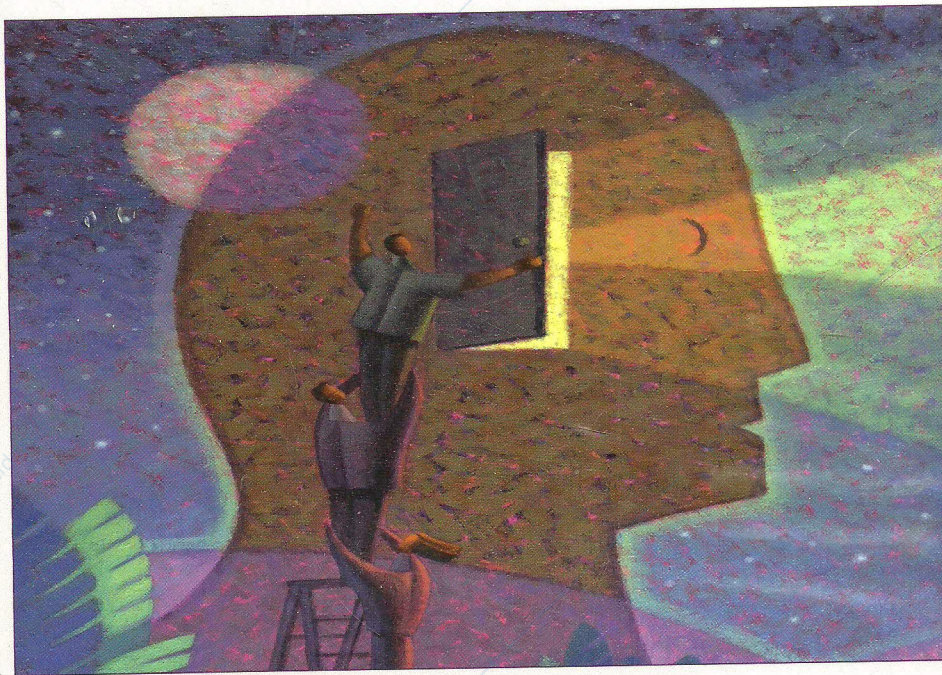


# MANUALE DI STORIA DELLA PSICOLOGIA

Luciano Mecacci

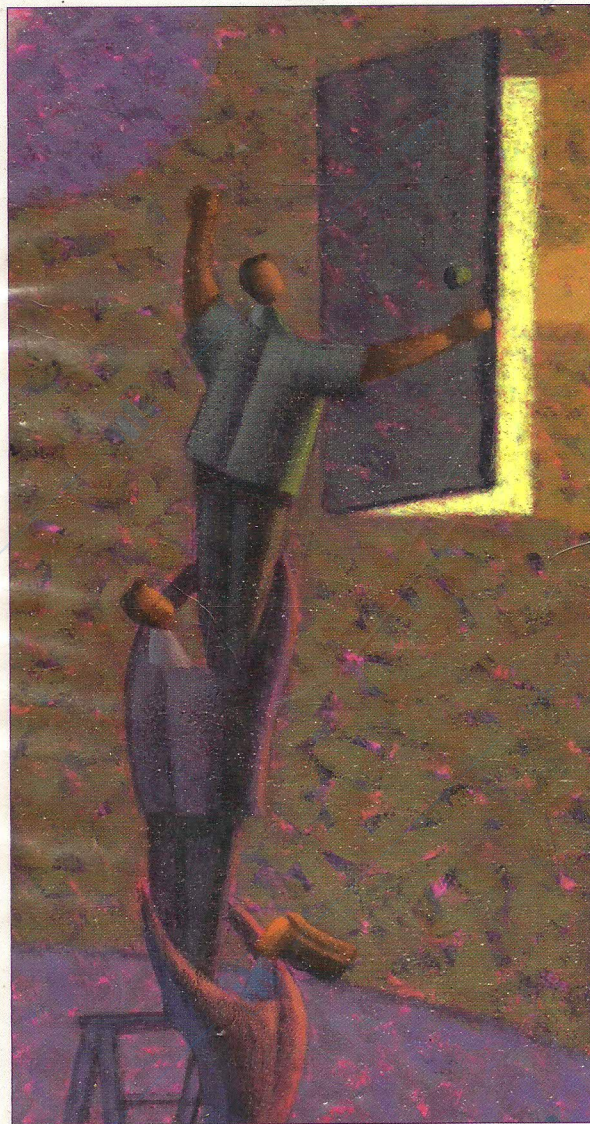


TEORIE E AUTORI DALL'EPOCA CLASSICA  
AD OGGI. IL RAPPORTO DELLA PSICOLOGIA  
CON LA CULTURA, L'ARTE E LA STORIA

## LE BASI DELLA PSICOLOGIA

Collana diretta da Ada Fonzi e Luciano Mecacci

## MANUALE DI STORIA DELLA PSICOLOGIA



ISBN 978-88-09-03078-7



9 788809 030787

55036S

€ 30,00

Le basi della psicologia

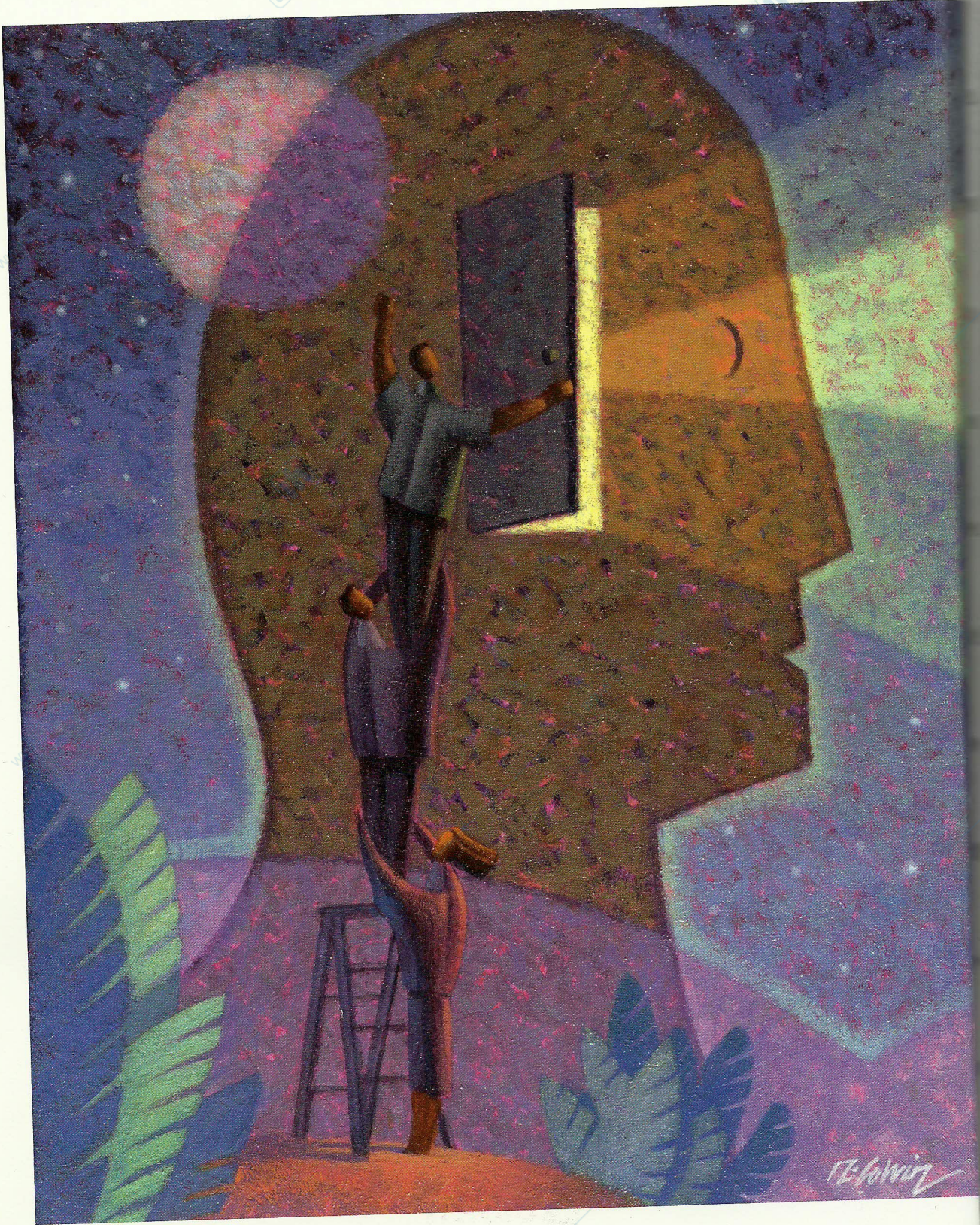
Collana diretta da  
Ada Fonzi e Luciano Mecacci



www.unidocs.it

www.unidocs.it

www.unidocs.it



www.unidocs.it - Appunti e dispense per superare i tuoi esami universitari

www.unidocs.it - Appunti e dispense per superare i tuoi esami universitari

150.9/MEC

# MANUALE DI STORIA DELLA PSICOLOGIA

Luciano Mecacci

 **GIUNTI**

Direzione della collana:

Ada Fonzi  
Professore emerito  
di Psicologia  
dello sviluppo,  
Università di Firenze

Luciano Mecacci  
Ordinario di Psicologia  
generale,  
Università di Firenze

Referenze iconografiche:

Corbis:  
© Images.com/Corbis, foto copertina e p. 2; © Stefano Bianchetti/Corbis p. 141; © Bettmann/Corbis pp. 147, 162, 273; © Vanni Archive/Corbis p. 278; © Louise Gubb/Corbis Saba p. 298.

Getty Images:  
© Hulton Archive/Handout/Getty Images p. 69; © Imagno/Contributor/Hulton Archive/Getty Images pp. 143, 167; © Lee Lockwood/Contributor/Time & Life Pictures/Getty Images p. 232; © Jon Breneis/Contributor/Time & Life Pictures/Getty Images p. 254; © Keystone/Stringer/Hulton Archive/Getty Images p. 291.

Archivio Alinari, Firenze: © The Bridgeman Art Library Image Search pp. 40, 90, 91, 94, 144, 168 (in alto a destra).

Grazia Neri: © Photo12/Grazia Neri p. 240.

Olycom: © Publifoto/Olycom p. 171.

Foto pp. 223-224: con l'autorizzazione della Fondazione Jean Piaget per le ricerche psicologiche ed epistemologiche; www.fondationjeanpiaget.ch

Foto p. 265 e 283: © Archives of the History of American Psychology, The University of Akron.

Cortesia autore: 146, 183, 202, 214, 259, 269, 289, 294.

Dove non altrimenti indicato le immagini appartengono all'Archivio Giunti. L'editore si dichiara pienamente disponibile a regolare eventuali spettanze per quelle immagini di cui non sia stato possibile reperire la fonte.



253241

È vietata la riproduzione dell'opera o di parti di essa con qualsiasi mezzo, se non espressamente autorizzata dall'Editore.

www.giunti.it

© 2008 Giunti Editore S.p.A.  
Via Bolognese 165, 50139 Firenze - Italia  
Via Dante 4, 20121 Milano - Italia

Prima edizione: novembre 2008

Ristampa	Anno
6 5 4 3 2 1 0	2012 2011 2010 2009 2008

Stampato presso Giunti Industrie Grafiche S.p.A. - Stabilimento di Prato

# Indice

<i>Presentazione</i> . . . . .	9
<b>Capitolo 1. L'idea di psiche nel pensiero classico</b> . . . . .	10
1.1 Soma e psyché . . . . .	12
<i>Box 1.1</i> L'orfismo . . . . .	13
1.2 La patologia dell'anima e la follia . . . . .	22
<i>Box 1.2</i> L'idea di coscienza . . . . .	23
<i>Box 1.3</i> I divini doni della pazzia . . . . .	26
<i>Box 1.4</i> Il sogno nel mondo antico . . . . .	28
<b>Capitolo 2. Anima e mente nel Medioevo</b> . . . . .	32
2.1 La mente secondo Dante Alighieri . . . . .	33
2.2 Le teorie di Alberto Magno e Tommaso d'Aquino e le teorie dei filosofi arabi . . . . .	35
<i>Box 2.1</i> Verbum mentis . . . . .	40
2.3 Il cervello e la teoria degli "spiriti" . . . . .	41
<i>Box 2.2</i> Il sogno nel Medioevo . . . . .	42
2.4 Passioni, peccati e psicopatologia . . . . .	44
<i>Box 2.3</i> Accidia . . . . .	46
<b>Capitolo 3. Mente, cervello e corpo nell'Età moderna</b> . . . . .	50
3.1 Il termine "psicologia" . . . . .	51
3.2 La psicologia nel Cinquecento . . . . .	53
<i>Box 3.1</i> Schemi delle cose e schemi della mente . . . . .	58
3.3 Genesi e caratteristiche della cognizione . . . . .	59
3.3.1 Nuove forme di innatismo . . . . .	59
<i>Box 3.2</i> Arte della memoria . . . . .	60
<i>Box 3.3</i> Idee . . . . .	62
3.3.2 Il ruolo dell'esperienza . . . . .	64
<i>Box 3.4</i> Gli esperimenti mentali . . . . .	66

3.4 Psicologia razionale e psicologia empirica.	68
La posizione di Kant . . . . .	73
3.5 Il meccanicismo e lo studio del cervello . . . . .	75
3.5.1 La meccanica della psiche . . . . .	75
3.5.2 Il dualismo corpo-anima e gli "errori" di Descartes. . . . .	76
<i>Box 3.5</i> Sogni e deliri . . . . .	79
3.5.3 Le funzioni del cervello . . . . .	81
3.6 Le passioni dell'anima . . . . .	86
3.7 Le malattie dell'anima . . . . .	89
<i>Box 3.6</i> La follia nei dipinti di Bosch . . . . .	90
3.8 La scoperta dell'Altro . . . . .	93
<i>Box 3.7</i> Casi clinici, tra letteratura e scienza. . . . .	93
<b>Capitolo 4. La psicologia nell'Ottocento.</b> . . . . .	96
4.1 La fisiologia della sensazione . . . . .	97
4.2 Psicofisica e cronometria mentale . . . . .	99
4.2.1 La misurazione delle sensazioni. . . . .	99
<i>Box 4.1</i> Fechner e la psicofisica. . . . .	100
4.2.2 La misurazione dei tempi di reazione. . . . .	103
<i>Box 4.2</i> La visione del colore: fisica, fisiologia e fenomenologia. . . . .	104
4.3 Le ricerche sul sistema nervoso e le funzioni superiori del cervello. . . . .	110
4.4 L'evoluzione biologica della psiche. . . . .	116
4.4.1 L'influenza di Darwin sulla psicologia . . . . .	116
4.4.2 Evoluzione del sistema nervoso e processi psichici . . . . .	118
4.4.3 La psicologia animale . . . . .	121
4.5 La psicologia come scienza . . . . .	121
4.5.1 Wilhelm Wundt e la psicologia fisiologica. . . . .	121
4.5.2 Franz Brentano e la psicologia descrittiva . . . . .	125
4.5.3 Galton e le differenze individuali in psicologia . . . . .	127
4.6 Associazione e psicologismo. . . . .	130
<i>Box 4.3</i> Segno, senso e significato (riferimento) . . . . .	134
4.7 La psichiatria e la psicoterapia . . . . .	135
<i>Box 4.4</i> Positivismo e psicologia in Italia . . . . .	139
<b>Capitolo 5. Tra Ottocento e Novecento</b> . . . . .	144
5.1 L'organizzazione della ricerca in psicologia. . . . .	145
5.1.1 La psicologia sperimentale in Europa. . . . .	147
<i>Box 5.1</i> La psicologia in Italia . . . . .	152
5.1.2 La scuola di Würzburg . . . . .	154
5.1.3 Scienze della natura e scienze dello spirito . . . . .	155

5.2	La scuola di Graz	156
5.3	La psicologia sperimentale negli Stati Uniti	158
5.3.1	Lo strutturalismo	159
5.3.2	Il funzionalismo	160
5.4	La psicologia del bambino	164
5.5	La psicologia della sessualità	167
5.6	La psicologia della folla	170

## Capitolo 6. Teorie e scuole di psicologia nel Novecento

6.1	La psicologia «signora delle scienze». Mito e crisi	173
6.2	La psicologia dinamica	174
6.2.1	Pierre Janet	175
6.2.2	Freud e la psicoanalisi	176
<b>Box 6.1</b>	Freud	178
6.2.3	Sviluppi della psicoanalisi freudiana	181
6.2.4	Jung e la psicologia analitica	185
6.2.5	Adler e la psicologia individuale	187
6.2.6	Il freudo-marxismo e la rivoluzione sessuale	188
6.2.7	La psicoanalisi: visione del mondo, scienza, ermeneutica	190
6.3	La riflessologia russa e la scuola di Pavlov	191
6.4	La teoria della forma	196
<b>Box 6.2</b>	Leggi e principi della Gestalt	199
6.5	Il comportamentismo	203
6.6	La psicologia sovietica	211
6.6.1	La teoria storico-culturale	212
6.6.2	La teoria dell'attività	219
6.7	La teoria di Piaget	222
6.8	Il cognitivismo	225
6.8.1	La crisi del comportamentismo	225
6.8.2	Dal cognitivismo alla scienza cognitiva	227

## Capitolo 7. Aree e temi di ricerca del Novecento

7.1	Il comportamento animale	237
7.2	L'intelligenza	242
7.3	L'emozione	247
7.4	La personalità	249
7.5	Lo sviluppo psichico	254
7.6	Mente e società	259
7.7	Dalla psicotecnica all'ergonomia cognitiva	266
7.8	La malattia mentale tra la psicologia clinica e la psichiatria	268

8 - INDICE

<i>Box 7.1</i> La psicologia in Italia nel secondo Novecento . . . . .	269
<i>Box 7.2</i> La razionalità limitata . . . . .	270
<b>Capitolo 8. Le neuroscienze</b> . . . . .	278
8.1 Neuroscienze e psicologia . . . . .	279
8.2 Teorie delle funzioni cerebrali . . . . .	280
8.3 Le ricerche sui macrosistemi cerebrali . . . . .	288
8.4 La specializzazione funzionale dei neuroni . . . . .	291
8.5 La teoria di Lurija . . . . .	295
<b>Capitolo 9. Prospettive di ricerca storica</b> . . . . .	298
<i>Orientamenti bibliografici</i> . . . . .	304
<i>Bibliografia</i> . . . . .	320
<i>Indice delle scuole e delle teorie</i> . . . . .	332
<i>Indice dei nomi</i> . . . . .	334

## Presentazione

La storia della psicologia illustrata in questo libro si sviluppa dai primordi del pensiero occidentale, nella Grecia classica, fino a tutto il Novecento. La premessa di questa ricostruzione storica è, infatti, che l'impianto concettuale della psicologia, costituitasi come disciplina scientifica autonoma nella seconda metà dell'Ottocento, abbia le sue radici profonde nelle prime speculazioni dei filosofi antichi intorno all'idea di psiche. Il percorso delineato, che interessa un arco di oltre due millenni, non è lineare, ma vi sono alcuni nodi teorici ricorrenti su cui si concentra la nostra trattazione: tra questi, la psiche come spazio interiore privato, il rapporto tra psiche (o anima) e corpo (e cervello), la distinzione e la relazione tra la cognizione e la dimensione degli affetti e delle emozioni, la psicologia come "cura dell'anima" o come scienza naturale.

Il capitolo 1 è dedicato alle concezioni della psiche e del suo rapporto con il corpo sviluppate dalla filosofia e dalla medicina antica, mentre il capitolo 2 approfondisce le teorie medievali. Con l'età moderna (capitolo 3) si allarga l'orizzonte delle indagini filosofiche sulla struttura e sul funzionamento dei processi cognitivi e dinamici, in stretta relazione con la nascita delle scienze umane, in particolare l'antropologia e l'etnologia. L'adozione del metodo sperimentale nella ricerca psicologica comincia a essere discussa alla fine del Settecento, ma è soprattutto nell'Ottocento che tale metodo viene verificato per la fondazione di una psicologia scientifica (capitolo 4). Sempre nell'Ottocento è notevole l'influenza che la teoria darwiniana dell'evoluzione e il progresso delle ricerche sul cervello ebbero sullo sviluppo della psicologia. Alla fine dell'Ottocento (capitolo 5) cominciano a configurarsi indirizzi teorici diversi, nascono le prime scuole in Europa e in America, e si formano settori di specializzazione (dalla psicologia animale alla psicologia dello sviluppo, dalla psicologia sociale alla psicopatologia). Nel Novecento (capitolo 6) si consolidano alcune grandi scuole spesso in conflitto tra loro sul piano teorico e metodologico (dalla psicoanalisi al comportamentismo, dalla riflessologia alla teoria della forma, dalla teoria storico-culturale al cognitivismo). Inoltre si assiste a un notevole ampliamento dei settori di indagine, sia come ricerca di base che applicata (capitolo 7). Il problema della relazione tra la mente e il cervello, posto fin dall'antichità, è affrontato in modo innovativo solo nel Novecento, con ricerche che riguardano sia il funzionamento di singole cellule nervose che di intere aree cerebrali (capitolo 8). Infine, nel capitolo 9, vengono prospettati alcuni temi da approfondire sul piano storico e che sono rilevanti per comprendere le radici lontane del dibattito attuale sui fini e i metodi della psicologia.

# 1

*Dioniso, tra le principali divinità del mondo greco, seduto su una pantera, uno dei suoi animali preferiti, in un mosaico del II sec. a. C. (Casa delle Maschere, isola di Delo, Grecia). L'edera, di cui è incoronato Dioniso e che fa da collare alla pantera inferocita, è la pianta cara al dio per averlo salvato dalle fiamme al momento della nascita. Dioniso impugna con la destra un timpano, strumento di cui era abile suonatore, e con la sinistra un tirso, un bastone coronato con una pigna e ornato di foglie di edera e di vite. Sotto l'effetto di una musica frenetica e del vino (Dioniso, o Bacco nella tradizione dei romani, era il protettore della viticoltura, oltre che in genere della fecondità e della vegetazione), gruppi di donne (Menadi o Baccanti) partecipavano a cerimonie orgiastiche in onore del dio, danzando spasmodicamente e cadendo in uno stato di trance.*



# *L'idea di psiche nel pensiero classico*

*Nessuna mai di queste cose vedemmo con gli occhi,  
ma solo con la mente.*

Parmenide (V sec. a.C.)

La psicologia che si è diffusa a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, dapprima in Europa e negli Stati Uniti e poi in tutto il resto del mondo, non è che lo sviluppo di un insieme di principi teorici e di conoscenze empiriche sui processi mentali le cui origini vanno ricercate nel pensiero classico occidentale. Negli ultimi decenni è divenuto sempre più chiaro che questa tradizione occidentale, per quanto dominante, è coesistita con altre concezioni della mente maturate nell'arco di millenni. I processi della mente costituiscono infatti uno dei principali temi di riflessione e indagine che la specie umana si è proposta lungo la sua storia. Le ricerche condotte dagli antropologi e gli etnologi sui popoli "primitivi" hanno dimostrato l'esistenza di concezioni molto articolate sui processi psicologici, soprattutto sulla struttura della psiche e sulla diversa natura dei contenuti mentali durante la veglia e il sonno. Inoltre, le culture orientali hanno elaborato raffinate e sistematiche teorie della psiche che da secoli guidano la meditazione e il comportamento di

milioni di persone. Infine, anche nella cultura occidentale, accanto a una psicologia "scientifica" sopravvive una psicologia del senso comune o, come si dice attualmente, un complesso di teorie implicite su come è fatta la mente, su cos'è, ad esempio, l'intelligenza o un'emozione. Infatti prima di essere una disciplina scientifica la psicologia è una fondamentale modalità di conoscenza di sé e degli altri: essa si sviluppa in ogni individuo fin dai primi anni di vita, per poi caratterizzarsi progressivamente attraverso concetti e termini propri della cultura di appartenenza.

I concetti della psicologia sono quindi il risultato di una secolare sedimentazione storica, con profonde differenze tra cultura e cultura. Questo libro è dedicato a un determinato percorso, quello dominante nel panorama della scienza moderna: la psicologia occidentale con i suoi principi teorici e i suoi metodi di indagine specifici. Questo cammino ha inizio con le profonde e sistematiche riflessioni avviate dai primi filosofi della Grecia classica, continua per

tutto il Medioevo e l'Età moderna fino a rendere la psicologia, durante l'Ottocento, un settore di ricerca e applicazione che diviene autonomo rispetto alla filosofia e alle scienze fisiche, naturali e mediche. Di tale processo, articolato e complesso, si sono potuti illustrare solo alcuni momenti di particolare interesse, nella prospettiva del carattere introduttivo che il presente volume di storia della psicologia possiede.

### ■ 1.1. SOMA E PSYCHÉ

Nel pensiero occidentale, fino al V sec. a.C. circa, non era stato ancora sviluppato in modo esplicito il concetto di un sistema specifico che controllasse unitariamente le sensazioni, i pensieri e le emozioni: ciò che in seguito sarebbe stato indicato con il termine greco *psyché* e poi con il corrispondente vocabolo latino *anima*. Nella lingua di Omero sia *psyché* che *soma* avevano un significato diverso da quello che in genere intendiamo oggi con “psiche” e “corpo”. Come fu notato dal filologo classico Bruno Snell (1946), nell'*Iliade* e nell'*Odissea*, *soma* significava “cadavere” e solo nella letteratura successiva indicherà il “corpo” come unità vivente di organi e funzioni. Infatti nei poemi omerici il corpo veniva rappresentato come un insieme organizzato di funzioni specifiche e disaggregate: l’“uomo omerico” era dotato di membra, pelle e ossa disgiunte, ma questi elementi del corpo con le loro relative funzioni non erano integrati tra di loro. Nella fase “geometrica” dell’arte greca, le parti del corpo erano raffigurate come pezzi separati e solo nell’arte “classica” del V secolo il corpo verrà rappresentato come un insieme organico le cui parti erano in stretta interrelazione. Allo stesso modo non vi era un termine unico per indicare l’insieme dei processi psichici. Erano state individuate funzioni diverse come l’intuizione o una visione improvvisa (*nous*), il ragionamento (*phrén*) e la sfera dei sentimenti e delle passioni (*thymós*), ma anche tali funzioni rimanevano tra loro scollegate. Tuttavia è interes-

sante soffermarsi sul termine *nous*, che finirà per significare intelletto: questo sostantivo ha la stessa radice di *noein*, un verbo che significava intendere, vedere, comprendere qualcosa chiaramente e visibilmente. *Nous* era quindi un’attività associata alla visione. Il *nous* vede al di là delle apparenze, penetra nella realtà, si rappresenta e ricorda eventi e luoghi («Come quando si slancia la mente [*nous*] d’un uomo, che molta terra percorse, e pensa nei suoi pensieri sottili “qui sono stato e qui!” e molte cose ricorda, così velocemente volò bramosa Era augusta», *Iliade*, XV, 80-83).

Omero usò il termine *psyché* con due significati diversi. Se si riferiva all’uomo vivente, la *psyché* era il “soffio vitale”, il principio della vita, che lascia il corpo durante uno svenimento o in caso di morte attraverso la bocca o l’apertura prodotta da una ferita («La *psyché* volò via dalle membra e scese nell’Ade, piangendo il suo destino, lasciando la giovinezza e il vigore», *Iliade*, XVI, 856-857). Se invece si riferiva all’uomo morto, Omero indicava con *psyché* una specie di fantasma, una larva, un’ombra che risiede nell’Ade e tuttavia conserva i lineamenti della persona cui essa apparteneva in precedenza («Ed ecco a lui venne la *psyché* del misero Patroclo, gli somigliava in tutto, grandezza, occhi belli, voce, e vesti uguali vestiva sul corpo», *Iliade*, XXIII, 65-67). Scriveva lo storico greco Apollodoro che in Omero le *psychái* sono «simili alle immagini che appaiono negli specchi e a quelle che si formano nell’acqua, le quali, mentre ci riproducono in tutto e ripetono persino i nostri movimenti, non hanno però alcuna solida consistenza, cosicché sfuggono ad ogni forma di contatto» (cit. in Sarri, 1997, p. 67). In questa accezione, la *psyché* è proprio il contrario di ciò che poi si sarebbe inteso per “anima”, come notò nel 1923 il filologo Walter F. Otto: la *psyché* «è, in un certo qual modo, un corpo scavato, che può solo agire come un’ombra, un corpo dematerializzato con tutte le prerogative e gli svantaggi di un tale stato [...]. Essa non è un’anima priva di corpo, ma proprio l’opposto: un corpo che ha perso ogni sostanza;

## BOX 1.1

## L'orfismo

Dioniso fu oggetto di un culto molto diffuso, ripreso dal movimento religioso noto come orfismo dal nome di Orfeo, mitico cantore della Tracia che con la sua musica incantava gli uomini e gli animali selvaggi («si dice che al suo canto gli uccelli gli volteggiassero a stormi sulla testa, e i pesci guizzassero dalle cupe azzurrità marine per farglisi incontro», Kerényi, 1951, tr. it. p. 267). Mortagli la moglie Euridice, Orfeo scese agli Inferi per riportarla alla vita: qui commosse le anime dei morti e perfino Persefone, la dea dell'aldilà, che permise a Euridice di ripartire con Orfeo, a patto che lo sposo non si voltasse fino a quando ella non avesse terminato il suo viaggio

di ritorno alla vita. Orfeo però si voltò a guardare l'amata che lo seguiva e Euridice scomparve per sempre nelle tenebre.

Allora, malinconico e disperato, Orfeo cominciò a vagare solitario per valli e boschi alleviando il suo dolore con il canto e la musica fino a quando, secondo una versione del mito, non fu sbranato dalle Baccanti durante una festa in onore del dio Dioniso.

L'orfismo sviluppò l'idea di psiche come una entità di origine divina, racchiusa nel corpo come in un carcere. La sua esistenza dolorosa poteva essere riscattata, facendola riscendere alla beatitudine della vita celeste, attraverso riti di purificazione e pratiche religiose.

L'importanza della concezione orfica per la genesi dell'idea di psiche fu messa in evidenza nell'opera *Psiche. Culto dell'anima e fede nell'immortalità presso i Greci* (1890-1894) dello storico tedesco delle religioni Erwin Rohde (1845-1898), a sua volta influenzato dall'opera dell'amico Friedrich W. Nietzsche (1844-1900). Il filosofo tedesco nel libro *La nascita della tragedia dallo spirito della musica* (1872) aveva valorizzato la dimensione "dionisiaca" della vita personale, sociale e culturale dei Greci rispetto alla dimensione "apollinea": gli istinti, le passioni e la follia erano contrapposti alla ragione e all'armonia, la musica alle arti plastiche e all'epica.

perciò, in senso radicale, un *corpo privo di anima*» (cit. in Sarri, 1997, p. 68).

Soprattutto intorno al VI sec. a.C., cioè in un'epoca successiva al periodo in cui furono composti i poemi omerici, si diffuse il movimento religioso noto come orfismo (da Orfeo, il mitico poeta e cantore trace che ne sarebbe stato il fondatore; cfr. Box 1.1). Gli adepti dell'orfismo formavano una specie di setta o comunità di iniziati dediti al culto di Dioniso e concepivano il corpo (*soma*), mortale, come la "tomba" di un principio divino, immortale, denominato *dáimon* (demone) o *psyché*. A causa di una colpa originaria, la *psyché* è caduta nel corpo e dopo la morte è condannata a passare a un altro corpo e così di seguito (metempsicosi), a meno che non ci si riscatti dal peccato e ci si liberi dalla prigione corporea attraverso i riti sacri di purificazione e le pratiche religiose e ascetiche. Inoltre, la *psyché* è un'immagine dell'uomo vivente che non solo sopravvive quando questi muore: infatti essa compare

anche nei sogni. La *psyché* si manifesta quindi sia nella morte che nel sogno, come cantava un passo di Pindaro (fr. 131 b, tr. it. p. 127) di ispirazione orfica:

Il corpo di tutti obbedisce alla morte  
possente,

e poi rimane ancora vivente un'immagine  
della vita,

poiché solo questa

viene dagli dei: essa dorme mentre  
le membra agiscono,

ma in molti sogni

mostra ai dormienti ciò che è furtivamente  
destinato

di piacere e sofferenza.

Nei filosofi naturalisti, tra il VII e il V sec. a.C., il termine *psyché* indicò un principio originario, fondamentale, che "anima" e regola tutta la natura, compreso l'uomo. A seconda dei vari fi-

losofi, tale principio era identificato con l'acqua, con l'aria o con il fuoco, che non vanno intesi in senso strettamente materiale, bensì come qualcosa di incorporeo, molto fine e sottile, che sottostà, quasi invisibilmente, ma costantemente, alla realtà mutevole delle cose. Per Eraclito la *psyché* era il fuoco, «poiché, tra gli elementi, è il più sottile e quello maggiormente incorporeo» ed essa è «massimamente incorporea e in un continuo fluire» (Aristotele, *L'anima*, tr. it. pp. 71, 73). Inoltre Eraclito attribuiva alla *psyché* la facoltà di comprendere e interpretare la realtà, di accedere al *lógos*, alla razionalità che governa la natura, di essere essa stessa *lógos* che si sviluppa e si amplia. La dimensione è infinita: «I confini dell'anima [*psyché*], nel tuo andare, non potrai scoprirli, neppure se percorrerai tutte le strade: così profonda è l'espressione [*lógos*] che le appartiene» (fr. 22 B 45, tr. it. p. 63). Da allora, come notava Snell nel suo saggio sulla "scoperta dello spirito" nella cultura greca, rimarrà fissata nella nozione occidentale di psiche la connotazione della sua "profondità", un'idea che ritornerà in forme diverse, come vedremo nei capitoli successivi, fino a quella corrente che sarà appunto denominata nel Novecento la "psicologia del profondo": «La rappresentazione della profondità è sorta proprio per designare la caratteristica dell'anima, che è quella di avere una qualità particolare che non riguarda né lo spazio né l'estensione. [...] Con essa Eraclito vuol significare che l'anima si estende all'infinito, proprio al contrario di ciò ch'è fisico» (Snell, 1946, tr. it. p. 41).

Un altro aspetto che maturò in vari filosofi del V sec. a.C., come Diogene di Apollonia e Democrito, riguarda l'associazione tra *psyché* come intelligenza e *psyché* come consapevolezza morale. Tuttavia, una imponente, rivoluzionaria concezione della psiche, nella quale si fuse la dimensione intellettuale con la dimensione etica, venne introdotta da Socrate (469-399 a.C.). Nell'Atene dell'età di Pericle, Socrate diffuse tra i suoi giovani allievi (tra cui Platone) una concezione della vita fondata sui prin-

cipi morali e il rispetto della legge. Egli fece coincidere la *psyché* con il centro della conoscenza morale dell'uomo e ritenne che il fine supremo della vita umana fosse la "cura dell'anima", sia come valorizzazione della morale e della legge che come conoscenza della vera essenza dell'uomo (secondo l'invito dell'oracolo di Delfi: "conosci te stesso"). La posizione di Socrate suscitò perplessità e anche ilarità tra i suoi concittadini. A questo proposito John Burnet, lo studioso scozzese che assieme a Alfred E. Taylor mise in evidenza la novità del concetto di *psyché* in Socrate, scrisse:

□ La "cura dell'anima" era ciò a cui Socrate esortava i suoi concittadini. [...] Socrate dimostra che chiunque voglia prendersi cura di se stesso in maniera corretta, costui deve, prima di tutto, conoscere se stesso; passa quindi a dimostrare [vedi il dialogo platonico *Alcibiade maggiore*] che ciascuno di noi è la sua anima e, quindi, prendersi cura di se stessi equivale a prendersi cura della propria anima. [...] L'esortazione a "prendersi cura della propria anima", lungi dal rivelarsi un luogo comune, produceva in un Ateniese di quell'epoca una viva impressione, tanto da apparire persino non poco ridicola. Bisogna osservare che queste parole implicano che nell'uomo esista una realtà che sia in grado di conseguire la sapienza e che quella medesima realtà sia anche capace di realizzare ciò che è bene e ciò che è giusto. A questa realtà Socrate diede il nome di "anima" (*psyché*). Ebbene, prima di lui nessuno, mai, aveva detto ciò nel senso in cui lo dice Socrate e non solo non era mai stata usata la parola *psyché* con questo significato, ma non era stata neppure concepita l'esistenza di ciò che Socrate chiamava con quel nome (Burnet, 1915-1916, tr. it. pp. 129-131). □

Socrate si definisce un "medico dell'anima" o un "esperto dell'anima" e pratica la "cura dell'anima" con gli "incantesimi" delle parole, attraverso il dialogo tra maestro e discepolo che consente a quest'ultimo di scavare dentro la propria anima e conoscere se stesso. Nel seguente

passo del dialogo platonico *Carmide* si possono rilevare due caratteristiche essenziali della cura (il termine greco è esattamente *therapéia*, “cura”, “terapia”) della psiche: in primo luogo il corpo dipende dalla psiche, inoltre la parola è fondamentale nella terapia. È Socrate a parlare:

□ Zalmosside, il nostro re che è anche un dio, [...] afferma che, come non si devono curare gli occhi senza prendere in esame la testa, né la testa indipendentemente dal corpo, così neppure il corpo senza l'anima e che questa sarebbe la ragione per cui ai medici greci sfugge la maggior parte delle malattie, poiché essi trascurerebbero di prendersi cura della totalità dell'uomo, senza la cui piena salute non è possibile che la singola parte sia efficiente. Infatti, tutti i mali ed i beni per il corpo e per l'uomo nella sua interezza, soggiungeva, nascono dall'anima, come per gli occhi derivano dalla testa e ad essa innanzi e soprattutto bisogna rivolgere la cura, se si desidera ottenere la salute sia per la testa che per il resto del corpo. E l'anima, o mio caro, si cura con certi incantesimi e questi incantesimi sono i bei discorsi, da cui nell'anima si genera la saggezza; una volta che questa sia nata e si sia radicata, allora è facile ridare la salute alla testa e a tutte le altre parti del corpo. E, mentre mi spiegava il rimedio e l'incantesimo: “Sta' attento, mi disse, che nessuno ti convinca a curargli la testa con questo farmaco, senza prima avverti affidato l'anima da trattare con l'incantesimo”. Di fatto, oggi, questo è l'errore che fanno gli uomini, ossia che alcuni cercano di essere medici della temperanza e della salute, ma separatamente dell'una e dell'altra. E con decisione mi ordinò che nessuno, per quanto ricco, nobile e bello, mi convincesse ad agire diversamente (Platone, *Carmide*, 156 e-157 b). □

Nel pensiero filosofico post-socratico, la psiche intesa come centro della conoscenza e della morale divenne oggetto di un approfondimento sistematico. Platone (427-347 a.C.), allievo di Socrate, elaborò una prima suddivisione delle funzioni psichiche (o meglio cognitive,

come diremmo oggi), allineandole lungo un percorso ideale che va dalla conoscenza delle immagini del “mondo sensibile” a quella delle idee del “mondo intelligibile” (un processo illustrato con il mito della caverna nella *Repubblica* e la metafora della graduale conquista della verità dei prigionieri incatenati che si liberano dalle catene delle apparenze sensibili e “vedono” finalmente la realtà nella sua essenza). La parte dell'anima che consente la “visione” della realtà è il *nous* (intelletto) ovvero l'anima razionale che viene distinta dall'anima “concupiscibile” e dall'anima “irascibile”. Il *nous* è l'“occhio della psiche” (*Repubblica*, 533 d) perché “vede” (in greco, vedere = *idéin*), appunto, le “idee” (in greco *idéai*), cioè le forme, i paradigmi, i modelli o i prototipi essenziali delle cose. La metafora dell'intelletto come “occhio della psiche” ricorrerà lungo tutto il pensiero occidentale.

L'anima razionale è capace di accedere alle idee, poiché esse riaffiorano dalla memoria (processo denominato *anamnesi*). Infatti l'anima ha visto e contemplato le idee in una vita precedente a quella corporea. Per Platone l'anima razionale è quindi immortale, svincolata dal corpo, nel quale risiede solo temporaneamente. Inoltre, mentre il corpo, come il resto delle cose della natura, può essere colto nella sua mutevolezza attraverso i sensi (è quindi “visibile”), l'anima, al pari delle idee con cui condivide l'immortalità, può essere colta nella sua immutabilità solo dall'intelletto (essa è quindi “invisibile” per i sensi). Il passo del *Fedone* dove viene enunciato un concetto fondamentale del pensiero occidentale, il dualismo tra corpo e anima e la loro rispettiva visibilità e invisibilità, è il seguente. Socrate pone un problema fondamentale all'allievo Cebete.

□ “Poniamo dunque, se vuoi”, egli soggiunse, “due specie di esseri: una visibile e l'altra invisibile?”. “Poniamole”, rispose. “E che l'invisibile permanga sempre nella medesima condizione e che il visibile non permanga mai nella medesima condizione”.



FIGURA 1.1

Jacques-Louis David, *La morte di Socrate* (1787) (Metropolitan Museum of Art, New York).

Nel momento di bere la cicuta, Socrate alza il dito al cielo per ricordare che morrà il suo corpo, ma non l'anima pronta a ritornare a «certi luoghi felici dei beati». Questo episodio è descritto nel dialogo platonico *Fedone*, dove si discute la dimensione immateriale dell'anima, la sua invisibilità e la sua immortalità.

“Poniamo anche questo”, disse.

“Ebbene, che altro c'è in noi”, riprese Socrate, “se non, da un lato, il corpo e, dall'altro, l'anima?”.

“Non c'è altro”, disse.

“E il corpo a quale delle due specie di cose diremo che è più simile e più affine?”.

“È chiaro a tutti che è più simile e più affine alla specie visibile”.

“E l'anima è visibile o invisibile?”.

“Agli uomini, almeno, o Socrate, non è visibile”, disse.

“Ma noi non stiamo ora parlando di cose visibili o invisibili alla natura umana? O tu pensi a qualche altra natura?”.

“Sì, alla natura umana”.

“Che cosa diciamo, dunque, dell'anima? Che è

visibile o che non è visibile?”.

“Allora è invisibile”.

“Sì”.

“Dunque, l'anima è più simile all'invisibile che non il corpo; questo, invece, è più simile al visibile”.

“Di necessità, o Socrate”.

(Platone, *Fedone*, 79 a-d). □

Mentre nel dialogo *Fedone* Platone presentava l'anima ancora nella impostazione unitaria socratica, nella *Repubblica* (libro IV), opera scritta successivamente, l'anima risulta divisa in tre specie o parti: «L'una, quella con cui l'anima ragiona, la chiameremo il suo elemento razionale (*logistikón*); l'altra, quella che le fa provare

amore, fame e sete e che ne eccita gli altri desideri, irrazionale e desiderante (*epithymetikón*), compagna di soddisfazioni e piaceri materiali; [...] la terza è quella dello *thymós* che ci rende animosi» (439 d-e). Con la suddivisione dell'anima in tre componenti (tradizionalmente denominate anima razionale, anima concupiscibile e anima irascibile), da una parte si riconosce l'articolazione della vita psichica e dall'altra si pone in modo più complesso il problema della sua governabilità razionale, argomento trattato sia nella *Repubblica* che nel *Fedro*. La psiche secondo Platone (cfr. Vegetti, 1989, pp. 131-138) dispone di un'energia innata che ha sede nella parte non razionale dell'anima, quella dei desideri e delle passioni. I desideri (fame, sete, sesso, ecc.) e le passioni (lo *thymós*: animosità, coraggio, ira) sono, come li raffigura Platone nel *Fedro*, i due cavalli della biga (l'anima nella sua totalità) guidata da un auriga (l'anima razionale). I due cavalli (la parte irrazionale della psiche), pieni della loro energia, vanno in una o nell'altra direzione (il desiderio o la passione), ma l'auriga (la parte razionale) li governa e li fa correre lungo la strada di equilibrio tra queste forze dirompenti. In un'altra metafora, illustrata in un'opera precedente, la *Repubblica*, l'anima razionale è raffigurata con un uomo, l'anima irascibile delle passioni con un leone e l'anima concupiscibile dei desideri con un mostro dalle molte teste. La ragione può controllare il mostro dei desideri ricorren-

do alle passioni (*thymós*) e alla valorizzazione delle loro caratteristiche più positive come la forza e la competitività. L'anima, che non è solo saggia, ma anche forte, può così controllare il mondo irrazionale dei desideri (un mostro infido capace di continue e insospettite trasformazioni). Infine, nel *Timeo* Platone localizza le tre anime: l'anima razionale nel cervello, l'anima irascibile nel cuore e l'anima concupiscibile nei visceri e negli organi sessuali.

Sono dunque tre gli aspetti del modello platonico che è utile notare e riassumere perché ricorreranno nelle successive concezioni occidentali sui processi psichici: 1) la psiche (o anima) è articolata in parti distinte, ciascuna con funzioni diverse; 2) dalle parti che oggi diremmo filogeneticamente più antiche, che accomunano la specie umana alle specie animali, scorre un'energia che si canalizza nelle altre parti e si manifesta nella varietà dei comportamenti (bisogni, emozioni, ecc.); 3) nella specie umana, la ragione plasma e direziona le forze istintuali (fino alla completa sublimazione dell'*eros*, come Platone indica nel *Simposio*). In Platone si configura allora un preciso progetto di "governo" dell'anima, il superamento del dissidio e della conflittualità messi in evidenza dalla tragedia greca intorno al rapporto tra necessità e libertà del comportamento, tra follia e ragione. La soluzione è individuata da Platone nell'educazione, nella vita politica, nel rispetto delle leggi della comunità: il tutto affidato a un

FIGURA 1.2

Il modello platonico dell'anima nelle tre opere *Repubblica*, *Fedro* e *Timeo*.

ANIMA			
Parti	Irrazionale		Razionale
	Concupiscibile <i>epithymetikón</i>	Irascibile <i>thymós</i>	<i>logistikón</i>
<i>Repubblica</i>	Mostro policefalo	Leone	Uomo
<i>Fedro</i>	1° cavallo	2° cavallo	Auriga
<i>Timeo</i>	Visceri e organi sessuali	Cuore	Cervello
Funzioni	<b>DESIDERI</b> (fame, sete, sesso)	<b>EMOZIONI e PASSIONI</b> (paura, coraggio, gioia, dolore)	<b>RAGIONE</b>

retto uso della componente razionale dell'anima (Vegetti, 1989).

Il principale allievo di Platone, Aristotele (384-322 a.C.), elaborò una concezione più articolata e complessa dei processi psichici in varie opere specifiche, dal libro sulla *Psyché* (considerato da molti storici come il primo vero e proprio trattato di psicologia nella storia del pensiero occidentale, spesso citato con il titolo latino *De anima*) ad altri saggi più brevi dedicati a temi specifici: *La sensazione e i sensibili*, *La memoria e il richiamo alla memoria*, *Il sonno e la veglia*, *I sogni* e *La divinazione nel sonno* (noti complessivamente come *Parva Naturalia*, dal titolo latino con cui furono tramandati nel Medioevo, ovvero *Piccoli trattati di storia naturale*). Anche l'altra grande opera aristotelica *Etica Nicomachea*, dedicata alla filosofia della morale, è importante per la storia della psicologia in quanto illustra alcuni concetti fondamentali sulle motivazioni che spingono al comportamento e sulle varie forme della vita delle emozioni e delle passioni. Nei termini della psicologia attuale, il libro sull'*Anima* analizza i processi cognitivi e l'*Etica Nicomachea* i processi psicodinamici all'interno di una teoria dell'azione umana.

La posizione di Aristotele si differenzia nettamente da quella platonica perché viene respinto il dualismo tra materia (corpo) e anima. Infatti Aristotele ricolloca l'anima in una dimensione biologica unitaria che accomuna il mondo vegetale, il mondo animale e il mondo umano. L'anima (la *psyché*) è il principio che organizza la vita indipendentemente dalle forme specifiche che assume (dalle piante agli animali all'uomo); è un principio intrinseco alle forme viventi (recentemente, per illustrare in modo semplificato questo concetto aristotelico, è stato fatto il paragone col codice genetico, presente in tutte le forme viventi, pur tra loro diverse) e non è quindi un'entità separata che trascende la materia (nel senso dell'Anima cosmica e divina di Platone che, pur distaccata dalla materia, la ordina e plasma). Grazie all'anima («la causa e il principio del corpo vi-



FIGURA 1.3

Raffaello Sanzio, *Scuola di Atene* (1511-1512), particolare (Stanza della Segnatura, Palazzi Vaticani, Roma). Platone e Aristotele nella famosa raffigurazione di Raffaello nella prima Stanza del Vaticano. I due filosofi esprimono due concezioni diverse, ma complementari: Platone, con in mano il *Timeo*, il dialogo dedicato a una visione cosmologica dell'universo e delle sue creature, punta il dito verso l'alto, per esprimere una dimensione e una vocazione extraterrestre dell'uomo; Aristotele, con in mano l'*Etica Nicomachea*, il suo trattato sulle azioni, la volontà e la morale, attraverso un gesto in direzione opposta fa riferimento alla dimensione terrestre.

vente», *L'anima*, tr. it. p. 135), la vita è in continuo movimento allo scopo di garantirsi la propria sopravvivenza, un fine perseguito (attraverso l'alimentazione e la riproduzione) dall'anima vegetativa (o *nutritiva*), presente sia nelle piante che negli animali e nell'uomo. Negli animali e nell'uomo è poi attiva l'anima *sensitiva*, che li pone in relazione con il mondo esterno, mentre solo nell'uomo si manifesta l'anima

*intellettiva*, che gli consente di acquisire la conoscenza di verità universali e necessarie, svincolate dalla contingenza e relatività delle sensazioni. Prima di illustrare alcuni aspetti fondamentali dell'anima sensitiva e dell'anima intellettiva, occorre notare la metodologia d'indagine seguita da Aristotele nello studio dell'anima (cfr. Movia, 1996). Come fu rilevato da Georg W. F. Hegel, il grande filosofo tedesco del primo Ottocento, Aristotele non si pone il problema dell'anima nella prospettiva metafisica di Platone, e in genere della concezione greca precedente, secondo cui l'indagine sull'anima rimandava alla sua provenienza extraterrestre e alla sua immortalità (essa sarebbe stata quindi rivelatrice di un altro mondo, immateriale e divino). Aristotele studia invece l'anima nelle sue manifestazioni empiriche e fattuali: come tale principio organizzatore si rivela nelle funzioni dell'alimentazione o della riproduzione, della sensazione o della percezione, dell'immaginare o del ricordare, del pensare o del ragionare. Hegel scrisse che il libro sull'*Anima* tratta non l'anima in se stessa, «ma la determinata maniera e possibilità della sua attività, poiché in questo consiste per Aristotele l'essere e l'essenza dell'anima. [...] Non dobbiamo aspettarci che Aristotele nella dottrina sull'anima ci dia una cosiddetta metafisica dell'anima. Codesta considerazione metafisica difatti propriamente presuppone che l'anima sia una cosa, per cui ci si chiede che cosa sia, se sia semplice ecc. Il concreto genio speculativo di Aristotele non si occupa di codeste determinazioni astratte, ma [...] preferisce esaminare i modi della sua attività. [...] C'è un duplice modo di considerare l'anima, e Aristotele li conosce entrambi: cioè la maniera puramente razionale o logica, e la fisica o fisiologica che in parte vediamo fino ad oggi procedere di conserva» (Hegel, 1832, tr. it. pp. 343-344).

La scelta di Aristotele fu quindi nella direzione di un'analisi fisica e fisiologica della psiche, che confluirà alla fine del Settecento in quella che sarà chiamata "psicologia empirica" per differenziarla dalla "psicologia razionale"

dedicata alla trattazione metafisica dell'anima. Inoltre si deve ricordare che Aristotele considerò la sua scomposizione dell'anima nelle tre parti vegetativa, sensitiva e intellettiva come un'esigenza logica, espositiva, e non come il riflesso di una reale suddivisione: nell'uomo, in cui le tre anime sono tutte presenti, l'anima è infatti un insieme unitario.

Aristotele descrisse l'anima sensitiva e l'anima intellettiva secondo un'architettura che riconosciamo facilmente come il presupposto concettuale delle attuali teorie dei processi cognitivi. Il primo momento del processo della conoscenza del mondo esterno è dato dalla sensazione che si realizza grazie all'attività dei cinque organi di senso o *sensi* (visione, udito, odorato, gusto e tatto). Mediante queste attività sensoriali si colgono gli attributi o le proprietà delle cose (colori, suoni, odori, ecc.), denominate *sensibili propri* perché sono rilevabili solo dai relativi organi di senso (per la visione il colore, per l'udito il suono, ecc.). Attraverso l'integrazione fra i vari sensi si colgono proprietà più generali delle cose (movimento, quiete, figura, grandezza, ecc.), denominate *sensibili comuni* perché sono rilevabili indistintamente dai vari sensi. I *sensibili propri* e i *sensibili comuni* sono indipendenti dallo specifico oggetto su cui sta operando la sensazione, riguardano cioè tutti gli oggetti possibili. Quando un sensibile riguarda un oggetto specifico (ad esempio, quando il bianco - che può essere presente in tanti altri oggetti - è l'attributo di uno specifico oggetto, un cavallo), allora è denominato *sensibile per accidente* (in quanto solo "per accidente", casualmente o contingentemente, ne è l'attributo). L'oggetto è infine percepito nella sua globalità attraverso l'integrazione di specifici sensibili mediante il *senso comune* (denominato *senso interno* nella filosofia successiva).

A questo stadio interviene anche l'*immaginazione (phantasia)*. Essa permette sia di prolungare nel tempo la rappresentazione dell'oggetto una volta che esso non è più presente e non attiva gli organi di senso («anche a chi ha gli occhi chiusi appaiono le immagini visive»,

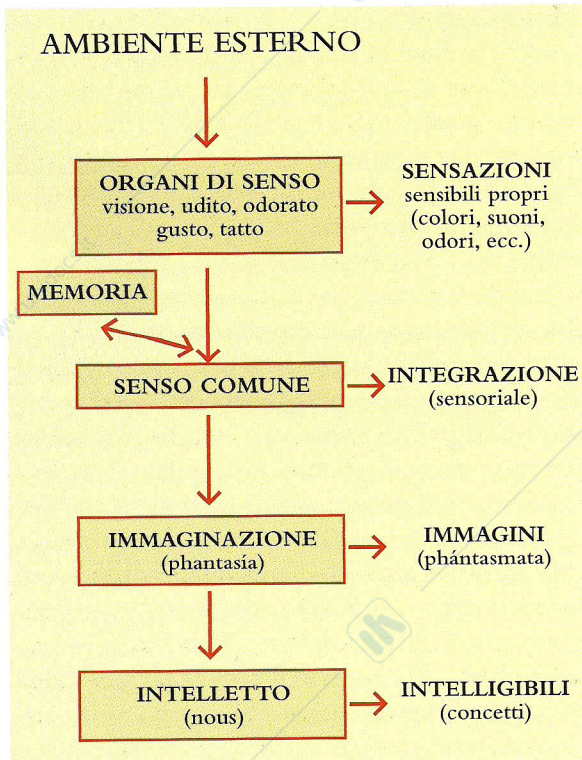


FIGURA 1.4  
Il modello aristotelico dell'anima.

*L'anima*, tr. it. p. 207), sia di far richiamare dalla memoria oggetti e eventi di cui si è già avuto esperienza. La relazione tra immaginazione e memoria, ai fini di una futura memorizzazione, è così delineata: «Possiamo raffigurarci qualcosa davanti agli occhi, come fanno coloro che dispongono le cose nei luoghi mnemonici e si costruiscono delle immagini» (*L'anima*, tr. it. p. 205) oppure «quando opiniamo qualcosa di tremendo e orribile, sentiamo subito l'impressione corrispondente - e così pure se opiniamo qualcosa di confortante - ma se lo facciamo con l'immaginazione, noi stiamo *come se contemplassimo in un quadro* quegli oggetti apportatori di timore e di conforto» (*L'anima*, tr. it. p. 205). È importante la notazione aristotelica per cui l'immaginazione deriva principalmente dalla sensazione visiva e quindi le immagini (*phántasmata*) sono essenzialmente visive (come indicherebbe la stessa etimologia di

*phantasia*, da *pháos* = luce; *L'anima*, tr. it. p. 211). Aristotele sviluppa ulteriormente l'analogia tra percepire e immaginare e arriva a suggerire una sorta di isomorfismo tra le due attività: ogni volta che le immagini sono davanti a me, dentro la mia mente, le posso esplorare lungo gli stessi percorsi che ho seguito durante la percezione. Per questo motivo l'immaginazione è «una specie di movimento» (*L'anima*, tr. it. p. 209). Michael Wedin, nel suo libro *Mind and imagination in Aristotle* (1988), ha presentato un'interessante interpretazione della teoria aristotelica dell'immaginazione. L'immaginazione non sarebbe per Aristotele una facoltà separata come la percezione, la memoria o il pensiero, oppure uno stadio intermedio (si pensi alla memoria iconica o ecoica) tra la percezione e i successivi stadi di elaborazione dell'informazione, come di fatto sarà sostenuto nelle teorie medievali della mente. Al contrario, l'immaginazione sarebbe una modalità generale di elaborazione della mente, con il compito precipuo di produrre immagini durante qualsiasi attività mentale: durante il ricordo, il pensiero, il sogno, ecc.

L'ultimo stadio della conoscenza, dato dall'anima intellettiva presente solo nell'uomo, è realizzato dalle operazioni dell'intelletto (*nous*). L'intelletto si distacca dai riferimenti agli attributi specifici e contingenti degli oggetti (i *sensibili*) e ne coglie le proprietà universali e necessarie (gli *intelligibili*). Aristotele, riferendosi alla concezione per cui «l'anima è il luogo delle forme» (*L'anima*, tr. it. p. 213), concepisce l'intelletto come la parte dell'anima che coglie l'essenza delle cose, la loro forma astratta (in greco, *éidos*; in latino, *species*), ovvero il concetto che sintetizza le proprietà di una classe di oggetti.

Nella grandiosa concezione aristotelica dell'attività psichica, una trattazione speciale fu assegnata alla memoria (in particolare nel libro *La memoria e il richiamo alla memoria*). Molti dei principi che vi furono esposti sono rimasti come cardini di tutti gli studi successivi sulla memoria compresi quella della psicologia spe-

rimentale degli ultimi cento anni. Basti ricordare il concetto di memoria come raffigurazione o “disegno” che si imprime nella mente (come un'impronta prodotta dalla pressione di un anello sulla cera); la distinzione tra “memoria” (*mnéme*) e “richiamo” (*anámnēsis*, in latino *reminiscentia*), anch'essa oggetto di differenti interpretazioni (una distinzione che recentemente è stata paragonata alla differenza tra memoria personale e memoria non personale o potremmo dire tra memoria episodica e memoria semantica; Annas, 1992a); la definizione delle leggi dell'associazione di idee, ecc.

La teoria aristotelica dell'anima, in particolare dell'anima sensitiva e dell'anima intellettiva (in sostanza, ciò che oggi intendiamo con “mente”), ha suscitato negli ultimi anni un forte interesse tra i filosofi della mente. Infatti, il modello aristotelico (dalla sensazione all'intelletto) presenta forti analogie da una parte con le concezioni cognitiviste (sono rilevanti, ad esempio, sia l'importante ruolo riconosciuto da Aristotele all'immaginazione, trascurata dal comportamentismo, e rivalutata nei modelli cognitivisti, sia la concezione attiva e costruttiva delle operazioni mentali), dall'altra con l'approccio funzionalista di alcune teorie contemporanee nel campo della filosofia della mente. Secondo il funzionalismo contemporaneo, si studia come funziona la mente, cioè quali sono i processi mentali al di là del fatto se essi siano implementati nella materia organica (nel cervello) o nella materia inorganica (nel calcolatore). Quindi l'oggetto d'indagine essenziale dello psicologo è costituito dalle operazioni, dalle funzioni, dai programmi che sono attivi nel cervello o “girano” nel calcolatore; della materia si occupano invece il biologo o l'ingegnere («Ciò che veramente ci interessa, come dice Aristotele, è la forma, non la materia», ha scritto il filosofo funzionalista contemporaneo Hilary Putnam, 1973, tr. it. p. 330). Aristotele avrebbe, allo stesso modo, ricercato l'organizzazione *funzionale* della mente (la sua “forma”) indipendentemente dalla “materia” organizzata che ne è il fondamento.

Le successive concezioni della filosofia greca sull'anima presentano notevoli elaborazioni teoriche lungo la tradizione platonica o quella aristotelica, mettendo in evidenza rispettivamente o la dimensione spirituale dell'anima e il suo distacco dal corpo o le sue finalità biologiche e la sua architettura cognitiva. La scuola aristotelica, in particolare, approfondirà il problema della sensazione (Teofrasto, *De sensibus* [*I sensi*]) e la complessa questione della struttura dell'intelletto. La psicologia aristotelica sarà discussa attraverso i numerosi commenti al *De anima*, da quello di Alessandro di Afrodisia nel II-III sec. d.C. fino a quelli dei filosofi medievali.

Un contributo teorico originale alla teoria delle funzioni psichiche fu elaborato dallo Stoicismo, la scuola di filosofia fondata alla fine del IV sec. a.C. Secondo gli Stoici l'anima era un'energia vitale, un “soffio ardente” (*pnéuma*) che percorre tutto il corpo. Pur essendo unitaria, l'anima si articola in otto parti diverse: la parte direttiva (detta *hegemonikón*, egemonico), i cinque sensi, gli organi della riproduzione, gli organi della fonazione e della parola. Il pneuma scorre dall'egemonico verso le altre parti. L'egemonico è la sede della genesi e del controllo delle funzioni psichiche: la rappresentazione (*phantasia*), l'assenso (riconoscimento e validazione della verità della rappresentazione) e l'impulso (l'ordine a compiere l'azione). La rappresentazione è un'alterazione prodotta dalla sensazione sul pneuma, è una specie di impronta, di calco (e quindi una riproduzione fedele, detta rappresentazione *comprendiva* o *catalettica*). Allorché la rappresentazione viene riconosciuta come vera, l'anima le dà il suo assenso e si realizza la comprensione effettiva (*catalessi*). Sebbene, per comodità di esposizione, questo processo sia stato frammentato in operazioni distinte, gli Stoici ritenevano che si trattasse di un processo unitario fondato sulla capacità di formare “rappresentazioni”. La rappresentazione degli Stoici non è l'immaginazione descritta da Aristotele, anche se il termine greco è lo stesso (*phantasia*), ma il processo

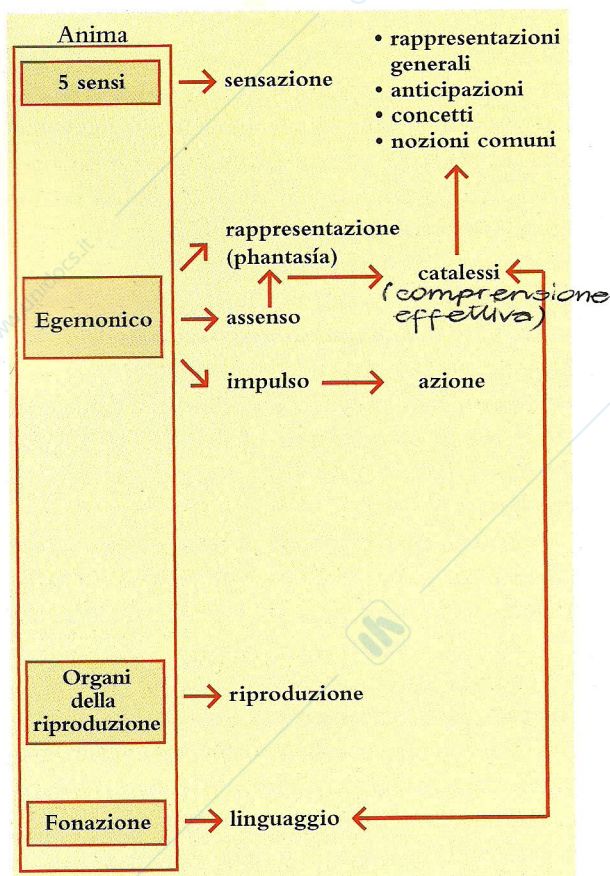


FIGURA 1.5  
Il modello stoico delle funzioni psichiche.

mentale di cui un individuo è consapevole (Long, 1991). Nella concezione stoica è infatti centrale la nozione dell'autoconsapevolezza dei processi mentali, un aspetto della vita psichica che era stato solo sfiorato dai filosofi precedenti (cfr. Box 1.2). Le rappresentazioni sono organizzate in proposizioni dal pensiero e articolate da questo nel linguaggio («Prima nell'ordine viene infatti la rappresentazione; poi segue il pensiero che, essendo di natura discorsiva, ciò che subisce per opera della rappresentazione traduce in discorso», testimonianza di Diogene Laerzio, in Isnardi Parente, 1989, vol. 2, p. 690). Infine, gli Stoici introdussero una dimensione ontogenetica nello studio delle rappresentazioni: il bambino si forma gradualmente delle rappresentazioni di carattere generale, i concetti,

che lo guidano nei suoi processi cognitivi. Questi concetti sono denominati "anticipazioni" perché consentono di anticipare sulla base dell'esperienza precedente l'esperienza futura; dopo i sette anni essi permettono al bambino di acquisire concetti universali, condivisi da altri individui (e in quanto tali detti "nozioni comuni").

## 1.2. LA PATOLOGIA DELL'ANIMA E LA FOLLIA

Il sottile passaggio dalle emozioni alle passioni, e dalle passioni alle malattie mentali, è stato oggetto di descrizioni accurate nel mondo classico, soprattutto a partire dall'epoca ellenistica (tradizionalmente collocata tra il 323 e il 31 a.C.). Si tratta di uno dei capitoli più affascinanti della psicologia antica che ha suscitato l'attenzione degli studiosi negli ultimi anni. Ci limitiamo a rilevare la precisa formulazione di una classificazione delle emozioni (anche questo un tema fondamentale della "nuova" psicologia nata nell'Ottocento) secondo gli Stoici. Sebbene, in questo contesto, si traduca comunemente il termine greco *páthos* con passione (in inglese, *passion*), è preferibile usare il termine emozione (come bene argomenta la Annas, 1992b, p. 103 e sgg., che usa il termine *emotion*) per evitare la connotazione affettivamente più forte del termine passione, assunta nella nostra lingua (e nelle altre lingue europee) soprattutto in epoca moderna. Di fatto, *páthos* è un'emozione neutra, che può essere buona o cattiva, anche se negli Stoici acquista il significato di qualcosa di forte e coercitivo, vicino a quello di passione nel senso attuale (il trattato di Crisippo sulle "passioni" è indicato da Galeno come *De affectibus*). Un compiuto riassunto del concetto stoico di emozione si trova in un brano di Ario Didimo, filosofo vissuto nei primi anni dell'era cristiana (abbiamo sostituito "passione" con "emozione" come ha fatto la Annas, 1992b, pp. 104-105, e indicato tra parentesi quadra i termini greci):



FIGURA 1.6

Affresco di Benozzo Gozzoli (1421 ca.-1497) nella chiesa di Sant'Agostino a San Gimignano in cui è raffigurato Agostino d'Ippona mentre medita su un libro (*Lettera ai Romani* di san Paolo) e viene ispirato alla conversione (come è descritto nelle *Confessioni*, grande primo documento della capacità della mente umana di dialogare con se stessa).

za, più forza, più vita» (*Enneadi*, I, tr. it. p. 111).

Se però si intende per coscienza una dimensione interna della psiche, un luogo di riflessione su se stessa, sulle proprie azioni, sul proprio destino, distaccandosi dal mondo esterno e ripiegandosi su se stessa, allora alcuni studiosi ritengono che questo significato di coscienza (*synéidesis* o *synesis*, distinta da *synáisthesis*, traducibile con con-sensazione, consapevolezza della sensazione o percezione in atto) non si stabilisca prima dello sviluppo delle scuole stoiche e neoplatoniche. Lo stesso Plotino, in particolare, avrebbe elaborato il concetto di una capa-

classico, sia stata presente, l'idea di coscienza ha dato luogo a molte analisi e discussioni storiche. Il problema nasce anzitutto dalla pluralità di significati che ha acquisito nel corso dei secoli il termine "coscienza". Se si intende la "consapevolezza" che un individuo ha dei propri processi psichici in corso (per cui egli può dire: «In questo momento sto percependo, sto pensando, sto parlando, ecc.»), si è in genere d'accordo nel riconoscere che Platone e Aristotele avessero distinto questa dimensione interiore. Aristotele riteneva che la consapevolezza di vedere o udire (la "coscienza" della percezione) non dipendesse da un sistema diverso dal sistema stesso che percepisce: il senso che percepisce, mentre percepisce, è allo stesso tempo consapevole del suo percepire (*L'anima*, tr. it. pp. 193-194).

Secondo Plotino (204-270 d.C.) questa coscienza o consapevolezza disturbava i processi psichici in corso, motivo per cui questi si attuano spesso in modo non consapevole: «Molte attività, meditazioni e azioni si potrebbero trovare, e assai belle, anche nella veglia, pur non accompagnate da coscienza e proprio quando meditiamo o agiamo. Infatti non è necessario che colui che legge abbia coscienza di leggere, specialmente se legge attentamente; né colui che agisce coraggiosamente ha coscienza di agire con coraggio, finché agisce; e così mille altri casi simili. Cosicché la coscienza pare offuschi gli atti che essa rende consci, i quali, da soli, hanno più purezza,

per accedere a «una sfera dell'interiorità come un campo specifico nel quale sia possibile effettuare indagini o ricerche che concernono l'ultima realtà dell'uomo e, assai spesso, ciò che in quest'ultima realtà si rivela, cioè Dio stesso o un principio divino» (Abbagnano, 2001, p. 225). In Plotino la coscienza è una visione interiore, la capacità di osservare se stesso. A differenza di quando si osservano le cose esterne («tutto ciò che uno vede come visibile, lo vede dal di fuori»), nella visione interiore bisogna trasferire il visibile, se stesso, «nel proprio intimo e guardarlo come unito, guardarlo come il proprio io» (*Enneadi*, V, tr. it. p. 923).

Nella filosofia cristiana dei primi secoli d.C. l'idea di una regione interiore, dove l'anima riflette su stessa allo stato puro liberandosi dai vincoli delle proprie relazioni con il mondo esterno, trovò la massima espressione in Agostino di Ippona (354-430). Agostino parlava di una parte nascosta della mente (*mentis abditum*) dove scompaiono le immagini e le apparenze sensibili e l'anima svelandosi a se stessa e illuminata da Dio ha accesso alla Verità. Come preciserà alcuni secoli dopo Meister Eckhart (1260-1328 ca.), il principale esponente della mistica tedesca del suo tempo, il "fondo dell'anima" (in tedesco *Grund der Seele*, in latino *fundus animae*) più che come un luogo o una parte dell'anima andava inteso come una dimensione dinamica della vita psichica individuale: un continuo cercare nel fondo di noi stessi per risalire a Dio.

□ Gli Stoici dicono che l'emozione [*páthos*] è un impulso sovrabbondante, e disubbediente alla ragione che sceglie; oppure un moto dell'anima [irrazionale] contro natura (tutte le emozioni appartengono alla parte direttiva dell'anima [*hēgemonikón*]); perciò ogni perturbazione [*ptóia*] è emozione, e [ogni] emozione è anche perturbazione. Tale essendo l'emozione, bisogna supporre che delle emozioni alcune siano primarie e direttive, altre abbiano il loro riferimento a queste. Primarie per genere sono queste quattro: **desiderio, paura, dolore, piacere**. Il desiderio e la paura vengono prima, l'uno teso verso ciò che appare essere bene, l'altra verso ciò che appare essere male. Seguono a queste il piacere e il dolore: il piacere quando otteniamo ciò che desideravamo o sfuggiamo a ciò che temevamo; il dolore, quando non otteniamo ciò che desideriamo o veniamo a incidere in quello che temevamo. In tutte queste emozioni dell'anima, dal momento che essi dicono che sono opinioni [nella versione della Annas: *beliefs*, credenze], l'opinione si intende nel senso di una supposizione debole, il "recente" [ancora attivo] nel senso di una contrazione o dilatazione irrazionale emotiva (passo di Ario Didimo riportato da Stobeo, cit. in Isnardi Parente, 1989, vol. 2, p. 1173). □

Vi sono tre aspetti di notevole interesse nella concezione stoica delle emozioni: la classificazione delle emozioni stesse, la dimensione psichica dell'emozione, il rapporto tra emozione e ragione (nei termini attuali, tra emozione e cognizione).

Le emozioni hanno una prima divisione generale ("per genere"): piacere, dolore, desiderio e paura. Poi vi sono emozioni specifiche (divisione "per specie") per ciascuna delle emozioni primarie: ad esempio, il piacere si differenzia in delizia, compiacimento, gioia, ecc.; il dolore si differenzia in misericordia, invidia, rivalità, gelosia, ecc., e così anche per il desiderio e la paura (si veda una tavola completa in Vegetti, 1995, p. 55). Si tratta della classificazione propria della psicologia da sempre (da Dar-

win e Wundt alla fine dell'Ottocento fino alle teorie degli ultimi venti anni di Ekman, Izard, Plutchik, ecc.): infatti vi è sempre un asse fondamentale piacere-dispiacere (o dolore) rispetto al quale si articolano le altre divisioni. Inoltre, l'emozione è un'afezione, un moto, una perturbazione dell'anima: non è un dato fisiologico, ma è un *vissuto psicologico*, qualche cosa che "si sente" interiormente (da qui l'uso di *páthos* anche nel senso del termine inglese *feeling*; cfr. Annas, 1992b, p. 103, n. 1). Terzo aspetto, il tema cruciale del rapporto tra emozione e cognizione. Quello che nei commentatori antichi poteva risultare una contraddizione della concezione stoica, ed è oggetto ancora della storiografia attuale (quale fosse effettivamente la tesi sostenuta dall'uno o dall'altro degli Stoici), è di fatto uno dei problemi principali della psicologia contemporanea: l'emozione è determinata da un processo irrazionale, dal cavallo che sfugge agli ordini dell'auriga (secondo la metafora platonica), e quindi la ragione è sucube dell'emozione; oppure l'emozione è una falsa credenza, una cattiva interpretazione cognitiva delle forze emozionali che possono essere vissute anche nelle direzioni più diverse (piacere o dolore, amore o odio)?

La storia della follia nell'età classica abbraccia un periodo più ampio di quello esaminato da Michel Foucault nella sua opera (1961): va dalla presenza costante dell'irrazionale (secondo la illuminante lettura che ne dette Dodds, 1951) nella poesia e nella tragedia greca, alla descrizione-classificazione delle "malattie della testa" dei medici greci, alle "passioni dell'anima" degli Stoici e dei medici del mondo romano; dalla verità scambiata per follia (Gesù Cristo sbeffeggiato come folle) nel primo cristianesimo, alla follia come manifestazione del demonio nel Medioevo; dalla "vera" follia della umanità "normale" (dalla *Nave dei folli* di Sebastian Brant nel 1494, all'*Elogio della follia* di Erasmo da Rotterdam nel 1509, fino all'intreccio, esplicito e definitivo, tra follia e ragione nei personaggi di Shakespeare). Le opere di Dodds (1951) sui Greci e di Foucault (1961) sul perio-

te, hanno svelato il continuo rimando della Ragione alla Follia, un processo che nei secoli è divenuto sempre meno sotterraneo. Nelle parole di Foucault, «il rapporto Ragione-Stragione costituisce per la cultura occidentale una delle dimensioni della sua originalità» (1961, tr. it. p. 11).

Nell'ambito del nostro percorso storico sui fondamenti del pensiero psicologico occidentale, anche per la dimensione "patologica" della psiche, è possibile individuare immediatamente nell'età classica due aspetti essenziali che hanno costituito l'ossatura della psichiatria moderna: la classificazione delle malattie mentali, da una parte, e la predisposizione individuale alla malattia mentale, dall'altra. Si tratta di fattori di due aspetti tra loro complementari, ma che qui sono distinti per necessità espositiva.

Nei testi della tradizione medica ippocratica (V-IV sec. a. C.) sono descritte cinque malattie (frenite, mania, melanconia, isteria ed epilessia), che costituiscono il nucleo della psichiatria classica. Sebbene i relativi quadri sintomatologici si siano arricchiti col passare dei secoli e le interpretazioni si siano modificate, l'area delle "malattie della testa" risulta già consolidata (faremo qualche cenno, per fini comparativi, anche agli scritti di medici successivi fino a Galeno, medico del II sec. d. C.; i sintomi sono descritti nel Box 1.3). La *frenite* e la *mania* sono entrambe caratterizzate dal delirio, ma la prima è una forma acuta, associata a un forte stato febbrile, mentre la seconda («*Furore* o *insania* che i Greci chiamano mania», come scrisse Celso Aureliano, medico del I sec. a. C.) è una forma cronica senza febbre. La *melanconia* (da *mélas* = nero e *cholé* = bile) è causata da un eccesso di secrezione della bile nera, uno dei quattro umori, prodotto dalla milza. L'*isteria* è un disturbo da cui sono affette le donne ed è causato dallo spostamento dell'utero verso l'alto. In-

terpretavano i vari tipi di malattia mentale facendo riferimento a cause naturali che agiscono sul cervello o alterano le proprietà degli umori organici. Il seguente passo del testo ippocratico ha un valore storico che va al di là della specifica relazione che vi viene sostenuta tra malattia cerebrale ed epilessia, individuando nel cervello il centro delle emozioni e dei pensieri:

□ Mi sembra che questa malattia non sia affatto più divina delle altre ma che, come le altre malattie hanno ciascuna una causa naturale così anch'essa derivi da una causa naturale, e che risulti divina per lo stesso motivo per cui lo sono anche tutte le altre, e che sia curabile non meno di qualunque altra che non sia più aggravata per essere durata molto tempo in modo da essere più forte dei farmaci che vengono somministrati. [...] In verità il cervello è responsabile di questo male, come di tutte le altre più grandi malattie. [...] Gli uomini devono sapere che i piaceri, le gioie, il riso e gli scherzi non ci vengono da nessun'altra parte se non da quella [il cervello] da cui derivano i dolori, le pene, le tristezze e i pianti; con questa soprattutto, pensiamo, comprendiamo, vediamo, ascoltiamo, e distinguiamo le cose brutte e le belle, le buone e le cattive, le piacevoli e le spiacevoli; alcune le giudichiamo secondo l'uso, altre le percepiamo secondo l'utile, e poiché con questa parte distinguiamo, secondo le circostanze, anche i piaceri e i dispiaceri, non ci piacciono le stesse cose. Per causa siamo in preda alla follia e al delirio, ci sovrastano timori e paure, a volte di notte, altre anche di giorno, insonnie, vaneggiamenti immotivati, preoccupazioni non fondate, incapacità di riconoscere la situazione presente e perdita della memoria. Tutto questo ci viene dal cervello quando non è sano. [...] Per questo ri-

tengo che il cervello nell'uomo abbia il potere più grande: esso è infatti per noi l'interprete di ciò che viene dall'aria, quando è sano. La facoltà di pensare la fornisce l'aria; gli occhi, le orecchie, la lingua, le mani e i piedi svolgono ciò che il cervello conosce; la facoltà di pensare infatti è in tutto il corpo, fino a che in esso vi sia aria ma il cervello è il messaggero dell'intelligenza (Ippocrate, 1996, pp. 59, 61, 79, 83). □

Vi furono due principali modelli fisiologici di come fosse regolata la vita mentale normale e patologica. Il primo chiamava in causa da una parte il concetto di *pnêuma* o spirito (come si vedrà nel § 2.3), e dall'altra l'idea, sostenuta da Ippocrate, di cervello come centro direttivo della vita psichica (*l'hegemonikón* degli Stoici).

Il secondo modello fu più diffuso in relazione alla discussione delle alterazioni della personalità e della vita emozionale. Esso era basato sul concetto dei quattro umori, le sostanze liquide o i fluidi che circolano nel corpo. Il modello degli umori fu esposto compiutamente dalla tradizione ippocratica e divenne il nucleo della medicina medievale (Figura 1.9). La relazione tra elementi naturali, umori, organi del corpo, qualità naturali, temperamenti ed età è schematizzata nella Figura 1.8.

Gli umori del corpo hanno al loro fondamento i quattro elementi della natura già descritti dai filosofi naturalisti greci: l'aria, il fuoco, la terra e l'acqua rispettivamente per il sangue, la bile gialla, la bile nera e il flegma. Inoltre, i quattro umori hanno quattro qualità specifiche:

### Box 1.3

## I divini doni della pazzia

Nell'affascinante libro *I Greci e l'irrazionale* (1951), il grecista inglese Eric R. Dodds (1893-1979) dedicò un capitolo centrale (*I divini doni della pazzia*) alla concezione greca della follia come «alterazione» della mente «concessa per dono divino», secondo quanto aveva affermato Platone nel *Fedro* (244 A).

Sebbene i medici greci, a cominciare da Ippocrate, avessero rifiutato l'origine divina delle malattie mentali, spiegandole con cause naturali, la follia fu riconosciuta come il segno delle potenzialità dell'anima, la possibilità di patologia ma anche di profezia, autopurificazione, poesia e amore (come argomenta Platone nel *Fedro*). Così il comportamento del folle poteva essere un catalogo di sintomi, quali lo sono i seguenti derivati dai trattati di medicina tra il I e il IV sec. d.C., ma poteva essere anche la cifra della dimensione conflittuale dell'anima umana,

tra irrazionale e razionale, come era stato mostrato nelle tragedie di Eschilo, Sofocle e Euripide vari secoli prima.

Ecco la descrizione di alcuni casi di sindromi psichiatriche. [Le citazioni sono riprese da Zilboorg e Henry (1941) e da Gourevitch (1983)].

### Mania

«La mania è frequente in particolare nei giovani e negli uomini di mezza età, di rado nei vecchi, e molto raramente nei bambini e nelle donne. Talvolta invade in modo brutale, talvolta si installa in modo graduale; ora ha cause nascoste, ora cause evidenti. Mentre la malattia cova, ha alcune somiglianze con l'epilessia, ma quando la malattia diventa visibile, quando è chiara, vi è un'alienazione della mente [*alienatio mentis*] senza febbre. In effetti quando la mania si impadronisce di una mente si manifesta con la collera, con la gioia, con la tristezza o con la futi-

lità, o come alcuni notano, con paure poco fondate: alcuni hanno paura delle grotte, alcuni hanno paura di cadere nei precipizi, o hanno altri oggetti di paura. Gli attacchi sono continui o separati da intervalli durante i quali i pazienti ignorano talvolta l'agitazione che li ha appena lasciati; ma conservano talvolta una vaga nozione di quello che è accaduto. Il paziente può immaginare di avere assunto una forma diversa dalla sua; uno si crede un passero, un gallo o un vaso d'argilla; un altro, un dio, un oratore o un attore, cosicché trasportano con gravità un mucchio di paglia o immaginano di tenere in mano lo scettro del mondo; qualcuno grida come un bambino appena nato e domanda di essere preso in braccio, oppure crede di essere un granello di senape e prega continuamente di essere mangiato da una gallina; alcuni rifiutano perfino di urinare, per il timore di provocare

Umori e temperamenti						
Elementi naturali	Stagioni	Organi	Umori	Qualità	Temperamenti	Età
Aria	Primavera	Cuore	Sangue	Caldo e umido	Sanguigno	Infanzia
Fuoco	Estate	Fegato	Bile gialla	Caldo e secco	Collerico	Giovinezza
Terra	Autunno	Milza	Bile nera	Freddo e secco	Melanconico	Maturità
Acqua	Inverno	Cervello	Flegma	Freddo e umido	Flemmatico	Vecchiaia

FIGURA 1.8

La relazione tra umori e temperamenti.

il sangue è caldo e umido, la bile gialla è calda e secca, la bile nera è fredda e secca, il flegma è freddo e umido. Poi gli umori sono particolarmente attivi nelle quattro stagioni dell'anno (il

sangue in primavera, la bile gialla in estate, la bile nera in autunno e il flegma in inverno) e nelle diverse età dell'individuo. L'equilibrio nella circolazione di questi umori nel corpo è

un altro diluvio. Nella maggior parte di questi malati, al momento della crisi, gli occhi sono iniettati di sangue e lo sguardo è intenso. Produce anche insonnie perpetue; i vasi sono distesi, le guance sono rosse, il corpo è duro; la forza del malato non è quella abituale» (Celio Aureliano).

#### Malinconia

«Coloro che sono colpiti dalla malinconia che si è insediata realmente sono pieni d'ansia e di malessere, con in più una tristezza accompagnata da mutismo e odio per chi sta intorno. Poi il malato desidera ora morire, ora vivere e suppone che delle macchinazioni siano ordite contro di lui» (Celio Aureliano).

«Se dopo un episodio di abbattimento, si arriva talvolta a un miglioramento, nella maggior parte dei casi allora si installa la gioia; ma altri diventano maniaci» (Areteo di Cappadocia) [ovvero la relazione tra depressione e mania].

#### Isteria

L'utero «è improvvisamente tra-



FIGURA 1.7

Exekias, anfora attica a figure nere (540 a. C.) con la rappresentazione dell'episodio del suicidio di Aiace Telamonio. La vita e il destino dell'eroe acheo furono immortalati nella tragedia omonima di Sofocle, scritta intorno al 450 a. C.: Aiace dapprima impazzisce per un torto subito e, in pieno delirio, scambiandoli per guerrieri, fa strage di animali, poi rinsavito entra in depressione e infine si uccide. La descrizione sofoclea è stata considerata uno dei primi resoconti sistematici del decorso di una malattia mentale ed è stata oggetto di numerosi studi (tra cui il saggio di Jan Starobinski, *La spada di Aiace*, 1973).

sportato in alto, vi rimane per un certo tempo comprimendo con violenza gli intestini, e la donna prova una sensazione sconvolgente, pressoché uguale all'epilessia, ma senza convulsio-

ni; in più le carotidi vengono compresse in corrispondenza del cuore, perciò si ha pesantezza di testa, perdita di sensibilità e sonnolenza profonda» (Areteo di Cappadocia).

FIGURA 1.9

I quattro tipi di temperamento secondo una tipica rappresentazione medievale (da sinistra in alto in senso antiorario: tipo flemmatico, collerico, melanconico e sanguigno).



alla base della salute, mentre la malattia è il loro squilibrio: la prevalenza eccessiva di uno degli umori o combinazioni particolari (ciò che nel Medioevo veniva chiamato “complexione”) danno origine alle varie malattie. Sul versante psicologico gli umori sono fondamentali: ciascuno di loro è alla base delle varie forme di emozione e dei sentimenti o passioni. Inoltre in ogni individuo vi è una “buona mescolan-

## BOX 1.4

## Il sogno nel mondo antico

I greci e i romani concepivano i sogni sia come una modalità di accesso a conoscenze e precognizioni che potevano essere diffuse per il bene della comunità, in particolare attraverso gli oracoli, sia come una dimensione interiore, privata. Sotto questo ultimo aspetto, come diceva il filosofo ionico Eraclito (VI-V sec. a.C.), «i desti hanno un mondo unico e comune, ma ciascuno dei dormienti si ritira in un mondo proprio» (fr. B 89), infatti «nella notte l'uomo accende una luce a se stesso, spento negli sguardi» (fr. B 26). I sogni venivano distinti in cinque tipi (una classificazione che si trova nel famoso testo di Artemidoro *L'interpretazione dei sogni* e che fu accettata fino al XII sec., nel Medioevo): *enýpnion* (sogno basato sui «resti diurni», su quello che è accaduto il giorno prima; in questa categoria rientra anche l'*oneirogmós*, il sogno erotico), *phántasma* (so-

gno-incubo), *ónar* (sogno premonitore di origine divina), *órama* (visione che può generarsi prima dell'addormentamento, simile all'immagine ipnagogica) e *chrematismós* (sogno oracolare). Un'altra distinzione importante che può essere fatta tra i tipi di sogni riportati dai Greci è quella tra «sogno interno» e «sogno esterno»: il primo è il tipo di sogno descritto come un fenomeno che ha origine interna a chi sta dormendo; il secondo è un fenomeno che durante il sonno si impone dall'esterno: «I poemi omerici, in quasi tutte le loro descrizioni di sogni, trattano le cose vedute come “realtà oggettiva”». Di solito il sogno assume la forma di una visita resa a un dormiente da una sola figura onirica (la parola stessa *óneiros* in Omero significa quasi sempre figura, non esperienza onirica). Questa figura onirica può essere un dio, uno spettro, un messaggero onirico preesi-

stente o un'immagine” (*éidolon*) creata per l'occasione; però, quale che sia, esiste oggettivamente nello spazio ed è indipendente dal sognatore [...] si pianta a capo del letto per comunicare il suo messaggio, e fatto questo si ritira per la stessa strada. Il sognatore intanto è quasi sempre completamente passivo: vede una figura, ode una voce, e questo è tutto; è vero che talvolta risponde nel sonno, e una volta tende le braccia per abbracciare la figura onirica, ma questi sono gesti fisici oggettivi, che si vedono fare ai dormienti. Il sognatore sa di trovarsi nel suo letto e non altrove, anzi sa di essere addormentato, poiché la figura onirica ha cura di farglielo notare: “Tu dormi, Atride”, dice il sogno cattivo nel II libro dell'*Iliade*; “Tu dormi, Achille”, dice lo spettro di Patroclo; “Tu dormi, Penelope”, dice l'immagine evanescente dell'*Odissea*» (Dodds, 1951, tr. it. pp. 123-124).

za" (*bonum temperamentum* o *eukrasia*; *temperamentum*, letteralmente mescolanza, traduce il termine greco *krasis*) dei quattro umori, ma vi è anche un "proprio temperamento" individuale. Esso è caratterizzato dalla prevalenza (*dyscrasia*, dal greco *dyskrasia*, cattiva mescolanza) di uno dei quattro umori che determina forme di comportamento differenziate. Questa differenziazione biologica individuale (che oggi viene appunto denominata "temperamento") è "normale", ma si può accentuare e patologizzare fornendo la base biologica della malattia psichica. In altri termini, il temperamento è l'organizzazione neurovegetativa che sta al fondamento del comportamento. Da una parte vi è un'energia (il *pnêuma* vitale, gli umori) che alimenta il comportamento, dall'altra vi è una

canalizzazione dell'energia compiuta dal cervello su azioni e contenuti specifici che garantiscono il controllo dell'energia stessa. Nei termini delle teorie dell'attivazione che si diffuse- ro dagli anni '50 e '60 del Novecento in poi, vi è una "mobilitazione dell'energia", di "intensità" differente in relazione alle condizioni ambientali e soggettive, controllata dal sistema nervoso autonomo; su questa si innesta e si fonda la "direzione" del comportamento program- mata e controllata dal cervello.

La terapia delle malattie mentali fu ampia- mente illustrata nelle trattazioni dei medici greci e romani. L'uso terapeutico delle erbe, spesso prescritte dai sacerdoti durante la visita dei malati ai templi sacri, era molto diffuso. Allo stesso tempo era noto come varie erbe provo-

Nella ricca letteratura sul sogno nel mondo antico, segnò una svolta il saggio di Dodds dal titolo *Schema onirico e schema di civiltà* (1951), in cui si distingue- vano la struttura e i contenuti universali, che si ritrovano co- stantemente nei sogni di tutti gli individui, dalle componenti di matrice storico-culturale («le differenze fra la posizione greca e quella moderna riguardo ai sogni possono riflettere non sol- tanto diverse maniere di inter- pretare lo stesso tipo di espe- rienza, ma anche variazioni nel- la natura dell'esperienza stessa. Infatti ricerche recenti sui sogni dei primitivi del nostro tempo lasciano intravedere che, accanto ai consueti sogni angosciosi e di adempimento dei desideri, comuni a tutti gli uomini, vi sono altri sogni modellati, per lo meno quanto al contenuto ma- nifesto, su schemi di civiltà lo- cale», 1951, tr. it. p. 121). Se in molti autori greci e romani ri- mane fondamentale l'interpreta- zione dei sogni per predire il fu- turo o diagnosticare una malat- tia (pratiche esercitate nei tem-



FIGURA 1.10

*Cratere di Eufronio* (VI-V sec. a.C.), particolare, in cui sono rappresentati i due fratelli Sonno (*Hýpnos*) e Morte (*Thánatos*) che portano all'Ade il corpo del defunto Sarpedonte (episodio del libro XVI dell'*Iliade*). Al centro si vede Ermete (*Hermês*), detto il «conduttore delle anime» ma anche «colui che manda i sogni».

pli, ma anche per le strade delle città da «professionisti» del setto- re), in altri autori si pone l'esi- genza di una spiegazione natu- ralistica del sogno. In particola- re, Aristotele nei suoi trattati *Il sonno e la veglia* e *I sogni* si propo- se di chiarire sia le funzioni bio- logiche del sonno, sia la specifi-

cità psicologica della struttura del sogno. Per Aristotele, il sogno era una speciale attività psichica che si poneva in continuità con i processi della percezione e del- l'immaginazione durante la ve- glia. Veniva escluso che potesse- ro avere un qualsiasi significato soprannaturale o oracolare.

cassero stati di agitazione, allucinazioni e deliri e costituissero quindi una sorta di procedura “sperimentale” per studiare la genesi dei vari disturbi psichici. I decotti di papavero, giusquiamo (Figura 1.11), mandragola e altri erano usati come sedativi e sonniferi, secondo la concezione per cui il sonno era la condizione necessaria per curare il malato.

Aulo Cornelio Celso, il medico romano più famoso del I sec. d.C., scrisse che «nei frenitici il sonno è sempre disturbato. Esso è invece sommamente necessario. Con il sonno infatti molti guariscono. Giova a provocare il sonno ed a riordinare la mente la somministrazione di vino. Se anche il vino non è sufficiente a provocare sonno alcuni medici consigliano di dar da bere un decotto di giusquiamo e di papavero; altri medici mettono sotto il guanciale dei malati dei pomi della mandragola» (cit. in Roccatagliata, 1982, p. 113). Erano raccomandati, tuttavia, anche i “sostegni” e gli accorgimenti di natura psicologica, potremmo dire psicoterapeutica. Lo stesso Celso consigliava procedure psicoterapeutiche diverse per i vari tipi di disturbo mentale:

- Per curare l'agitazione portata dalla frenite bisogna considerare la natura del malato e levare i falsi timori. Ad un uomo che era molto ricco e che a causa del suo delirio temeva di morire di fame veniva annunciata una falsa eredità. I pazienti molto aggressivi bisogna colpirli con qualche battitura. Bisogna frenare con rimproveri e blande minacce il riso sfrenato di alcuni. Per scacciare i pensieri tristi dei frenitici è molto utile la musica. Non bisogna mai contraddirli nelle loro false credenze, ma assecondarli, e pian piano portare la loro mente di fronte alla ragione ed alla verità. Bisogna saper scegliere bene quali sono i loro desideri. Così al letterato [daremo] un libro e qualche volta se ne avvantaggerà, anche se altre volte ciò lo disturberà ed in tal caso è meglio astenersene; è utile pure occuparli nella correzione di scritti. In fase di miglioramento fare recitare quello che i malati si ricordano. Alcuni medici portarono a mangiare

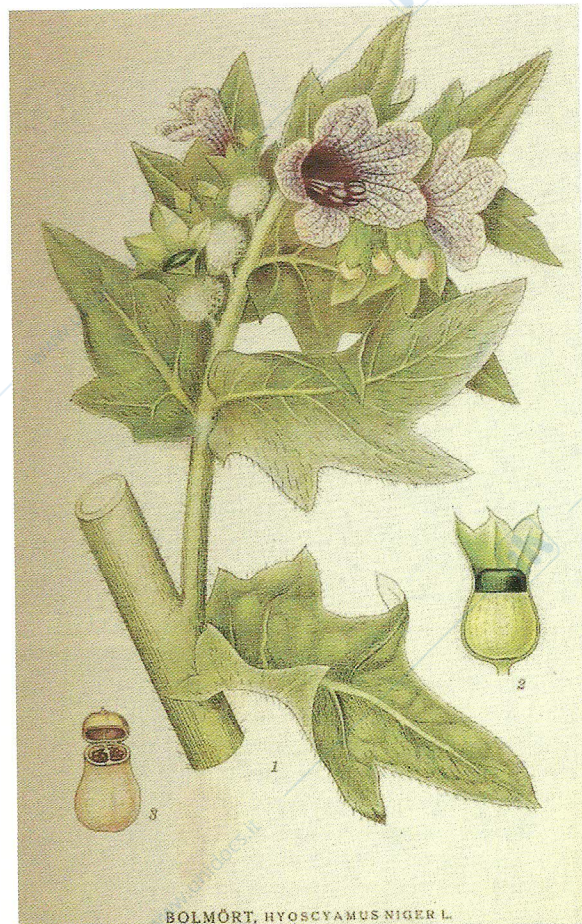


FIGURA 1.11

Il giusquiamo (il termine latino scientifico è *Hyoscyamus niger*) è una pianta nota fin dall'antichità per i suoi potenti effetti sui processi psichici. Si ritiene che il giusquiamo fosse anche usato nelle pozioni magiche dei druidi e come mezzo per far confessare le streghe nel Medioevo. Nel 1805 C. F. Samuel Hahnemann (1755-1843), il fondatore della medicina omeopatica, avendo somministrato un infuso di giusquiamo ai suoi familiari e allievi, notò che questa pianta causava ansia e allucinazioni, oltre a insonnia, vertigini, vomito, disturbi motori e neurologici.

fra commensali normali quei frenitici che non si volevano alimentare (cit. in Roccatagliata, 1982, p. 112). □

Spesso, però, questa impostazione, che era attenta più alla dimensione psicologica e al com-

portamento del malato, che alle cause organiche da curare con medicinali, si trasformava in abusi e violenza. Sorano di Efeso, celebre medico a Roma nel I sec. d.C., fu molto critico nei confronti delle terapie o pseudo-terapie che non rispettassero la personalità del malato:

□ [Alcuni medici noti] prescrivono di porre tutti i pazienti al buio, senza accertarsi se la mancanza di luce in certi casi possa aggravare il loro stato, o se questo provvedimento affatichi o no la testa malata. [...] Più che essere idonei a guarire i loro pazienti, sembrano in preda al delirio; paragonano infatti i pazienti a bestie feroci che vorrebbero domare, privandole del cibo e tormentandole con la sete. Indubbiamente sviati da questo errore ordinano che i pazienti siano crudelmente incatenati, dimenticando che le loro membra po-

trebbero esserne gravemente danneggiate e che è più adatto e più facile imprigionare il malato con le mani che con pesanti catene, spesso dannose. Consigliano perfino la violenza fisica, oltre all'uso della frusta, come se questi provvedimenti potessero restituire la ragione. Un trattamento siffatto è deplorabile, aggrava soltanto le condizioni del paziente e sporca il corpo e le membra di sangue: triste spettacolo davvero da vedere per il paziente, quando riprende i sensi (cit. in Zilboorg e Henry, 1941, tr. it. pp. 68-69). □

Sebbene la persona con disturbi psichici non sia ancora emarginata e confinata in istituzioni specifiche, come avverrà nei secoli successivi, si può notare come si sia ricorso fin dall'antichità a forme di contenzione e violenza per controllare la malattia mentale.