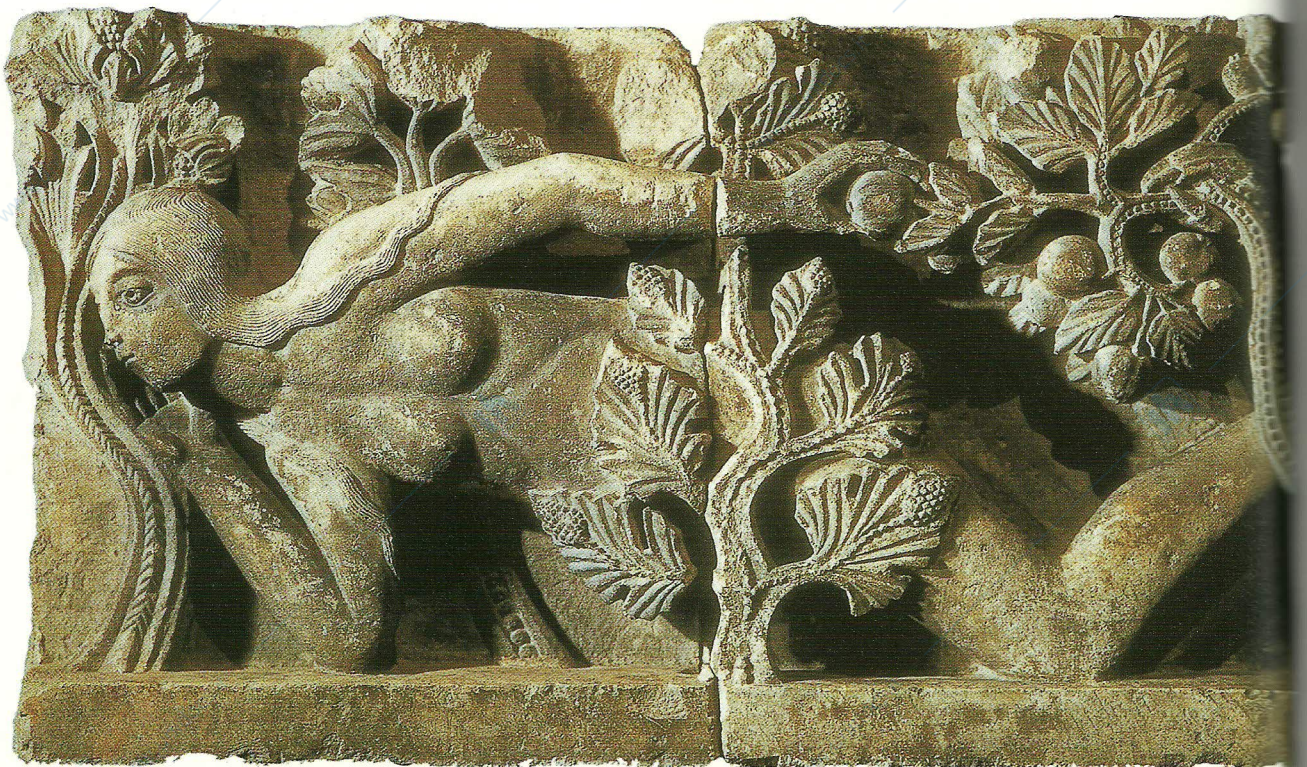


I filosofi e i medici medievali sviluppano le concezioni greche e romane dell'anima, si interrogano su quali siano le sue strutture e quali siano i suoi rapporti con il corpo e il cervello. Al centro della ricerca filosofica e scientifica si pone il tema dell'amore e delle passioni.

La psicologia non è solo descrizione, ma anche prescrizione e norma, come dimostrano le trattazioni sui "sette vizi capitali" in cui il passaggio dalla passione al peccato è tenue e diabolico. Nel fregio del 1130 circa del maestro Gislebertus per l'Abbazia di Saint-Lazare a Autun (Francia), la peccatrice Eva è raffigurata, mentre coglie il frutto proibito con la mano sinistra, nella sensuale e morbida sinuosità del suo corpo che si accompagna a una espressione sognante e persa nel desiderio.



Anima e mente nel Medioevo

Gli animali non giudicano secondo un loro giudizio,
ma secondo quello che gli ha assegnato Dio.
E quindi non sono causa del proprio giudizio, né hanno la libertà del giudizio.
L'uomo, che in virtù della ragione giudica ciò che deve essere fatto,
può giudicare liberamente in quanto conosce la ragione del fine.
Quindi non è solo causa di se stesso quando si muove, ma anche quando giudica;
è dotato dunque di libero arbitrio, cioè di libero giudizio
su cosa deve essere fatto e su cosa non deve essere fatto.

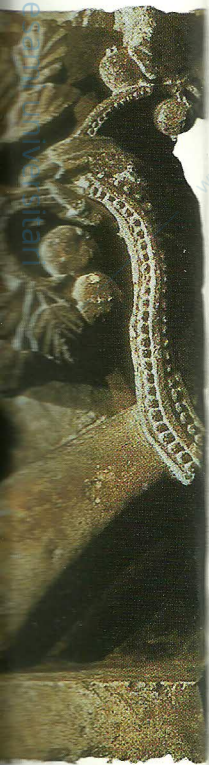
Tommaso d'Aquino, *La verità* (1256-1259)

2.1. LA MENTE SECONDO DANTE ALIGHIERI

Un'ottima introduzione alle teorie psicologiche medievali è costituita dalle concezioni di Dante Alighieri (1265-1321) sulla mente. Nel 1859 il pittore preraffaelita Dante Gabriel Rossetti (1828-1882) fissò su un dittico (*Il saluto di Beatrice*) due momenti della vita di Dante Alighieri, una vita in parte realmente vissuta e in parte immaginaria. Sulla sinistra, è raffigurato l'incontro di Dante diciottenne con Beatrice (quale è descritto nella *Vita Nova*: «Questa mirabile donna apparve a me vestita di colore bianchissimo, in mezzo a due gentili donne, le quali erano di più lunga etade», p. 40). Sulla destra, Dante trentacinquenne incontra di nuovo Beatrice nel Purgatorio («Sovra candido vel cinta d'uliva/donna m'apparve sotto verde manto/vestita di color di fiamma viva», *Purgatorio*, XXX, 31-33). Quando Dante scrisse le prime righe della *Vita Nova*, erano passati circa dieci anni dall'episodio della sua giovinezza, e

un maggior numero di anni era intercorso tra quando compose i versi del *Purgatorio* e l'età che avrebbe avuto all'epoca di quell'episodio immaginario.

In entrambi i casi Dante si traspose sullo schermo del passato, affidandosi alla memoria, il luogo o il *thesaurus* dove - come lui affermava - sono conservate le "forme" delle persone e degli oggetti che l'anima conosce nella vita terrena. Notoriamente la *Vita Nova* fu costruita facendo riferimento alla memoria («In quella parte del libro de la mia memoria dinanzi a la quale poco si potrebbe leggere, si trova una rubrica la quale dice: *Incipit vita nova*», p. 33) e anche la *Commedia* si fondò sulla memoria, in quanto rievocazione di un viaggio già compiuto. La memoria è tanto centrale nella concezione psicologica dantesca che memoria e mente sono spesso sinonimi ("libro della memoria" equivale a "libro della mente": «O mente che scrivesti ciò ch'io vidi», *Inferno*, II, 8; «nel libro de la mente che vien meno», *Rime*, LXVII, 59). Se la memoria richiama la mente, la mente



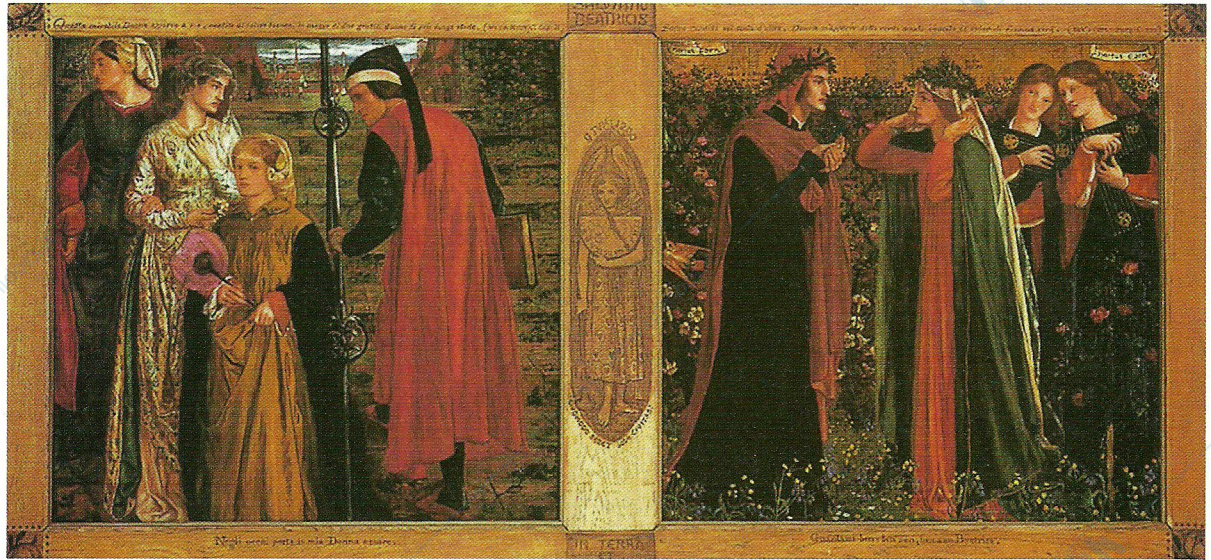


FIGURA 2.1

Dante Gabriel Rossetti, *The salutation of Beatrice* (1859) (National Gallery of Ottawa, Canada).

richiama il cervello, perché le tracce mnestiche si depositano appunto in tale regione del corpo. Infatti, poco dopo l'inaspettato nuovo incontro con Beatrice nel Purgatorio, Dante ricorre a un'altra antica metafora per rassicurare Beatrice che egli si ricorderà delle sue sagge parole: «Sì come cera da suggello, / che la figura impressa non trasmuta, / segnato è or da voi lo mio cervello» (*Purgatorio*, XXXIII, 79-81).

Queste espressioni riflettevano una teoria della mente oramai consolidatasi al tempo in cui Dante scriveva, tanto da essere facilmente comprensibili per chi le leggeva o ascoltava senza che fosse richiesta una conoscenza specialistica della psicologia.

Dante è l'esempio più alto, sul piano letterario, della diffusione e assimilazione di una teoria sistematica i cui punti fondamentali riguardano: a) la struttura della mente umana; b) l'articolazione della mente in parti differenti per funzioni e contenuti; c) la localizzazione nel cervello di tale complessa struttura. Nel III libro del *Convivio* (composto nei primissimi anni del 1300), Dante commenta la canzone *Amor che nella mente mi ragiona* spiegando che cosa si debba intendere per "mente". Riferen-

dosi al II libro sull'*Anima* di Aristotele, Dante chiarisce i seguenti punti:

- l'anima può avere tre "potenze" o funzioni principali (*potentiae* fu il termine usato nei commenti latini delle opere di Aristotele per tradurre *dynámeis*, e le potenze diverranno in seguito le "facoltà" dell'anima): le funzioni vegetative, le funzioni sensoriali e le funzioni razionali («Dico adunque che lo Filosofo nel secondo de l'Anima, partendo le potenze di quella, dice che l'anima principalmente hae tre potenze, cioè vivere, sentire e ragionare»);
- le funzioni inferiori sono indipendenti da quelle superiori, ma le superiori si fondano necessariamente su quelle inferiori (ad esempio, «ne le cose animate mortali la ragionativa potenza senza la sensitiva non si truova, ma la sensitiva si truova senza questa, sì come ne le bestie, ne li uccelli, ne' pesci e in ogni animale bruto...»);
- l'anima dell'uomo comprende tutte e tre le funzioni sopra menzionate («E quell'anima che tutte queste potenze comprende, e perfettissima di tutte l'altre, è l'anima umana, la quale con la nobilitade de la potenza ultima,

cioè ragione, partecipa de la divina natura a guisa di sempiterna intelligenza»);

- d) nell'“ultima” potenza, la “ragione”, vi sono molte sottoparti, sottofacoltà o “virtù” ragionative e intellettive, che nel loro insieme vanno sotto il nome di “mente” («per mente s'intende questa ultima e nobilissima parte de l'anima», scrive Dante, così come si era espresso molti secoli prima Agostino di Ippona: «Quod excellit in anima mens vocatur» [Ciò che eccelle nell'anima si chiama mente]).

Il termine latino *mens* (mente) fu usato talvolta anche per tradurre il termine greco *nous*, a sua volta tradotto spesso con *intellectus* (intelletto). Come si è già notato, Aristotele indicava con *nous* quella specifica “parte di anima” per cui la stessa «anima conosce e pensa» (*L'anima*, tr. it. p. 213). È evidente, quindi, che vi fossero sovrapposizioni di significati allo stesso tempo più ampi e più ristretti dello stesso termine “mente” (talvolta era sinonimo di memoria, talvolta di intelletto, ecc.), ma si può ritenere che la “mente” fosse concepita generalmente come la parte dell'anima umana che, nel suo insieme, aveva funzioni superiori di natura cognitiva.

Sebbene ci si soffermi qui sulla mente, ovvero sull'anima razionale, occorre precisare che la tradizione filosofica medievale insisteva sul fatto che nell'uomo le tre anime si integrano tra di loro. Descrivendo nel *Purgatorio* (XXV, 37-75) come si sviluppano le anime nel feto, prima quella vegetativa, poi quella sensitiva e infine quella razionale (questa solo dopo che è maturato il cervello: «sì tosto come al feto l'articular del cerebro è perfetto»), Dante precisa che alla fine si ha «un'alma sola, che vive e sente, e sé in sé rigira [riflette su se stessa]».

FIGURA 2.2

Tommaso da Modena, *Alberto Magno* (1352)
(Sala del Capitolo dei Domenicani, Treviso).

2.2. LE TEORIE DI ALBERTO MAGNO E TOMMASO D'AQUINO E LE TEORIE DEI FILOSOFI ARABI

Le fonti filosofiche e scientifiche della concezione dantesca sulla struttura della mente sono state diverse. Su questo tema Dante conosceva principalmente Aristotele tra i classici greci, Averroè e Avicenna tra i filosofi arabi, e Alberto Magno e Tommaso d'Aquino tra i filosofi scolastici. Sicuramente la teoria della mente più completa, nota direttamente a Dante, fu quella presentata da Alberto Magno (1200 ca.-1280), in cui confluiva tutta la tradizione precedente, greco-classica e araba, intorno all'anima umana.

Nella versione più articolata della teoria di Alberto Magno sulla struttura della mente, si parte dall'anima sensitiva in quanto le sensazioni sono la prima tappa del processo conoscitivo («...senso, dal quale comincia la nostra conoscenza», Dante, *Convivio*, II, IV, 17). Le sensazioni sono possibili grazie all'attività dei cinque sensi “esterni” (vista, udito, olfatto, gusto e tatto), che producono sensazioni “proprie” da



distinguere dalle sensazioni “comuni”: le prime sono relative a proprietà sensoriali specifiche, mentre le seconde riguardano proprietà sovramodali apprezzabili da ciascun senso («si come è la figura, la grandezza, lo numero, lo movimento e lo stare fermo, che sensibili [comuni] si chiamano, le quali cose con più sensi comprendiamo. Ma lo colore e la luce sono propriamente [sensibili]; perché solo col viso [= vista] comprendiamo ciò, e non con altro senso», Dante, *Convivio*, III, IX, 6).

Ciò che è recepito (“sensato”) da ciascun senso è fatto confluire in una sottostruttura sensoriale (*sensus communis* nelle versioni latine di Avicenna, nei testi di Alberto Magno, ecc.), nella quale è possibile confrontare e integrare i dati dei sensi esterni.

L’“immaginazione” (*imaginativa, imaginatio*) è lo stadio successivo, dove sono trattenute le “immagini” (*imagines* o *phantasmata*) degli oggetti ricevuti dai sensi. L’immaginazione è un magazzino a breve termine, utile per elaborare le immagini ai fini delle operazioni degli stadi successivi. L’immaginazione ha un aspetto più recettivo (riceve informazioni dai sensi e li trasforma in immagini) e uno più produttivo (combina, scompone e ricompone le immagini di origine sensoriale in immagini nuove, anche non esistenti, come l’immagine del “centauro” data dalla combinazione delle due immagini di un uomo e di un cavallo). Talvolta l’immaginazione nel suo aspetto più recettivo è distinta dalla “fantasia” (*phantasia*) con le sue specifiche operazioni combinatorie; talvolta invece immaginazione e fantasia corrispondono allo stesso processo di produzione di immagini. Questo processo, affermava Alberto Magno, si realizzava grazie a un sistema che consente di produrre immagini davanti agli “occhi interni” della mente («*prae oculis interioribus facere imaginem*»). L’analogia tra immaginazione e visione, come si è già detto per Aristotele, risale al pensiero greco e fu frequente per tutto il Medioevo. Sant’Agostino agli inizi del 400 d.C. aveva scritto: «In luogo di quella visione che era esterna quando il

senso era informato attraverso il corpo sensibile, si ha una visione simile all’interno, quando l’occhio della mente è informato da ciò che trattiene la memoria, e le cose corporee che sono pensate sono assenti» (*De Trinitate*).

Segue lo stadio della facoltà della “stima” (*aestimativa* o *cogitativa*, rispettivamente negli animali e nell’uomo, secondo Tommaso d’Aquino), mediante la quale si valutano gli aspetti affettivi e emozionali degli stimoli. L’esempio consueto era quello di un animale come il lupo che evoca paura (risposta emozionale) alla sua vista (stimolo visivo).

Infine, vi è lo stadio della “memoria” dove sono depositate le tracce delle esperienze passate. Il senso comune, l’immaginazione, la fantasia, la estimativa e la memoria erano chiamati “sensi interni”: al contrario dei sensi esterni, controllati dalla facoltà sensitiva vera e propria dell’anima, nei quali l’oggetto esterno è presente, i sensi interni lavorano indipendentemente da un riferimento diretto a un oggetto esterno. I sensi interni operano quindi su immagini e su rappresentazioni.

I sensi interni costituiscono nel loro insieme lo stadio intermedio necessario per passare dall’elaborazione sensoriale, ancorata alle caratteristiche fisiche degli stimoli, all’elaborazione intellettuale. Questa elaborazione compete all’anima razionale che possiede le funzioni dell’intelletto (il termine latino *intellectus* è sinonimo talvolta anche di *ratio*, ragione). Queste funzioni possono produrre rappresentazioni completamente disancorate da un riferimento sensoriale e rappresentano il livello superiore dell’anima razionale, ciò che ne costituisce l’“ultima e nobilissima parte”, cioè la mente, un sistema tipicamente umano.

La descrizione precedente delle componenti “interne” dell’anima sensoriale nell’uomo è molto schematica e non tiene conto delle varie versioni proposte dai filosofi medievali. Nella sostanza però era condivisa da tutti l’idea di una articolazione in componenti, tra loro distinte per funzioni. Allo stesso tempo era unanimemente accettato che queste parti avessero una

localizzazione specifica nel cervello. Il localizzazionismo della filosofia e della scienza medievale si fondava su una spiegazione delle funzioni dei ventricoli, le cavità interne del cervello (dette *cellae*), che, seppure errata (si scoprì poi che vi circolava il liquido cefalo-rachidiano), metteva in evidenza l'esigenza di individuare sedi anatomiche differenziate per i vari processi mentali. Esaminiamo la struttura dell'anima sensitiva secondo il filosofo arabo Avicenna (980-1037), che influenzò notevolmente Alberto Magno, a sua volta fonte importante del pensiero di Dante.

Nella sezione dedicata all'anima del *Libro della salvezza*, Avicenna dà la seguente descrizione e localizzazione cerebrale dei sensi interni:

- Una delle facoltà interne della percezione negli animali è il *sensus communis*, posto nella parte anteriore del ventricolo anteriore del cervello. Esso riceve tutte le forme che sono impresse nei cinque sensi e gli sono trasmesse da essi. Poi vi è la facoltà della *immaginazione* posta nella parte posteriore del ventricolo anteriore del cervello, che conserva ciò che ha ricevuto il *sensus communis* dai singoli cinque sensi anche in assenza degli oggetti di cui vi è stata sensazione. Si dovrebbe ricordare che la recettività e la conservazione sono funzioni di facoltà differenti. Ad esempio, l'acqua ha il potere di ricevere un'impronta, ma non ha quello di trattenerla. Poi vi è la facoltà che si chiama *fantasia sensoriale* rispetto all'anima degli animali e *fantasia razionale* rispetto all'anima dell'uomo. Questa facoltà è posta nel ventricolo mediale del cervello vicino al processo veriforme, e la sua funzione è quella di combinare certe cose con altre nella facoltà dell'immaginazione e di separare alcune cose da altre mano che le sceglie. Poi vi è la facoltà della *stima* posta nella parte finale estrema del ventricolo mediano del cervello, che percepisce le intenzioni non sensibili che esistono nei singoli oggetti sensibili: è la facoltà che giudica che il lupo deve essere evitato e il bambino amato. Poi vi è la facoltà della ritenzione e del richiamo [*memoria*] posta nel ventricolo posteriore del cervello:

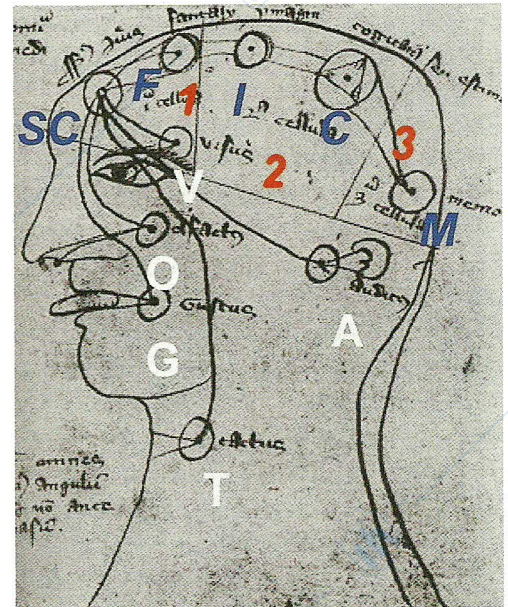


FIGURA 2.3

Schema intitolato *Ista est anatomia capitis pro medicos* [Questa è l'anatomia della testa a uso dei medici], disegnato in un codice latino del 1347 in cui si trova tradotto un testo di Avicenna. Abbiamo aggiunto numeri e lettere per mettere in risalto le seguenti strutture: 1) Prima cella: *sensus communis* (SC) e *phantasia* (F); 2) Seconda cella: *immaginativa* (I) e *cogitativa* o *estimativa* (C); 3) Terza cella: *memorativa* (M). I cinque sensi (T-tactus, G-gustus, O-olfactus, V-visus, A-auditus) convergono sul *sensus communis* da cui partono connessioni verso gli altri sensi interni.

essa trattiene ciò che percepisce la facoltà della stima a proposito delle intenzioni non sensibili che esistono nei singoli oggetti sensibili. La relazione tra la facoltà della ritenzione e la facoltà estimativa è la stessa di quella tra immaginazione e *sensus communis*. E la sua relazione con le intenzioni è la stessa di quella che intercorre tra immaginazione e forme percepite dai sensi (Avicenna, *Libro della salvezza*, cit. in Rahman, 1952, tr. it. p. 31). □

Vi furono varie suddivisioni dei sensi interni con la relativa localizzazione cerebrale e spesso vi sono stati problemi di sovrapposizione terminologica passando da una suddivisione in tre sensi interni a quelle a quattro o a cinque. Se-

condo alcuni, i sensi interni erano quattro (*sensus communis, phantasia, cogitativa e memorativa*), per altri erano cinque (*sensus communis, imaginativa, estimativa, phantasia e memorativa*). Una suddivisione in quattro fu accettata da Tommaso d'Aquino, mentre una suddivisione in cinque sensi interni era stata adottata da Avicenna e Alberto Magno.

Il problema più dibattuto nella metà del XIII sec. fu tuttavia quello della distinzione tra intelletto *potenziale* (detto anche *possibile* da interpreti di Aristotele e da filosofi successivi) e intelletto *produttivo* (o *agente*). Questa discussione, che ebbe notevoli implicazioni filosofiche e teologiche, merita di essere illustrata sinteticamente, se si considera anche che alcuni suoi aspetti sono stati riproposti in opere recenti relative alla nozione di "intelletto pubblico" o "intelligenza collettiva". La distinzione tra le due forme di intelletto era stata introdotta da Aristotele in un passo non molto chiaro e quindi fonte di numerose interpretazioni e controversie: «C'è un intelletto analogo alla materia perché diviene tutte le cose, ed un altro che corrisponde alla causa efficiente perché produce tutte, come una disposizione del tipo della luce, poiché in certo modo anche la luce rende i colori che sono in potenza colori in atto» (*L'anima*, tr. it. p. 219). L'analogia con la luce aiuta a comprendere questa distinzione in due intelletti: i colori sono potenzialmente presenti negli oggetti della natura, ma perché emergano, si rendano visibili, occorre che la luce illumini quegli oggetti; così negli oggetti c'è una intelligibilità potenziale, c'è la possibilità di coglierne, al di là delle informazioni sensoriali, le proprietà astratte e universali, ma questa potenzialità non emerge se l'intelletto produttivo non la "illumina", non la rende manifesta.

L'interpretazione della distinzione aristotelica aveva assunto una connotazione religiosa perché Aristotele aveva affermato che l'intelletto produttivo o agente era immortale, mentre l'intelletto potenziale era "corrutibile", moriva con la morte del corpo. La discussione

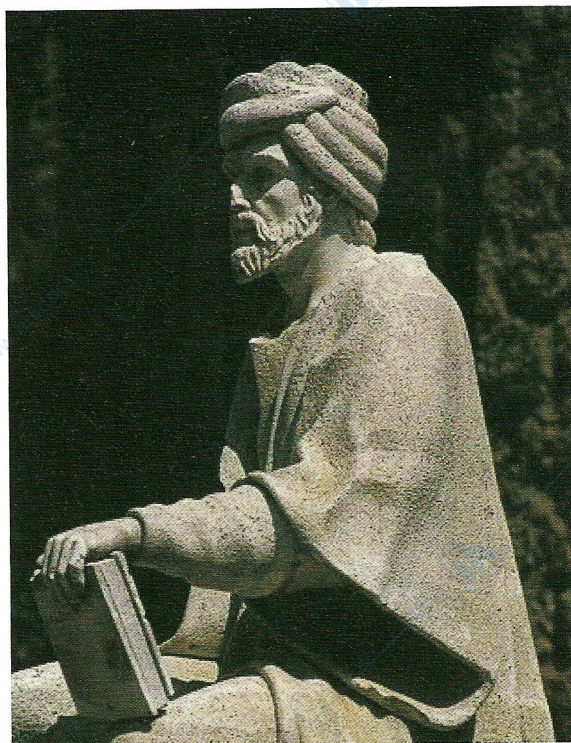


FIGURA 2.4

La statua del filosofo arabo Averroè a Cordoba, la città andalusa in cui nacque.

culminò nel 1270 e nel 1277 con la condanna ufficiale da parte della Chiesa delle tesi sostenute sulla questione dell'intelletto da alcuni filosofi, gli "averroisti", della Facoltà delle Arti di Parigi. Queste tesi erano state criticate da Tommaso d'Aquino nel libro *De unitate intellectus contra Averroistas* [Sull'unità dell'intelletto contro gli averroisti] del 1270. I filosofi averroisti erano coloro che, nella soluzione del problema dell'intelletto, si riferivano al commento al *De anima* aristotelico scritto dal filosofo arabo Ibn Rushd (1126-1198), conosciuto dai latini col nome di Averroè. La tematica psicologica, con tutti i suoi risvolti filosofici e teologici, era esplosa soprattutto dopo la prima traduzione latina del *De anima* aristotelico e del relativo commento di Averroè nei primi decenni del XIII sec.

Per introdurre i principali aspetti di questo dibattito, ripercorriamo il flusso del processo

della conoscenza secondo Tommaso d'Aquino (1225-1274), che aveva studiato a Parigi, a Colonia con Alberto Magno ed era poi divenuto professore di teologia a Parigi. Le proprietà sensibili degli oggetti sono colte dagli organi di senso (stadio della sensazione); le varie sensazioni (visione, udito, ecc.) sono unificate dai "sensi interni" e divengono immagini (fantasmi) nello stadio della "fantasia", detto il *thesaurus formarum* (il tesoro delle forme), forme che permangono anche dopo che le sensazioni sono cessate. Il "senso comune", uno dei sensi interni, consente di verificare la differenza tra le sensazioni reali e i "fantasmi" dell'immaginazione. Le immagini hanno proprietà che possono essere astratte, liberate dai riferimenti contingenti e specifici, se sono sottoposte a un lavoro ulteriore, al lavoro dell'intelletto. In altri termini, le immagini hanno una loro potenzialità di "intelligibilità" che si manifesterà, a lavoro terminato, nelle "specie intelligibili", nelle forme astratte o concetti su cui si fonda la conoscenza astratta e universale. L'intelligibilità potenziale, insita nelle immagini, è realizzata grazie all'intelletto produttivo o agente. L'intelletto potenziale è quindi il potenziale «magazzino delle idee» (come scrive Tommaso nella *Summa Theologiae*), è il luogo della mente che si riempie progressivamente di idee realizzate grazie alle informazioni provenienti dal mondo esterno e all'opera dell'intelletto agente: l'intelletto potenziale «è la pagina inizialmente bianca, su cui scrive l'intelletto agente» (Kenny, 1980, p. 111). L'intelletto potenziale si arricchisce progressivamente di nuove astrazioni e nuovi concetti: sono i contenuti che costituiscono il patrimonio mentale del singolo individuo (il "suo" intelletto visto come "thesaurus" di idee e concetti) realizzato grazie all'opera dell'intelletto agente. Il filosofo inglese Anthony Kenny (1980), studioso tra i più autorevoli di Tommaso d'Aquino, richiama su questo punto la teoria di Noam Chomsky sul linguaggio: come ogni individuo, in quanto membro della specie umana, ha la capacità generale del linguaggio con cui egli può ap-

prendere qualsiasi lingua storica, così l'intelletto agente è la capacità generale con cui si possono realizzare i concetti, di volta in volta sempre derivati da specifiche sensazioni esterne e dalle loro conseguenti immagini (Box 2.1). Per Tommaso sia l'intelletto potenziale che l'intelletto agente sono propri dell'anima del singolo individuo, non sono entità separate da essa. Diverse erano state le posizioni di Avicenna e di Averroè. Per Avicenna l'intelletto potenziale era presente in ogni individuo, mentre l'intelletto agente era esterno all'anima individuale ed era di origine divina: la conoscenza universale - ottenuta dall'intelletto agente - sarebbe corrisposta a un'illuminazione divina (una posizione che era stata accolta da vari filosofi medievali influenzati da Agostino). Per Averroè anche l'intelletto potenziale era esterno all'anima individuale: assieme all'intelletto agente rappresentava un'entità universale comune a tutti gli uomini, una sorta di "intelletto pubblico", una competenza universale che si ritrova in tutti gli individui (secondo Averroè «il vero soggetto del pensiero non è l'individuo, non l'«io», ma un essere sostanziale, impersonale, comune a tutti i soggetti pensanti, il cui "collegamento" con i singoli individui rimane qualche cosa di esteriore e di causale», Cassirer, 1927, tr. it. p. 203; alcuni autori recenti hanno fatto riferimento a Averroè e ai filosofi arabi per illustrare l'immersione delle intelligenze individuali nella rete intelligente universale, sovraindividuale, del *cyberspazio* contemporaneo, o hanno pure richiamato l'analoga nozione di *General intellect* di Karl Marx: Lévy, 1994; Illuminati, 1996). Tommaso nel suo libro contro gli Averroisti sostiene invece l'unità dei due intelletti (potenziale e agente) all'interno dell'anima di ciascun singolo essere umano. L'uomo, per Tommaso, è intrinsecamente fonte autonoma di conoscenza, ha potenzialità intellettive proprie che possono essere individualmente realizzate, è una individualità conoscitiva. Se l'uomo fosse il portatore passivo di una conoscenza sovraindividuale, ne sarebbe minacciata anche la sua libertà personale sul piano

BOX 2.1

Verbum mentis (parola della mente)

Uno dei concetti più interessanti elaborati dalla filosofia medievale, in particolare da Tommaso d'Aquino, fu quello di *verbum mentis*, la «parola della mente». Talvolta è stata usata l'espressione *verbum cordis*, la «parola del cuore», nel senso traslato di cuore come luogo interno da cui scaturiscono i pensieri e le emozioni (prima di Tommaso, Agostino d'Ippona aveva precisato che «verbum è ciò che diciamo nel cuore [dentro di noi]: ciò che non è né in greco né in latino né in qualsiasi altra lingua», *De Trinitate*, XV, 19). Questo concetto non è di facile intuizione perché il termine *verbum* (parola) fa pensare al linguaggio come lo intendiamo generalmente e potrebbe rinviare quindi alle discussioni più recenti sul rapporto tra pensiero e linguaggio. Anche Tommaso parla della relazione tra il pensiero e il linguaggio, nel senso di una emissione concreta attraverso la voce di parole e frasi, ciò che possiamo indicare come «linguaggio orale». Però, sostiene Tommaso, esiste

un altro linguaggio, quello proprio del pensiero, un linguaggio interno, silente, attraverso cui si esprime il pensiero stesso. Non corrisponde direttamente al lin-

guaggio interno, personale, di cui discussero Piaget e Vygotskij, una sorta di condensazione e contrazione del linguaggio esterno, pubblico, che usiamo parlando con le altre persone. Si tratta invece di un «linguaggio» proprio del pensiero che naturalmente cerca poi espressione nelle forme concrete del linguaggio orale. Ciò che il linguaggio mentale produce è il *conceptus*, proprio nel senso etimologico di «ciò che viene concepito», come il feto viene concepito dalla madre. Si tratta di una sorta di rappresentazione mentale, spesso intesa anche come una immagine, un esemplare, uno schema: «La parola che viene concepita nell'intelletto è un'immagine o un esemplare della sostanza della cosa pensata dall'intelletto» (*Summa contra Gentiles*, IV, XI). Talvolta si ricorre al termine *intentio*, che sottolinea la «tensione» della mente verso l'oggetto esterno nell'atto del conoscere e del pensare («L'intenzione è anche detta parola interna, ciò che è significato dalla parola esterna», *ibidem*).

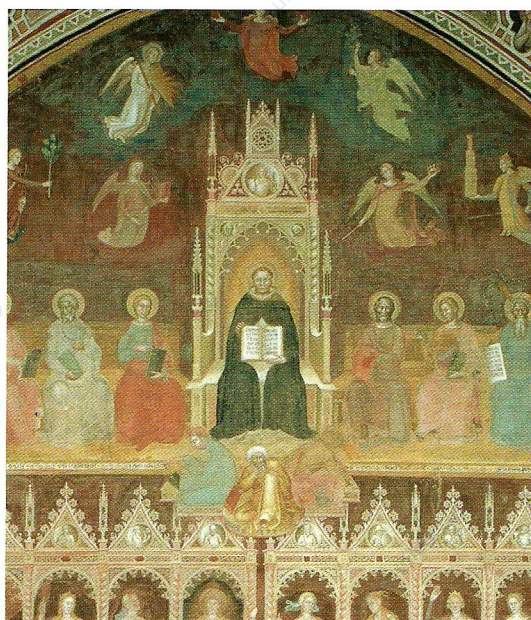


FIGURA 2.5

Andrea di Bonaiuto, *Trionfo di san Tommaso e allegoria delle arti* (1365) (Santa Maria Novella, Cappellone degli Spagnoli, Firenze). Al centro in alto Tommaso d'Aquino seduto e ai suoi piedi in ginocchio tre eretici, tra cui al centro Averroè vinto dalla sapienza del maestro domenicano. L'organizzazione spaziale di questa tavola potrebbe aver avuto, secondo Frances A. Yates (1966), una funzione mnemonica per richiamare facilmente le Virtù teologali e cardinali, le Scienze sacre e le Arti liberali rappresentate dai personaggi posti lungo le varie file.

dell'azione, come Tommaso scrisse in un celebre passo del *De unitate*:

- È invece evidente che l'intelletto è ciò che di più importante è presente nell'uomo, e che utilizza tutte le potenze dell'anima e le membra del

corpo come organi; per questo Aristotele acutamente afferma che l'uomo è l'intelletto «o soprattutto intelletto». Se dunque esistesse un unico intelletto per tutti, ne seguirebbe necessariamente che c'è un solo essere che pensa, e per conseguenza un solo essere che vuole, e uno

solo che utilizza, in conformità all'arbitrio della propria volontà, tutto ciò per cui gli uomini si diversificano tra loro. E da tale posizione seguirebbe ulteriormente che non ci sarebbe alcuna differenza tra gli uomini quanto alla libera scelta della volontà, ma che sarebbe la stessa per tutti, se l'intelletto, presso cui solamente risiedono la prerogativa e il potere di utilizzare tutte le altre cose, fosse unico e indiviso in tutti gli uomini: il che è evidentemente falso e impossibile. Infatti va contro i dati dell'esperienza, e distrugge tutta la scienza morale e tutto ciò che riguarda la convivenza civile, che è connaturale all'uomo, come Aristotele afferma (Tommaso d'Aquino, *De unitate*, p. 149). □

La concezione di Tommaso d'Aquino, nel sostenere il carattere individuale dei processi mentali, rimandava al loro fondamento biologico, alla loro "incarnazione" in un corpo animale per quanto evoluto e reso "intelligente" dalla volontà divina; allo stesso tempo metteva in evidenza l'interazione tra l'individuo e l'ambiente, la possibilità di uno sviluppo conoscitivo fondato sull'elaborazione attiva dell'informazione proveniente dal mondo esterno. Le teorie psicologiche successive avranno come riferimento la concezione tomista, in cui si rifletteva la tradizione del pensiero classico e i nuovi contributi della filosofia medievale (cristiana, araba ed ebraica). La questione dell'intelletto continuò comunque a essere al centro di buona parte delle discussioni filosofiche sull'anima, e rieplose agli inizi del Cinquecento (cfr. Cap. III).

■ 2.3. IL CERVELLO E LA TEORIA DEGLI "SPIRITI"

Nel pensiero greco fu abbastanza diffusa l'idea che la sede delle funzioni psichiche fosse nel cuore: di questa opinione era lo stesso Aristotele. Al contrario Platone ne aveva individuato la sede nel cervello (scrive di aver indagato «da un capo all'altro» per accertare «se sia il sangue

l'elemento col quale pensiamo, oppure l'aria o il fuoco, o se non sia nessuno di tutti questi elementi, ma sia il cervello quello che porge le sensazioni dell'udito, della vista e dell'olfatto, dalle quali si generano, poi, la memoria e l'opinione e dalla memoria e dall'opinione, una volta che abbiano acquistato stabilità, si generi la scienza», *Fedone*, tr. it. p. 148).

Nel Medioevo venne accettata generalmente la tesi del cervello come sede dei processi psichici, una concezione già sostenuta da vari naturalisti e medici greci (da Alcmeone di Crotona nel V sec. a.C. a Ippocrate nel V-IV sec. a.C.) e corroborata dagli studi sull'anatomia cerebrale condotti dai due grandi medici della scuola di Alessandria, Erofilo di Calcedonia e Erasistrato di Chio, tra il IV e il III sec. a.C. Basandosi su osservazioni dirette del sistema nervoso, Erofilo aveva differenziato anatomicamente il sistema nervoso dal sistema delle arterie e dei tendini; individuò due tipi di nervi: quelli con funzioni sensoriali e quelli con funzioni motorie volontarie; e assegnò al cervello la funzione di ricezione delle sensazioni e di esecuzione dei movimenti. Da parte sua Erasistrato aveva proposto una compiuta ipotesi sul percorso e le trasformazioni del *pnêuma*, la sostanza energetica del corpo, il soffio vitale, il calore innato, originato dal cuore secondo Aristotele (Vegetti, 1993). La materia esterna all'organismo, l'aria (trasformata nei polmoni) e il cibo (trasformato dal fegato in sangue), forniscono l'energia per la formazione del *pnêuma* nel cuore; dal ventricolo destro il *pnêuma* si diffonde lungo le vene a tutto il corpo garantendone il livello energetico e le funzioni, mentre dal ventricolo sinistro attraverso le arterie si dirige sia ai muscoli (per la produzione dei movimenti) sia alle meningi e ai ventricoli cerebrali, e quindi al cervello. Nei ventricoli cerebrali il *pnêuma* "vitale" diviene *pnêuma* "psichico" e assicura al cervello le funzioni sensoriali e psichiche. Infine, i nervi con funzioni sensoriali partono dalle meningi e quelli motori dal cervello; entrambi i tipi di nervi sono come tubi cavi entro cui scorre il

Il sogno nel Medioevo

Per tutto il Medioevo, i sogni costituirono un problema ricorrente che interessò i teologi, i filosofi e i medici, oltre a rappresentare un tema e un riferimento costante di poeti e scrittori. È noto come Dante nella *Vita Nova* abbia introdotto i momenti cruciali della sua storia personale descrivendo le visioni che gli apparvero in vari sogni. Dante, come tanti altri esponenti della cultura medievale, conosceva molto probabilmente il *Commentarii in Somnium Scipionis* [Commenti al Sogno di Scipione] di Cicerone, dello scrittore latino Macrobio (IV sec. d.C.) un testo molto diffuso nel quale veniva illustrata una classificazione dei vari tipi di sogno, in parte simile a quella adottata nel mondo antico (Box 1.4). Inoltre, soprattutto nei primi secoli, tra il V e l'VIII sec., veniva ancora affermata la duplice dimensione dei sogni: da una parte il loro carattere soprannaturale, dall'altra il loro radicamento nella vita individuale somatica e psichica di chi sogna. Il papa Gregorio Magno (540 ca.-604) divideva i sogni a seconda delle origini, dall'interno o dall'esterno: «Bisogna tener presente [...] che le immagini dei sogni giungono all'anima in sei modi differenti. A volte i sogni sono generati (1) dalla pienezza dello stomaco (2) o viceversa da uno stomaco vuoto, (3) a volte dall'illusione, (4) o dal pensiero combinato con l'illusione, (5) a volte da una rivelazione, (6) o, ancora, a volte dal pensiero combinato con la rivelazione» (cit. in Kruger, 1992, tr. it. p. 83). Nei secoli successivi l'interpretazione dei sogni come segni



FIGURA 2.6

Raffaello Sanzio, *Il sogno del cavaliere* (1504 ca.) (The National Gallery, Londra). Questo quadro è stato talvolta denominato *Il sogno di Scipione*.

di una volontà soprannaturale venne criticata dai teologi e fu considerata come il retaggio di una mentalità pagana. Nel 1200, anche sotto la spinta della traduzione latina delle opere di Aristotele sul sonno e sui sogni, si affermò la concezione naturalistica aristotelica. Una estesa trattazione naturalistica del sogno fu data da Alberto Magno nella parte dedicata al sonno e alla veglia nella sua opera *Summa de creaturis* [Somma sulle creature]. Adam di Buckfield, filosofo inglese del XIII sec., scrisse che i sogni «non sono inviati da Dio, né hanno la loro causa nella grazia divina [...] gli uomini pravi e abietti sognano e prevedono il futuro attraverso i sogni: ma a tali uomini Dio non invia

grazia né conoscenza: perciò essi sognano soltanto per caso e non per alcunché che sia inviato da Dio [...]» (ivi, p. 151). Nel 1344 circa, Petrarca laicamente notava: «Non si conviene all'uomo saggio o prudente porgere l'orecchio a superstizioni vane e degne di una vecchia, ed è ridicolo pensare che coloro che da svegli non sono in grado di conoscere le cose presenti né di ricordare quelle passate, una volta addormentatisi siano capaci di conoscere addirittura quelle future, come se Dio fosse più vicino e in maggior confidenza con coloro che dormono e russano, che non con quanti meditano con animo sveglio e con occhio vigile» (ivi, p. 152).

pnêuma psichico originato dai ventricoli e diffuso a tutto il corpo. L'“encefalocentrismo” (il cervello come sede della psiche sensitiva e razionale), elaborato dalla scuola di Alessandria, rappresentò il modello di riferimento delle teorie successive, mentre il “cardiocentrismo” (il cuore come sede della psiche) divenne di fatto una metafora consueta (il cuore come sede delle emozioni e dei pensieri). La distinzione in sottotipi del *pnêuma* fu canonizzata da Galeno (129-200 ca. d.C.), nato a Pergamo nell'Asia minore e medico per molti anni a Roma, considerato con Ippocrate il padre fondatore della medicina antica (Gourevitch, 1993). Nella concezione galenica il *pnêuma* fu differenziato in naturale o vegetativo (fegato e vene), vitale o animale (cuore e arterie) e psichico (sistema nervoso e cervello). Lo *spiritus* (come fu poi tradotto *pnêuma* in latino) sarà, nelle sue differenziazioni (spiriti naturali, vitali e psichici o animali, da *anima* come traduzione latina di *psychê*), il principio funzionale delle attività dell'organismo fino a quasi la metà del Settecento.

Le teorie medievali sulla localizzazione cerebrale delle funzioni psichiche furono abbastanza articolate. Al centro di queste teorie vi era il concetto di “cella”. Su questo aspetto va subito notata una interessante evoluzione concettuale: ai modelli che assegnano “celle” cerebrali distinte per le varie funzioni si accompagnano gradualmente altri modelli che descrivono le connessioni tra le “celle”. Nei termini contemporanei dei modelli dell'elaborazione dell'informazione, dapprima sono state descritte le “scatole” (*box* dei modelli informazionali) o i sistemi di elaborazione con le rispettive funzioni e successivamente le “scatole” o i sistemi sono stati organizzati in una sequenza funzionale divenendo stadi distinti di elaborazione, ma tra loro concatenati per garantire il flusso dell'informazione dallo stimolo alla risposta (come si è visto nelle connessioni tra i sensi interni in Figura 2.3).

È stato notato che la teoria delle “celle” non è propriamente una teoria delle funzioni cere-

brali, ma una modellistica delle funzioni psichiche articolata in sistemi, stadi e connessioni (Bruyn, 1982). Nei termini attuali potrebbe essere considerata un approccio di tipo cognitivista che non presuppone una precisa corrispondenza con i meccanismi neurofisiologici e l'organizzazione funzionale cerebrale, in linea con la posizione aristotelica o perlomeno con l'interpretazione funzionalistica datane da H. Putnam e altri. Alle teorie delle celle era associata la concezione degli “spiriti” che circolano nel corpo e nel cervello.

Per illustrare la teoria degli “spiriti” si può ritornare alle prime pagine della *Vita Nova*, questo volta proprio al primo incontro di Dante con Beatrice (quando entrambi avevano nove anni):

□ Apparve vestita di nobilissimo colore, umile e onesto, sanguigno, cinta e ornata a la guisa che a la sua giovanissima etade si convenia. In quello punto dico veracemente che lo spirito de la vita, lo quale dimora ne la secretissima camera de lo cuore, cominciò a tremare sì fortemente, che apparia ne li menimi polsi orribilmente; e tremando disse con queste parole: “Ecce deus fortior me, qui veniens dominabitur michi” [Ecco un dio più forte di me che al suo arrivo mi dominerà]. In quello punto lo spirito animale, lo quale dimora ne l'alta camera ne la quale tutti li spiriti sensitivi portano le loro percezioni, si cominciò a maravigliare molto, e parlando specialmente a li spiriti del viso, sì disse queste parole: “Apparuit iam beatitudo vestra” [Ecco che è apparsa la vostra beatitudine]. In quello punto lo spirito naturale, lo quale dimora in quella parte ove si ministra lo nutrimento nostro, cominciò a piangere, e piangendo disse queste parole: “Heu miser, quia frequenter impeditus ero deinceps!” [Miserio me, che d'ora in poi sarò spesso impedito!]. D'allora innanzi dico che Amore signoreggiò la mia anima, la quale fu sì tosto a lui disponsata, e cominciò a prendere sopra me tanta sicurtade e tanta signoria per la virtù che li dava la mia imaginazione, che me convenia fare tutti li suoi piaceri compiutamente (Dante, *Vita nova*, pp. 35-37). □

Questo celebre passo della letteratura italiana è stato al centro dell'indagine di molti studiosi (da Bruno Nardi a Giorgio Agamben) per ricostruire lo sfondo concettuale e filosofico entro cui si inquadravano i temi centrali della poesia di Dante e in genere dello Stil Novo. D'altro canto, si tratta di una serie di problemi (la teoria degli "spiriti", il ruolo dell'immaginazione e dei "fantasmi", ecc.) che è rimasta quasi del tutto ignorata dalla storiografia psicologica, anche quella che si è avventurata nel mondo medievale, nonostante sia un nodo centrale in cui, per offrire un quadro compiuto della vita psichica umana, si intrecciano teorie fisiologiche (le "celle" del cervello, gli "spiriti" e la loro origine primaria nel cuore), l'architettura della mente (immaginazione e intelletto), la cognizione e le passioni, l'io individuale e l'io universale.

Vi sono dunque vari tipi di "spirito": lo spirito vitale, lo spirito naturale, lo spirito sensitivo e lo spirito animale. Lo spirito *vitale* («lo spirito de la vita» nelle parole di Dante), che ha origine nel cuore, è attivato da uno stimolo (Beatrice) e comincia a fluire agitato nel corpo: il polso batte di più e le membra tremano. Quando arriva al cervello lo spirito vitale si trasforma in spirito *animale* (da *anima*) all'altezza della prima cella, dove (nel *sensu comune*) convergono anche gli spiriti *sensitivi* che «portano le loro percezioni», tra i quali gli spiriti visivi che hanno trasportato l'immagine di Beatrice. Il riconoscimento da parte dello spirito animale del significato di ciò che è stato percepito dà una connotazione affettiva, diremmo oggi, al percepito stesso («Ecco che è apparsa la vostra beatitudine»). Allora («in quello punto») lo spirito naturale, che ha origine nel fegato («ove si ministra lo nutrimento nostro») viene attivato e agita il corpo («cominciò a piangere»). L'anima intera, alla cui vita concorrono gli spiriti vitali, naturali e animali, è ora polarizzata sull'immagine di Beatrice (grazie ai poteri dell'immaginazione).

Nel testo di Dante va notata l'idea della globalità della vita psichica, la stretta interazione tra sottocomponenti viscerali e cerebrali, tra sotto-

componenti percettive, immaginative e intellettive, tra componenti cognitive ed emozionali. I rapporti tra cuore e cervello, tra percezione e immaginazione, tra immaginazione e pensiero, tra cognizione e emozione rappresentano tuttora l'oggetto della ricerca psicologica.

■ 2.4. PASSIONI, PECCATI E PSICOPATOLOGIA

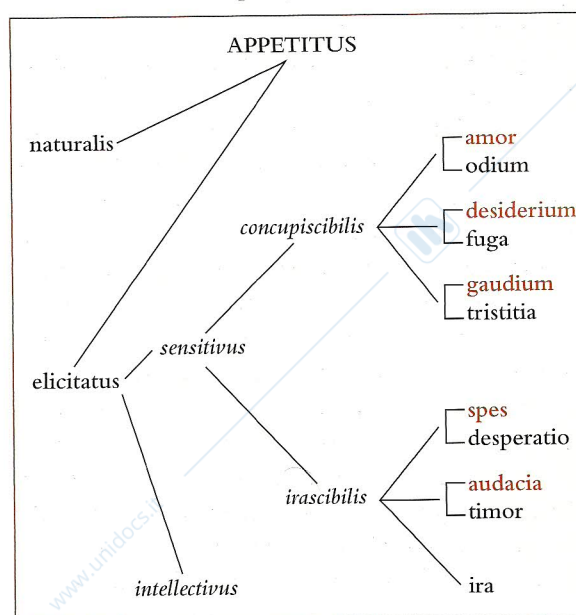
Tommaso d'Aquino propose una teoria molto articolata delle passioni (o emozioni) che riprendeva temi classici, ma era resa molto più complessa dallo stretto legame che veniva delineato tra la dimensione affettiva e la dimensione morale: il discorso sulle passioni rimandava al problema della natura e origine dei peccati. A fianco delle potenze (o facoltà) dell'anima relative alla cognizione, le potenze intellettive, venivano poste le potenze appetitive. Per comprendere il significato di appetitivo, occorre una breve digressione sul concetto di *appetitus*, termine latino che può essere tradotto con "tendenza" (Figura 2.7). Ogni cosa dell'universo, non vivente o vivente, è dotata di una tendenza sua propria, naturale: ad esempio, una pietra gettata dall'alto tende a cadere verso il basso. Questa tendenza naturale (*appetitus naturalis*), che è presente nelle cose viventi, non ha bisogno di elementi conoscitivi per realizzarsi, è appunto insita, connaturata a esse. Vi è poi una tendenza che viene elicitata (*appetitus elicitus*) o attivata da elementi conoscitivi e che è propria degli animali e dell'uomo. A sua volta essa si divide in una tendenza di natura sensoriale (*appetitus sensitivus*), presente negli animali e nell'uomo (prodotta dalla conoscenza mediata dai sensi; ad esempio, il predatore tende verso la preda quando la vede), e in una tendenza di natura intellettuale (*appetitus intellectivus*), propria dell'uomo (questa tendenza guidata dalla ragione è la volontà). Inoltre, l'*appetitus sensitivus* si divide in *concupiscibilis* (concupiscibile) e *irascibilis* (irascibile): il primo riguarda la relazione con qualcosa di buono (il

bene in generale) o di cattivo (il male) in quanto tali, se ad esempio sono ricercati o fuggiti dall'individuo; il secondo riguarda la forza di questa tendenza a ricercare o a fuggire dall'oggetto. L'*appetitus sensitivus*, nelle sue due diramazioni, è un processo sia corporeo che psichico, è quanto nella terminologia attuale chiameremmo emozione e che, sul calco della terminologia classica, veniva denominato passione (il latino *passio* traduce il greco *páthos*). Nell'*appetitus concupiscibilis*, Tommaso distinse sei passioni che formavano tre coppie bipolari, ciascuna con un polo positivo (bene) e un polo negativo (male): amore-odio, desiderio-avversione, gioia-tristezza. Nell'*appetitus irascibilis* vi erano due coppie con analoga bipolarità (speranza-disperazione, audacia-paura) e una passione (ira) a carattere negativo. Poiché il comportamento umano è guidato, o dovrebbe esserlo, dalla ragione, le emozioni vengono controllate ed espresse in modo equilibrato. Il concetto di appetito o appetizione, in generale, in tale duplice dimensione positiva e negativa, è rimasto presente, seppure in forme diverse e con varie sfumature terminologiche, fino a tutta la psicologia del Novecento: si pensi al concetto di attrazione-avversione (o repulsione), di comportamento appetitivo-avversativo, ecc. Nella formulazione di Tommaso vi è, tuttavia, una connotazione morale e teologica che verrà accantonata o esplicitamente rifiutata nelle teorie psicologiche moderne. Si tratta della relazione che viene posta tra le passioni e i peccati. Negli esseri umani, afferma Tommaso, a differenza degli animali in cui regna l'appetito sensitivo, diremmo l'istinto, vi è una regolazione delle passioni grazie all'intervento dell'appetito intellettuale:

- Negli altri animali si muove subito l'appetito concupiscibile e irascibile come la pecora che avendo paura del lupo fugge via subito, poiché in essa non vi è un appetito superiore che si opponga. Ma l'uomo non si muove subito secondo l'appetito irascibile e concupiscibile, ma aspetta il comando della volontà che è un appetito supe-

riore [...]. Si dice che l'anima domini il corpo in modo dispotico, poiché le parti del corpo non possono resistere affatto al comando dell'anima, ma la mano e il piede e qualsiasi altro organo che è soggetto in modo naturale a essere mosso volontariamente si muovono subito secondo l'intenzione [*appetitus*] dell'anima. Ma si dice che l'intelletto o la ragione governino i nostri appetiti irascibile e concupiscibile come un monarca poiché l'appetito sensitivo ha qualcosa di proprio per cui può resistere al comando della ragione. L'appetito sensitivo infatti non si muove solo in base alla estimativa negli altri animali e alla cogitativa nell'uomo, diretta dalla ragione universale, ma anche in base all'immaginativa e al senso. E così abbiamo esperienza del fatto che l'irascibile e il concupiscibile si oppongono alla ragione quando sentiamo o immaginiamo qualcosa di piacevole che la ragione vieta o qualcosa di spiacevole che la ragione impone. Ma non si esclude che non vi sia obbedienza per ciò che l'irascibile e il concupiscibile si oppongono alla ragione (Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 81; q. 82). □

FIGURA 2.7
Divisioni dell'*appetitus* e classificazione delle emozioni secondo Tommaso d'Aquino.



In questo conflitto tra la ragione e le passioni non è detto che la ragione scelga il controllo, sottometta alle sue regole l'amore o l'odio, l'audacia o la paura. Il comportamento può essere guidato dalla ragione (*appetitus intellectivus*), e allora si manifesta nelle virtù, oppure può essere schiavo delle passioni, e allora genera nei vizi («la virtù si compie in conformità con la ragione, il vizio, invece, si realizza secondo l'inclinazione dell'appetito sensitivo», Tommaso d'Aquino, *Questiones disputatae de malo*, q. 13). Il vizio, come la virtù, è un *habitus*, uno stile di comportamento, una disposizione permanente di una persona a agire male (o

bene). La singola azione rivolta al male è il peccato: «[...] il male dell'anima consiste nel prescindere dalla ragione; onde, in tutti i casi in cui capita di abbandonare la regola della ragione, accade che ci sia peccato: nient'altro, infatti, è il peccato che un atto disordinato o malvagio» (ivi, q. 14). Questa componente della mente che decide e sceglie le azioni da compiere è la volontà, altro termine per indicare l'*appetitus intellectivus*. Questa libertà di scelta venne concepita in un quadro concettuale più ampio che distingueva, per la teologia cristiana, un essere umano dagli animali e lo collocava in una relazione speciale con Dio e le sue leggi eterne.

BOX 2.3

Accidia

Il più "psicologico" dei sette vizi o peccati capitali, l'accidia, non aveva un significato univoco. Il termine latino *acedia* derivava dal corrispondente greco che indicava assenza di cura, negligenza.

Nell'*Inferno* (VII) Dante descrive la pena della «gente che sospira», coloro che pur vissuti sulla terra nell'«aer dolce che dal sol s'allegra», furono «tristi» perché dentro di sé portavano un «accidioso fummo» [fumo]. Questo vizio colpiva i monaci cristiani che si ritiravano eremiti nel deserto o quelli che si rinchiudevano tra le mura dei monasteri, passando gran parte del tempo nella propria cella (cosicché l'accidia veniva chiamata il «mal della cella» o la «noia claustrale»). Vi è un passo di Giovanni Cassiano (IV-V sec. d.C.) nelle sue *Istituzioni cenobitiche* che è splendido per la finezza psicologica con cui è descritta l'accidia del monaco che diviene preda del «demone meridiano», il demonio tentatore che si presenta intorno a mezzogiorno:

«Non appena comincia ad assediare la mente del poveretto, insinua in lui l'orrore del luogo in cui vive e l'insofferenza della propria cella uniti alla ripugnanza e al disprezzo verso i confratelli che pure si tengono a distanza da lui, e che gli appaiono trascurati e men che intenti alle cose spirituali. Lo trasforma in un essere pigro e incapace di qualsiasi attività persino al riparo della sua tana, e non gli permette di starsene in pace nella sua cella, né di spendere il proprio tempo nella lettura, e inizia a lagnarsi ad ogni istante di non trarre alcun profitto da quel tipo di vita protratta così a lungo e di non produrre alcun frutto spirituale finché vivrà vincolato a quella comunità; si affligge e sospira e piange su se stesso per la propria aridità di fronte a qualsiasi compito spirituale [...]. Tesse le magnificenze di monasteri assenti e comunque lontani, e descrive persino quei luoghi più indicati per un suo miglioramento e più adatti alla sua salu-

te [...]. Poi, intorno all'ora quinta o sesta [il demone] suscita in lui una spossatezza del corpo e una fame incontrollata tanto da sentirsi stremato e sembrargli di essersi sottoposto a un lungo viaggio o a una fatica pesantissima, o di aver saltato i pasti per due o tre giorni. A questo punto inizia a guardare di qua e di là con ansia e circospezione, e geme che nessun confratello accorre presso di lui, ed esce ed entra più volte dalla cella e fissa attento e ripetutamente il sole come se così facendo ne rallentasse il tramonto imminente: e alla fine di tutto resta in uno stato di confusione mentale privo di ragionevolezza, come quando la terra è avvolta da caligine, e diviene indifferente e come svuotato di ogni afflato spirituale, così che valuta che non si possa trovare nessun medicamento a tanta contrarietà se non dalla visita di un frate qualunque o dal conforto di un sonno solitario» (cit. in Mancini, 1998, pp. 97-98). L'accidia è qui trattata nell'otti-

Fu di nuovo Tommaso d'Aquino l'autore della più importante e influente trattazione sistematica dei sette principali peccati che un individuo umano può compiere (detti anche capitali, perché come da una testa, in latino *caput*, possono discenderne altri sottotipi): superbia, invidia, accidia, ira, avarizia, gola, lussuria. L'uomo si abbandona alle passioni, e quindi pecca, perché la ragione non segue le regole del Vangelo e della Chiesa. In questa prospettiva il problema delle passioni dell'anima non è solo un terreno neutro, oggetto di indagine scientifica da parte dei filosofi di orientamento naturalista e dei medici, ma diviene per tutto il Me-

dievo un luogo di sovrapposizione tra la psicologia e la morale. Questa relazione avrà il suo culmine nella tematica dell'esame di coscienza e della confessione dei peccati tra Cinque e Seicento. La ragione umana perde dunque il controllo di se stessa e del proprio corpo quando non segue le leggi di Cristo, ma cede alle tentazioni del Demonio. La descrizione e l'accertamento di quale sia il ruolo della libera scelta della ragione e di quale sia il peso delle forze demoniache nella genesi del comportamento peccaminoso costituisce quindi un compito centrale di filosofi, teologi, medici e giuristi. Questi specialisti sono chiamati in

ca di una tassonomia dei comportamenti che degenerano nel vizio e nel peccato con conseguenze spirituali e morali. Questa malattia dell'anima non parla ancora in prima persona, come accadrà successivamente, proprio verso la fine del Medioevo, agli albori dell'età moderna. Ecco l'autodescrizione di Francesco Petrarca (1304-1374):

«Questa peste [l'accidia] [...] mi assale con tale forza che mi tiene avvinto a essa e mi tormenta per giorni e notti; e la mia giornata, allora, non ha più né luce né vita e diviene del tutto simile a una notte infernale e a una morte crudelissima. E - cosa che può ben dirsi il colmo delle miserie - mi pasco talmente di lacrime e di dolore, e con una voluttà così funesta, che me ne stacco poi a malincuore» (cit. in Casagrande e Vecchio, 2000, p. 94).

A questo punto l'accidia non è più la negazione di un comportamento virtuoso, ligio alle leggi divine, ma è paradossalmente una nuova conquista dell'anima che scopre come le emozioni non siano vissute come separate e opposte; come al suo interno dolore e piacere, gioia e tri-



FIGURA 2.8

Hieronymus Bosch, *Accidia*, particolare da *I sette peccati capitali* (1500-1520 ca.) (Museo Nacional del Prado, Madrid). Nell'opera l'accidia è rappresentata da una scena in cui un ecclesiastico addormentato davanti al camino riceve in sogno la Fede, nella veste di una monaca con il rosario, a ricordargli il suo dovere della preghiera.

stezza si alimentino gli uni degli altri. Questa trasformazione corrisponde al passaggio dal

concetto di accidia a quello di melanconia che culminerà nel Cinquecento.

causa per differenziare i fattori interni di origine psicologico-individuale da quelli esterni di origine demoniaca all'origine della fenomenologia psicopatologica. Come ha scritto Cesare Segre (1990, p. 97): «La patogenesi della pazzia ha infatti tra le sue motivazioni quelle per sottrazione (la perdita del senno) e quelle per addizione (lo spirito maligno che entra in un uomo e lo possiede)». Questo intersecarsi del mondo interiore individuale con forze esterne demoniache è particolarmente chiaro nella descrizione dell'accidia (Box 2.3).

Ci sono due aspetti della follia che emergono nel Medioevo e che si svilupperanno in pieno nell'Età moderna. Da una parte la follia non è solo una condizione che ha origine da

una patologia organica, che diviene a sua volta strumento della penetrazione del Demonio nelle coscienze individuali, ma è anche lo specchio rivelatore della fragilità e della caducità dell'anima umana. Si profila un continuo di infelicità e miseria spirituale che va dai poveri e dagli storpi a uomini che vivono selvaggiamente nei boschi a innamorati che perdono la ragione. Nel mezzo vi sono le anime folli, dove il confine tra il patologico e il demoniaco è sfumato e incerto. È una umanità alla deriva, come sarà descritto ancora più compiutamente e tragicamente dagli scrittori e gli artisti del Cinquecento (cfr. Cap. III). L'altro aspetto è l'avvio della istituzionalizzazione della emarginazione e restrizione dei malati di mente. A parte il caso

eccezionale di Gheel, piccola cittadina del Belgio, dove nei primi decenni del Trecento si formarono delle case-famiglia nelle quali venivano ospitate e assistite (su tale interessante esperienza, tuttora attiva, cfr. Goldstein e Godefont, 2003), queste persone in genere vivevano nelle famiglie o vagavano per i villaggi, spesso oggetto di scherno e violenze. Con-



FIGURA 2.9

Donne indemoniate vengono portate in processione al santuario di Meulebeke nelle Fiandre (incisione del Seicento da un'opera di Pieter Bruegel).

fusi con i mendicanti e i delinquenti venivano rinchiusi e abbandonati nelle prigioni (come, ad esempio, succedeva a Firenze nel Carcere delle Stinche, costituito tra la fine del Duecento e gli inizi del Trecento; cfr. Magherini e Biotti, 1992). La terapia migliore sembrava il pellegrinaggio a qualche santuario, come nella citata Gheel alla Chiesa di santa Dinfna, patro-

na dei folli, degli epilettici e degli indemoniati (secondo la leggenda, Dinfna era stata uccisa dal padre che, impazzito per la morte della moglie, voleva che ne prendesse il posto, ruolo rifiutato con orrore dalla figlia). Fortunatamente, a differenza di tanti altri luoghi, a Gheel queste persone emarginate trovavano una accoglienza più umana.