eds.), *As facies de Maquiavel. Historia, republica, corrupção*, Belo Horizonte, Editora D'Plácido, 167-178.
- Wheeler, B. (2013). *Guillaume Postel and the Primordial Origins of the Middle East*, «Method & Theory in the Study of Religion», 25, 244-263.
- Weber, M. (1961). *Economia e società*, vol. I, Milano, Edizioni di Comunità.
- Wier, J. (1566). *De Praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis libri V*, Bâle, J. Oporinum.
- (1567). *Cinq livres de l'imposture et tromperie des diables, des enchantements et sorcelleries, pris du latin de Jean Wier et faits françois par Jaques Grévin*, Paris, J. Du Puys.
- (1579). *Histoires, disputes et discours des illusions et impostures des diables, des magiciens infâmes, sorcières et empoisonneurs, des ensorcelez et démoniaques et de la guérison d'iceux*, Paris, Jaques Chouet.

- Zambelli, P. (1996). *L'immaginazione e il suo potere. Desiderio e fantasia psicosomatica o transitiva*, in Id., *L'ambigua natura della magia*, Venezia, Marsilio, 53-75.
- Zuquete, J. P. (2017). *Populism and religion*, in Rovira Kaltwasser, C., Taggart, P. A., Ochoa Espejo, P., Ostiguy P. (eds.), *The Oxford Handbook of Populism*, Oxford, Oxford University Press, 445-466.