

3

Tra la fine del Quattrocento e il primo Cinquecento, allo studio dell'anima come entità astratta si affianca una esplorazione sistematica delle manifestazioni concrete della vita interiore di una persona: abitudini e passioni, vizi e disturbi mentali. Trattati, poemi e dipinti dei primi decenni del Cinquecento illustrano la varietà della vita psichica umana, normale e patologica. Nel quadro *Stregoneria o Allegoria di Ercole* di Dosso Dossi (1490 ca.-1542 Galleria degli Uffizi, Firenze), buffoni di corte, signore e signori con le loro espressioni tradiscono più i propri vizi che le proprie virtù. I volti richiamano le indagini fisiognomiche dell'epoca, mirate a smascherare il carattere e i pensieri nascosti, i segreti dell'anima. Dossi fu il pittore della corte di Ferrara, come Ludovico Ariosto ne fu il poeta. *L'Orlando Furioso* dell'Ariosto, con l'episodio centrale della follia del suo protagonista, fu pubblicato nel 1516, sette anni dopo l'Elogio della follia di Erasmo da Rotterdam.



Mente, cervello e corpo nell'Età moderna

*Non ci interessa sapere che cosa sia l'anima;
invece ci interessa moltissimo sapere come e quali siano le sue operazioni.*
Juan Luis Vives, *De anima et vita* (1538)

Chiuderò ora gli occhi distoglierò tutti i miei sensi, cancellerò inoltre dal mio pensiero tutte le immagini delle cose corporee, oppure, poiché senza dubbio questo è difficile a farsi, le stimerò come vere e false e, parlando solo con me stesso ed esaminandomi nell'intimo, mi sforzerò di rendermi a poco a poco più noto e familiare a me stesso. Io sono una cosa che pensa, cioè che dubita, che afferma, che nega, che conosce poche cose e molte ne ignora, che ama, che odia, che vuole, che non vuole, che anche immagina e sente.
René Descartes, *Meditazioni metafisiche*, III (1641)

■ 3.1. IL TERMINE "PSICOLOGIA"

Nella storia della scienza la nascita di un nuovo termine non deve essere assolutamente considerata come l'indizio della parallela origine di un nuovo concetto o di una nuova disciplina. Anzi, quando accade che una nuova parola entra a far parte del vocabolario della scienza, ciò va inteso come l'esito di un lungo e complesso lavoro di ricerca teorica ed empirica che alla fine si rispecchia in quel vocabolo. Si tratta quindi di un processo che è iniziato molto tempo prima e che durerà ancora in seguito. Così, allorché a metà Cinquecento si diffonde il termine "psicologia", dapprima nella versione latina (*psychologia*) e poi gradualmente, nell'arco dei duecento anni successivi, nelle altre lingue (tedesco: *psychologie*; francese: *psychologie*; inglese: *psychology*; italiano: *psicologia*), si può dire che si era già sviluppato un insieme di riflessioni e indagini sull'anima che si stava configurando come autonomo rispetto alla filosofia e alla medicina. I contorni di questo sistema di

conoscenze erano ancora molto incerti o sfumati nei primi decenni del Cinquecento e bisogna attendere la metà del Settecento perché siano proposte delle definizioni relativamente precise della "psicologia", tali da caratterizzare questa "scienza" rispetto alle altre branche del sapere umano.

La prima traccia della parola *psychologia* (nella grafia: *psichiologia*) è nella biografia scritta da Franciscus Natalis nella prima metà del '500 e relativa a Marcus Marulus (1450-1524), un umanista di Spalato: Marulus avrebbe scritto un'opera intitolata *Psychologia de ratione animae humanae* [Psicologia: sulla natura dell'anima umana], composta fra il 1511 e il 1518. Finora però non è stata individuata una copia né di questo libro né di un eventuale manoscritto (Massimi, 1983). Poi la parola *psychologia* si ritrova nel testo di due opere del 1575 (*Ciceroniano*) e del 1579 (*Questioni di fisica*) del filosofo Johann Thomas Freig, detto Freigius (1543-1583). Infine, nel 1590 viene usata la versione greca del termine come titolo di un'opera del

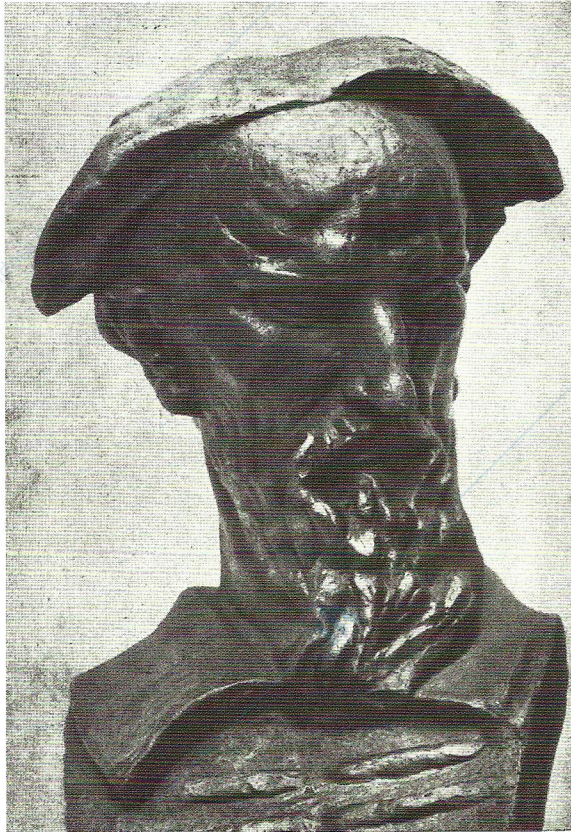


FIGURA 3.1
Busto di Marko Marulić: noto in latino come Marcus Marulus, fu il più importante esponente dell'Umanesimo in Dalmazia.

filosofo tedesco Rudolph Göckel (1547-1628), noto in latino come Goclenius, professore e poi rettore dell'Università di Marburgo: *ψυχολογία, hoc est de hominis perfectione, animo et in primis ortu hujus* [Psicologia, o sulla perfezione dell'uomo, la sua anima intellettuale e in primo luogo la sua origine]. In questo libro Goclenius aveva raccolto una lunga serie di opinioni sull'anima dovute a vari filosofi e teologi del suo tempo. Goclenius scrisse poi la prefazione a due libri in cui si comincia a precisare il significato di "psicologia": *Psychologia anthropologica sive animae humanae doctrina* [Psicologia antropologica o dottrina dell'anima umana] del 1594, un'opera di Otto Cassmann (1562-1607), allievo dello

stesso Goclenius; e *Snellio-Ramaeum philosophiae sintagma* [Compendio della filosofia di Snellius e Ramus] del 1596, opera del filosofo olandese Rudolf Snel (1546-1613), detto Snellius, professore a Leiden, in nove parti, di cui l'ottava dedicata alla *psychologia*. Interessante è anche l'uso del termine "antropologia", già diffusosi all'inizio del Cinquecento. Questa parola indicava lo studio dell'uomo nelle sue due componenti fondamentali: il corpo, che viene studiato dall'anatomia e dalla fisiologia, e l'anima, dalla psicologia (Cassmann le chiamò rispettivamente *somatotomia* e *psychologia*). Questa differenziazione interna all'antropologia fu accolta da molti autori lungo il Seicento e il Settecento. Ad esempio, il medico Jean Riolan (1580-1657) nel suo libro *Antropografia* del 1618 affermava che «alcuni dividono l'antro-

FIGURA 3.2
Rudolph Göckel, noto in latino come Goclenius, oltre al primo libro in cui è presente la parola "psicologia" (seppure in greco) e a varie opere di filosofia, scrisse un *Lessico filosofico* (1613) e un *Lessico filosofico greco* (1615).



pologia in psicologia e somatologia, poiché l'uomo consta di due nature, una materiale, il corpo, e l'altra spirituale, l'anima» (p. 48). Alcuni autori facevano invece una distinzione diretta fra antropologia e psicologia, come si legge nel *Lessico filosofico* del 1653, opera di Johannes Micraelius: «Antropologia: l'antropologia è la dottrina fisica dell'uomo. Psicologia: la psicologia è la dottrina dell'anima» (ed. 1662, col. 1165).

In Inghilterra, il primo libro che ha come titolo "psicologia" è opera di John Broughton nel 1703, ma la parola è data ancora nella versione latina: *Psychologia, or an account of the nature of the rational soul* [Psicologia o esame della natura dell'anima razionale]. La parola inglese *psychology* era comunque in uso già dalla seconda metà del Seicento. In Francia la parola *psychologie* si diffonde dopo il 1730; nel 1754 sarà pubblicato il libro di Charles Bonnet, *Essai de psychologie* [Saggio sulla psicologia]. Anche in Italia la parola *psicologia* compare solo dopo il 1730 e nel 1756 viene pubblicato, per quanto ci consta, il primo libro con tale termine nel titolo: il *Trattato di psicologia nel quale si ragiona della natura dell'anime umane e degli altri spiriti, della loro eccellenza sopra i corpi, della intelligenza, della volontà, della immortalità, ecc.* In questa opera del filosofo e scienziato vicentino Ludovico Barbieri (1719-1791), la trattazione era di tipo filosofico, intorno alla natura e all'immortalità dell'anima (sulla nascita del termine "psicologia": Mengal et al., 2002; Mecacci, 2003; Vidal, 2006).

■ 3.2. LA PSICOLOGIA NEL CINQUECENTO

Il contesto storico, filosofico e culturale, che avrebbe favorito lo sviluppo di una disciplina autonoma denominata "psicologia" a partire dal primo Cinquecento, è stato oggetto di numerose ricerche. Poiché uno studio sistematico dell'anima risaliva a molti secoli prima, almeno all'epoca in cui Aristotele scrisse il suo trattato su questo tema, ci si è chiesto quali siano stati i fattori innovativi introdotti in que-

sto tipo di indagine (la "psicologia") rispetto al passato. Anzitutto sono stati individuati importanti legami accademici e culturali fra la maggior parte degli autori che abbiamo elencato. Marulus, cui risalirebbe il primo trattato intitolato alla psicologia, anche se non studiò a Padova come è stato ipotizzato da alcuni suoi biografi, era molto vicino all'ambiente filosofico padovano o perlomeno alle discussioni che vi si tenevano sull'anima e la sua immortalità. Suo maestro era stato Tideo Acciarini, un umanista di origine marchigiana, vissuto nella seconda metà del Quattrocento, autore di un'opera intitolata *De animorum medicamentis* [La medicina delle anime] rimasta manoscritta. Era una specie di breviario per la conoscenza e la cura di se stessi, in particolare dell'anima nella dimensione più nobile, quella intellettuale, con il fine ultimo di conseguire la propria felicità spirituale e condurre un retto comportamento nella società (Brožek e Massimi, 2001). A Padova si dibatteva non solo intorno alla natura dell'anima e dell'intelletto, ma si svolgevano ricerche originali di matematica e fisica, anatomia e fisiologia. In quella Università insegnò Andrea Vesalio (1514-1564), che nel suo trattato *De humani corporis fabrica* [La struttura del corpo umano] (1543) aveva rivoluzionato lo studio dell'anatomia umana. A Padova un altro anatomista di valore fu Gabriele Falloppio (1523-1562), autore delle *Observationes anatomicae* [Osservazioni anatomiche] (1561), di cui fu discepolo il medico olandese Bruno Seidel (*Commentarius de corpore animato* [Commentario sul corpo animato], 1594 e *Physica* [Fisica], 1596). Seidel, che era stato influenzato dalle concezioni di Filippo Melantone, principale esponente della Riforma, fu il maestro di Goclenius e Snellius, che abbiamo già ricordato tra coloro che furono i primi studiosi a usare la parola "psicologia". Infine vi è una relazione stretta con le teorie filosofiche di Pietro Ramo. Infatti, nel 1595 Snellius pubblicò prima un commento alla dialettica di Ramo e l'anno dopo il compendio di filosofia precedentemente citato, con la prefazione di Goclenius.

L'umanesimo italiano, il naturalismo padovano, il ramismo in Europa e la Riforma in Germania e in Olanda rappresentano i contesti culturali da cui scaturisce una originale, ma complessa, visione dell'uomo nella quale i concetti di anima e mente acquistano nuovi significati. Sebbene esistano studi approfonditi su singoli autori e scuole, manca tuttora un quadro complessivo e esauriente di questa tematica di interesse psicologico discussa agli esordi dell'Età moderna. La ricostruzione storica è resa più ardua dal fatto che lo studio della mente compiuto dai filosofi e dagli scienziati del Cinquecento si intreccia con le fini analisi degli scrittori e con le suggestive rappresentazioni degli artisti relative alla nuova idea di uomo, alle sue passioni e alla sua follia. Se il termine "psicologia" compare nei trattati filosofici nei primi decenni del Cinquecento, il tema della follia ricorre insistentemente in quello stesso periodo, a cominciare dal poema satirico *La nave dei folli* di Sebastian Brant nel 1494 al libro *Elogio della follia* di Erasmo da Rotterdam nel 1509, mentre viene celebrato nei quadri di Hieronymus Bosch tra il 1490 e il 1500 (*La cura della follia*, *La nave dei folli*). Le opere sulla follia umana si susseguono fittamente fino, per citare solo un classico della letteratura italiana, all'*Orlando furioso* di Ludovico Ariosto, la cui prima edizione esce nel 1516 a Ferrara. In quello stesso anno veniva pubblicato a Padova il *Trattato sull'immortalità dell'anima* di Pietro Pomponazzi, che riveste un profondo significato per lo sviluppo dell'idea di anima nell'Età moderna.

La caratteristica più generale, di interesse diretto per la storia della psicologia, che accomuna i grandi movimenti culturali e sociali dell'Umanesimo e della Riforma è la stretta relazione tra lo studio dell'uomo nella varietà del suo comportamento (inteso soprattutto come dispiegamento di un complesso di competenze o virtù pratiche, sociali e civili) e la sua formazione. Psicologia e pedagogia sono strettamente interconnesse in un unico progetto di sviluppo della personalità di un individuo, allo

scopo di realizzarne un armonioso e fruttuoso inserimento nella società civile. Lo studio dell'anima non ha più la finalità, o per lo meno la perde gradualmente, di individuare il posto che l'uomo ha nell'universo, in una scala gerarchica che, passando dalla natura inanimata alla natura appunto animata, lo collochi vicino a Dio. L'uomo è sì un essere della natura, al pari degli altri esseri creati da Dio, ma è l'unico essere che può svincolarsi dalle leggi di questa stessa natura e godere dell'autonomia e della libertà, scegliere lui stesso il proprio destino. In un celebre passo dell'orazione nota con il titolo *De hominis dignitate* [Sulla dignità dell'uomo] di Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), pubblicata nel 1486, si può leggere il messaggio emblematico della visione umanistica dell'uomo. Al momento della creazione Dio si rivolge ad Adamo con queste parole:

□ Non ti ho dato, o Adamo, né un posto determinato, né un aspetto tuo proprio, né alcuna prerogativa tua, perché quei posti, quell'aspetto, quelle prerogative che tu desidererai, tutto secondo il tuo voto e il tuo consiglio ottenga e conservi. La natura limitata degli altri è contenuta entro leggi da me prescritte. Tu te la determinerai da nessuna barriera costretto, secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti consegnai. Ti posi nel mezzo del mondo perché di là meglio tu scorgessi tutto ciò che è nel mondo. Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale, né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che tu avresti prescelto. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori che sono i bruti; tu, potrai, secondo il tuo volere, rigenerarti nelle cose superiori che sono divine (Pico della Mirandola, 1486, tr. it. pp. 7-9). □

Se si considerano le opere di Vives e Melantone, due tra i principali esponenti rispettivamente dell'Umanesimo cristiano e della Riforma protestante, si può esemplificare la relazione complementare tra "studio dell'anima" e "formazione dell'anima" che caratterizzò la nuova lette-

ratura psicologica. Juan Luis Vives (1492-1540) nel libro *De disciplinis* [Sulle discipline] del 1531 presentò una delle più esplicite proposte pedagogiche tipiche dell'Umanesimo: l'insegnamento doveva basarsi sulla riflessione critica intorno ai contenuti morali, sociali e civili delle opere degli autori classici greci e latini e, allo stesso tempo, sul rifiuto di un apprendimento ripetitivo delle opere compilative del tardo Medioevo. Era centrale il ruolo attivo dell'insegnante, che non doveva essere autoritario, ma promotore della creatività e delle capacità intellettive dell'alunno; si doveva riservare il massimo rispetto alla personalità dello studente e creare le migliori condizioni ambientali nella scuola o nella famiglia per facilitare l'istruzione. Vives non compose un trattato fatto di precetti astratti, ma si fondò su precise, concrete e specifiche esigenze, relative alla formazione dei bambini e degli adolescenti. Inoltre, notevole aspetto innovativo, si occupò della formazione, sia delle fanciulle che delle donne (*De institutione foeminae christianae* [Sull'educazione della donna cristiana], 1524; *De ingenuorum adolescentum ac puellarum institutione* [Sull'educazione degli adolescenti e delle fanciulle virtuosi], 1540), oltre che delle persone emarginate, come i poveri (*De subventionem pauperum* [Sull'assistenza ai poveri], 1525) e i malati di mente (nelle parti relative del *De anima et vita* [Sull'anima e la vita], 1538). Quindi, quando nel *De anima et vita*, da molti storici considerato come il primo esempio di psicologia moderna in cui l'umanista spagnolo «segna il trapasso dalla psicologia metafisica alla descrittiva e analitica» (Dilthey, 1891-1904, vol. 2, tr. it. p. 219), Vives affronta il problema della

struttura dell'anima e delle sue funzioni, i rapporti tra mente e corpo, le differenze tra gli stati normali e gli stati patologici della mente, egli non adotta una impostazione astratta, ma si rifà ad esempi concreti, a dati empirici, proponendo una teoria che abbia un riscontro applicativo per lo sviluppo dell'individuo e la sua vita sociale. La proiezione dell'anima umana nel mondo dell'istruzione, della cultura e della scuola le assegna una dimensione diversa da quella naturalistica della tradizione aristotelica e tomistica,

nella quale essa rappresentava un livello, seppure il più alto, dell'organizzazione della vita. Così Vives non si pose il problema dell'anima nel suo significato filosofico, in astratto, ma come presupposto della vita dei singoli individui, ciò da cui scaturiscono il comportamento, le azioni e le passioni (Dilthey, 1891-1904, vol. 2, tr. it. pp. 219-227; Hidalgo-Serna, 1992; Carpintero, 1994, pp. 24-35). Vives ritenne più importante lo studio di tali manifestazioni concrete dell'anima che l'indagine sulla sostanza e sulle proprietà dell'anima in sé («Non ci interessa sapere che cosa sia l'anima; invece ci interessa moltissimo sapere

come e quali siano le sue operazioni», 1538, vol. 2, p. 1175). Un'opera di un altro autore spagnolo che avrebbe seguito l'impostazione "empirica" di Vives fu *L'examen de ingenios para las ciencias* [L'esame degli ingegni attraverso le scienze] (1575) del medico Juan Huarte de San Juan (1529-1588 ca.). Il libro ebbe una vasta diffusione e fu presto tradotto in francese, inglese e italiano, ma suscitò anche l'intervento dell'Inquisizione per le sue posizioni materialistiche: le differenze individuali nelle capacità intellettive fino al genio erano interpretate come dif-



FIGURA 3.3
Juan Luis Vives, il maggiore umanista spagnolo.

ferenze di natura organica relative sia al temperamento, con la sua miscela individuale dei quattro elementi fondamentali, sia alle funzioni mentali, a loro volta dipendenti dalle funzioni cerebrali. Huarte riteneva che ogni individuo potesse eccellere, eventualmente, solo in un tipo di arte o scienza, grazie alla dominanza di una delle tre principali funzioni mentali (*memoria*: grammatica, giurisprudenza parte teorica, teologia, ecc.; *intelletto*: medicina parte teorica, dialettica, giurisprudenza parte pratica; *immaginazione*: poesia, musica, medicina parte pratica, arte militare, ecc.) e ne dava esempi concreti con riferimenti a personaggi dell'epoca (Carpintero, 1994, pp. 39-47). Noam Chomsky (1966; 1968) ha richiamato l'attenzione sulla nozione di "ingegno", introdotta da Huarte, come "potere generativo", creativo, non fondato necessariamente sull'informazione esterna (potremmo intendere "ingegno" con "intelligenza" nel senso della psicologia contemporanea, e si può fare un riferimento per questa concezione di Huarte anche alla recente teoria delle "intelligenze multiple" di Gardner, 1985).

Filippo Melantone (1497-1560) fu l'altro pensatore, contemporaneo di Vives, che connesse strettamente la "scienza dell'anima" (ma che egli non chiamò per primo *psychologia*, come è stato invece affermato da molti storici) alla "formazione dell'anima" stessa (sia nei suoi trattati sul rinnovamento dell'insegnamento universitario, sia attraverso il suo esempio di rigoroso studioso, dato che era allo stesso tempo un ottimo docente). Nel suo commento al *De anima* di Aristotele, comparso nel 1540, Melantone non solo aggiornò la trattazione aristotelica con i riferimenti alle più recenti ricerche di anatomia e fisiologia, ma introdusse anche una importante variazione concettuale. Mentre in Aristotele l'anima era un sistema unitario (pur nelle sue tre componenti vegetativa, sensoriale e intellettuale distinte a fini espositivi) che "animava", appunto, tutto il corpo umano, in Melantone da una parte vi era il corpo, con le anime vegetativa e sensoriale, e dall'altra vi era l'anima vera e propria, il luogo dell'intelletto e



FIGURA 3.4

Filippo Melantone (nome umanistico italianizzato di Philipp Schwarzerd) aderì alla dottrina di Lutero e divenne il teorico della Riforma protestante. Per le sue innovazioni nella organizzazione degli studi nelle scuole e nelle università tedesche, fu chiamato il *Praeceptor Germaniae*. Melantone è qui rappresentato in una nota incisione del 1526, opera di Albrecht Dürer.

della coscienza. Questo dualismo tra corpo e anima si rifletterà nella distinzione tra antropologia e psicologia che, come si è illustrato sopra, sarebbe stata accettata da vari studiosi dell'epoca direttamente legati all'insegnamento di Melantone. Inoltre vi era una accentuazione della dimensione interiore dell'anima, con un'enfasi sull'idea di "uomo interiore" ripresa dai testi di s. Paolo e s. Agostino. L'anima razionale della tradizione aristotelico-tomista aveva rappresentato il sistema responsabile della cognizione, delle operazioni superiori messe in atto nel rapporto tra la mente e il mondo esterno, ma ora si profilava una dimensione in cui la mente di un individuo vivente e concreto rifletteva su se

stessa, sulle sue passioni, sulla scelta tra il bene e il male, sul suo destino. Questa dimensione "riflessiva" si imponeva su quella "cognitiva", caratterizzando l'indagine "psicologica" che si diffuse in ambiente protestante nel Cinquecento.

Sia Vives che Melantone si erano posti il problema del "metodo" di insegnamento e delle procedure mentali da attivare nell'allievo ai fini di un efficace apprendimento. Questo è un altro tema molto rilevante per comprendere la genesi di una nuova prospettiva nelle ricerche sulla mente nel Cinquecento. Si deve al filosofo francese Pietro Ramo (1515-1572) una riforma degli studi che spostò nettamente l'attenzione da un metodo di insegnamento-apprendimento basato sui principi della retorica e dell'eloquenza a un sistema di acquisizione e organizzazione delle conoscenze corrispondente al "naturale" funzionamento della mente umana. La dialettica non fu intesa da Ramo come un insieme di regole valide per trattare liberamente di qualsiasi argomento, ma come un sistema esplicito di procedure di pensiero per indagare la natura.

Inoltre, in questa ottica una nuova funzione veniva assegnata alla memoria, cui era riconosciuto il ruolo di operazione mentale per classificare e ordinare le conoscenze: la memoria usciva dal novero delle suddivisioni interne alla retorica (Box 3.1).

Infine, ritornando all'ambiente universitario di Padova tra la fine del Quattrocento e gli inizi del Cinquecento, troviamo un acceso dibattito sull'immortalità dell'anima che ha senz'altro una diretta e profonda rilevanza sul piano filosofico e teologico, ma che qui ci interessa richiamare perché viene minata ogni discussione di questo tipo sull'anima, per vedere invece delineata nettamente una impostazione di ricerca "naturale". La «riforma della psicologia aristotelica» (Cassirer, 1906, vol. 1, tr. it. p. 122) passò attraverso una revisione del concetto di anima e del suo rapporto con il corpo che di nuovo ruotò intorno all'interpretazione della nozione di "intelletto" proposta da Aristotele nel III libro del *De anima*. Come si è accenna-

to precedentemente (cfr. § 2.2), aveva avuto un largo seguito l'interpretazione di Averroè, criticata da Tommaso d'Aquino, per cui vi era un intelletto agente universale che si innestava dall'esterno nella mente dei singoli individui.

Nel trattato *De immortalitate animae* del 1516, Pietro Pomponazzi (1462-1525) sostenne invece che ogni individuo era dotato di un *suo* corpo e di una *sua* anima («Socrate infatti si distingue da Platone come "quest'uomo" si distingue da "quell'uomo"; ma Socrate è "quest'uomo" solo grazie all'intelletto [...]; perciò l'intelletto di Socrate è diverso da quello di Platone. Infatti, se fosse unico l'intelletto di entrambi, sarebbe unica anche l'essenza di entrambi e sarebbe unico il loro operare: si può immaginare più grossa sciocchezza?», *De immortalitate animae*, tr. it. pp. 22-23).

L'anima non andava concepita come qualcosa di esterno che a un certo punto avrebbe messo in moto il corpo di quel dato individuo e poi l'avrebbe "abbandonato" al momento della morte del corpo stesso. L'anima è un tutt'uno con il corpo, anima e corpo vivono insieme e muoiono insieme. Inoltre l'anima non è divisibile in componenti inferiori (anima vegetativa e sensoriale) e componenti superiori (anima razionale, l'intelletto). L'anima è anch'essa un sistema unitario e quindi l'intelletto non è separabile dal corpo, anzi, l'intelletto opera solo a condizione delle sensazioni e delle immagini che provengono dagli organi del corpo. È uno sdoppiamento "ridicolo" quello che i filosofi attuano tra un'anima che è legata al corpo per le sue operazioni intellettive e un'anima che è indipendente. Di questo sdoppiamento non vi sono prove empiriche, è una finzione, una illusione della filosofia («Anzitutto c'è una contraddizione con l'esperienza: io infatti, che sono qui a scrivere, sono tormentato da molte sofferenze fisiche - e questa è attività dell'anima sensitiva; ma sempre io, che soffro, cerco i rimedi medici per curare queste sofferenze - e questo può avvenire solo grazie all'intelletto: se però l'essenza con cui sento fosse diversa da quella con cui penso, come po-

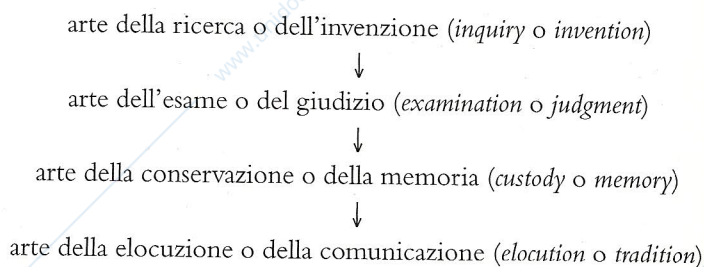
Box 3.1

Schemi delle cose e schemi della mente

Pierre de la Ramée, noto con il nome latino di Petrus Ramus o quello italianizzato di Pietro Ramo, nacque a Cuth, in Piccardia, nel 1515. Spirito anti-conformista, nemico delle scuole filosofiche tradizionali, passò da una città all'altra di mezza Europa a insegnare filosofia e matematica. Convertitosi al calvinismo, fu assassinato nel 1572 due giorni dopo la strage di San Bartolomeo. La *Dialectique* [Dialettica] (1555) fu una delle sue opere principali. Allo studio del metodo di Ramo e alla diffusione del ramismo si dedicò inizialmente lo storico delle idee Walter J. Ong (1912-2003), gesuita, divenuto poi noto per le sue ricerche sul passaggio dalle forme mentali proprie delle culture orali alle nuove forme di organizzazione delle conoscenze permesse dall'introduzione della scrittura e dalla visualizzazione delle nozioni e dei problemi nei testi stampati, evoluzione di cui il ramismo era stato uno dei principali interpreti («Il materiale di ogni manuale ramista poteva essere stampato sotto forma di schema dicotomico, mostrando come

esso avesse *organizzazione spaziale in sé e nella mente*», scrisse Ong nel suo famoso libro *Oralità e scrittura* del 1982, p. 190; corsivo nostro). Gli schemi ad albero, con suddivisioni e sotto suddivisioni interne della materia, divennero lo strumento di visualizzazione per eccellenza dei trattati a stampa dalla seconda metà del Cinquecento in poi. Nella Figura 3.5 si vede un esempio di diagramma ad albero. Nell'impostazione di Ramo, la memoria non era uno strumento artificioso che, sulla base delle associazioni con immagini e simboli, permettesse di ricordare con efficacia e di esibire le proprie doti di eloquenza. La memoria era invece un'operazione naturale della mente

che serviva a organizzare le conoscenze: non era quindi un ramo della retorica (come si era creduto per secoli nelle tecniche delle "arti della memoria", Box 3.2), ma era una componente della logica, intesa come l'insieme delle procedure per ordinare, classificare e sistemare le conoscenze. Qualche decennio dopo, il filosofo inglese Francis Bacon (1561-1626), italianizzato in Francesco Bacone, distinse quattro fasi nella logica (ovvero nelle procedure del pensare e conoscere) dette «arti intellettuali» (Rossi, 1960, p. 161). Esse possono essere disposte lungo un diagramma di flusso (come quello rappresentato sotto) che ritroviamo nei testi attuali di psicologia cognitiva:



trebbe verificarsi che io, che sento, sono ugualmente io, che penso? Si potrebbe allora dire che ci sono due uomini congiunti l'uno all'altro, che hanno conoscenze comuni. Ma tutto questo è ridicolo», ivi, p. 24). L'intelletto di un individuo opera nell'ambito di tale individualità corporea e mortale: a questa individualità, a questa corporeità e a questa mortalità è incatenato. Allo stesso tempo, però, l'intelletto ricerca e acquisisce conoscenze universali, astratte dallo spazio e dal tempo, e in questo modo conquista una dimensione non contingente e sovraindi-

viduale (per tale motivo l'anima umana «ha un qualche odore di immaterialità», ivi, p. 52).

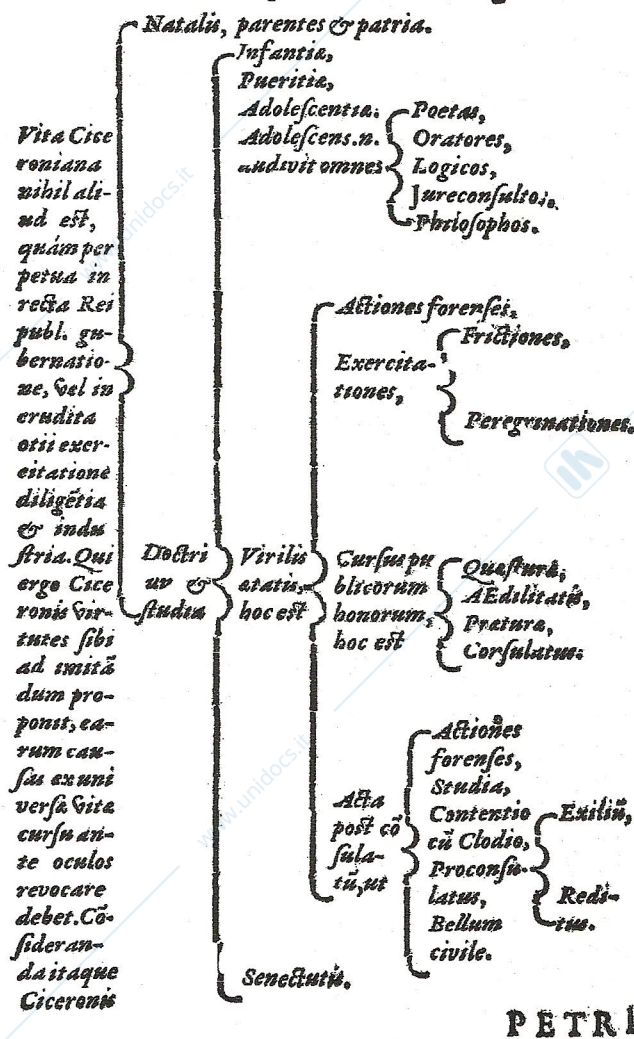
In conclusione, nella prima metà del Cinquecento vennero delineate prospettive diverse nello studio dell'anima, che comunque convergevano nell'esigenza di esprimere una nuova idea di mente umana: si dovevano studiare le manifestazioni dell'anima, senza impaludarsi nelle questioni filosofiche sulla sua essenza (Vives); si dovevano determinare le operazioni cognitive con cui si organizzano le conoscenze del mondo esterno e fornire "metodi" adegua-

in base a questo schema, come lo sintetizza Paolo Rossi (lo storico delle idee che per primo ha messo in evidenza come la discussione su queste tematiche sia stata centrale nella genesi della scienza moderna), «l'uomo: a) trova ciò che ha cercato; b) giudica ciò che ha trovato; c) ritiene ciò che ha giudicato; d) trasmette ciò che ha ritenuto» (ibidem).

FIGURA 3.5

Pietro Ramo, Diagramma della vita di Cicerone (tratto da *Ciceronianus*, 1557). Il diagramma ad albero illustra schematicamente la vita di Cicerone secondo nette suddivisioni successive: 1) in vita e in morte; 2) vita: periodo in famiglia, periodo adulto e periodo di formazione; 3) periodo di formazione e attività: durante l'infanzia, l'adolescenza, l'età adulta e la vecchiaia, ecc. In questo modo, come scrive Ong (1958; ed. 2004, p. 30), «Cicerone compare in quella che è probabilmente la prima biografia schematizzata geometricamente nella storia delle belles lettres».

Σκελετὸν Ciceroniani per Io. Thom. Freigium.



ti per la formazione della mente stessa (Melantone; Ramo); si dovevano riconoscere i rapporti necessari della mente con il corpo (Pomponazzi); si doveva distinguere una dimensione “esteriore” della mente proiettata verso il mondo esterno da una dimensione “interiore” proiettata verso il mondo interno (Melantone). Inoltre, come si preciserà più avanti, si metteva in risalto il fatto che questa mente umana è agitata da passioni che si manifestano all'esterno fino alla follia, ma per le quali è anche possibile un accesso personale, interiore.

■ 3.3. GENESI E CARATTERISTICHE DELLA COGNIZIONE

3.3.1. Nuove forme di innatismo

Il progetto cinquecentesco di una psicologia come scienza *autonoma* dell'anima, caratterizzato da una decisa impostazione di ricerca empirica sulle sue manifestazioni (come aveva sostenuto Vives), non trovò un'immediata realizzazione nei due secoli successivi. Al contrario, nelle grandi correnti filosofiche tra '600 e '700,

Arte della memoria

La mente umana, come sostiene la scuola storico-culturale fondata da L. S. Vygotskij (cfr. § 6.5), si caratterizza rispetto alla mente di altre specie animali per la capacità di produrre sistemi di elaborazione e memorizzazione dell'informazione che vanno al di là di quanto essa possiede geneticamente. Ad esempio, il linguaggio è una forma di comunicazione innata, presente in tutti gli esseri umani, mentre la scrittura è l'esempio più potente di superamento di tale dotazione specie-specifica. Tuttavia, la scrittura si è sviluppata solo in un determinato momento della storia dell'umanità e comunque non in tutte le culture. Per molti secoli la trasmissione delle conoscenze è stata quindi affidata alla comunicazione orale oppure è stata realizzata attraverso la scrittura in ambiti molto ristretti. Solo dopo l'invenzione della stampa a metà '400, la diffusione del libro permise di conservare e tramandare testi di ogni sorta, in campo letterario, filosofico o scientifico. Il libro è quindi una specie di "magazzino" esterno, artificiale, cui la memoria ricorre per amplificare se stessa. Ancora più potente è lo strumento cognitivo inventato nel '900, il computer, nel quale è possibile memorizzare una massa enorme di informazioni e sottoporla a complesse elaborazioni: un'attività impossibile per

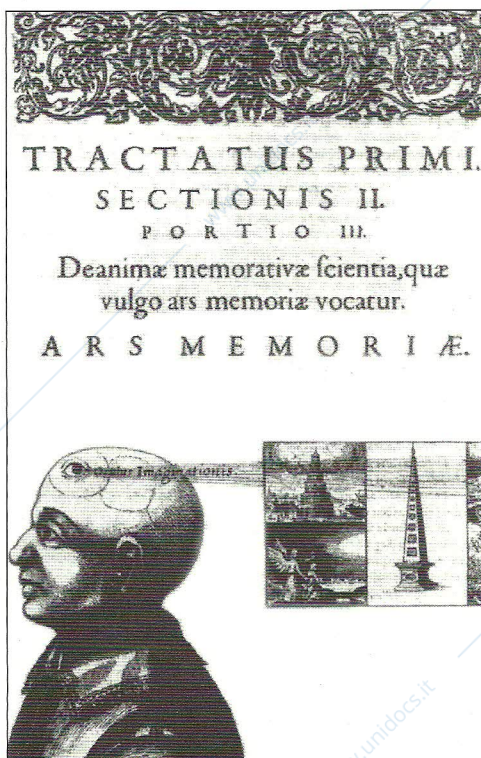


FIGURA 3.6

Frontespizio dell'opera *Ars memoriae* [Arte della memoria] (1617) del medico inglese Robert Fludd (1574-1637). Nella parte anteriore della testa è localizzato l'«occhio della immaginazione» (*oculus imaginativus*) che produce le immagini utili alla memorizzazione.

la mente naturale. In assenza di questi strumenti esterni per consentire la memorizzazione e il richiamo delle informazioni, furono introdotte fin dall'Antichità varie strategie o tecniche il cui complesso (che va sotto il nome di "arte della memoria") ha una storia lunga e articolata, che attraversa la cultura occidentale antica, medievale e moderna (Rossi, 1960; Yates, 1966).

La strategia più importante fu quella dei «luoghi» (in latino, *loci*; mnemotecnica dei loci) che secondo la tradizione sarebbe stata introdotta dal poeta greco Simonide di Ceo (VI-V sec. a.C.). Fu così descritta da Cicerone: «[Simonide] capì che l'ordine era l'elemento fondamentale per illuminare la memoria. Pertanto coloro che esercitano questa capacità della mente devono fissare dei luoghi immaginari, raffigurarsi con il pensiero ciò che vogliono ricordare e collocarlo in questi luoghi: così l'ordine dei luoghi conserverà l'ordine delle cose e l'immagine delle cose indicherà le cose stesse; i luoghi saranno per noi come le tavolette di cera, e le immagini come le lettere» (*Dell'oratore*, p. 557). Secondo tale strategia occorre scegliere i luoghi di un percorso abituale e associare a ogni luogo l'immagine (o il concetto) da ricordare. In questo modo i vari elementi vengono memorizzati in uno spazio interno, mentale. Quando si deve ricordare, la mente ripercorre internamente lo stesso itinerario, da un luogo all'altro, e le immagini che vi sono depositate riaffiorano. L'immaginazione visiva è quindi il processo fondamentale perché questo spazio interno e i suoi oggetti siano costruiti e rivisitati con l'occhio interno della mente.

tradizionalmente sintetizzate sotto i titoli di razionalismo ed empirismo, si assiste a una accentuazione della riflessione filosofica su temi classici come la cognizione e le emozioni. Gradualmente si arrivò a distinguere una “psicologia empirica” da una “psicologia razionale” e, successivamente, l’indagine psicologica da quella filosofica. In questo processo di differenziazione tra i compiti della psicologia e quelli della filosofia (ma anche di subordinazione della prima alla seconda), la psicologia si presenterà come una raccolta empirica di osservazioni sul comportamento umano e non come un corpo organico di principi e metodi da applicare in una indagine scientifica. Il modello di ricerca che, con Galileo Galilei, si stava diffondendo progressivamente dalla fisica alle altre scienze diverrà un riferimento per la psicologia solo intorno alla metà dell’Ottocento.

Tuttavia, nella filosofia tra il Seicento e il Settecento, vengono affrontati alcuni nodi concettuali di grande rilevanza per la futura psicologia e vengono fornite delle soluzioni teoriche che avranno una notevole influenza sulle teorie psicologiche successive. Ad esempio, come mostrò Noam Chomsky nel suo denso saggio sulla *Linguistica cartesiana* (1966), le analisi sul pensiero e sul linguaggio, sviluppate in quei secoli, contenevano vari risultati concettuali che conservano tuttora un interesse teorico. Dal punto di vista della storia della psicologia, sicuramente il problema centrale è quello della genesi della conoscenza. La domanda ricorrente era quali fossero le fonti che permettono alla mente umana di conoscere il mondo esterno e conoscere se stessi; se queste fonti fossero all’interno della mente umana stessa o esterne ad essa, nel mondo circostante, o comunque quale fosse il peso dei fattori interni rispetto ai fattori esterni. Sebbene persistesse la credenza in idee innate nella mente umana (come l’idea di Dio, a testimoniare l’eccezionale natura spirituale dell’uomo), generalmente non veniva più accettato in forma rigida e schematica l’innatismo in senso platonico (le idee come contenuti oggettivi distinti,

appartenenti a una Realtà sovrasensibile che l’anima ha dentro di sé). Infatti, seppure in forme e articolazioni diverse nei vari filosofi e nelle varie correnti lungo circa due secoli di riflessione su questo argomento, l’attributo innato non rimanda alla nozione di *contenuto*, quanto all’esistenza nella mente umana di *forme e capacità* che la caratterizzano fin dalla nascita. Ha notato Chomsky che «la psicologia che si sviluppa in questo modo è una specie di platonismo senza preesistenza» (1966, tr. it. p. 100): si ipotizzano e si ricercano le strutture, le organizzazioni e le forme che sarebbero proprie della mente e sarebbero nate insieme ad essa, ma ciò non significa che esse discendano necessariamente da una Realtà preesistente. Così in René Descartes (1596-1650), spesso semplificato come campione dell’innatismo, l’aspetto essenziale non è il riferimento all’esistenza di idee innate (come l’idea di Dio o l’idea di me stesso), accanto alle idee “avventizie” e “fittizie” (Box 3.3), quanto la caratteristica, insita, conaturata, della mente umana di produrre idee. Più precisamente veniva messa in evidenza la possibilità della mente umana di dotarsi di uno spazio interno entro cui svolgere i propri pensieri sul mondo esterno e su questo stesso mondo interno: di questo spazio interno la mente era consapevole, autocosciente. Descartes ricorreva all’antica metafora della visione interna: «Quando rivolgo su me stesso l’occhio della mente non solo conosco che io sono una cosa...» (*Meditationes de prima Philosophia* [Meditazioni metafisiche], 1641, tr. it. p. 236). Dunque, la condizione di partenza, la condizione necessaria per la vita della mente, era la capacità di «presentare» a se stessa queste idee, di produrre rappresentazioni al proprio interno. Questa è una svolta importante: è il passaggio - potremmo dire definitivo - da una concezione della mente in cui sono già date alla nascita le idee che guidano il suo rapporto con il mondo esterno, a una concezione per cui la mente da sola costruisce le proprie idee, le proprie rappresentazioni del mondo.

Sebbene innati possano essere i principi e le

Idee

Il concetto di *idea* ha una definitiva trasformazione nel corso del Seicento. Non è più la forma intelligibile di Platone, un modello o un paradigma che all'anima deriva da una Realtà sovrasensibile («Come un angelo caduto, essa [l'idea] era stata relegata dalla sfera dell'intelligenza divina all'atmosfera del senso umano», così notava il filosofo inglese William Hamilton nel 1830; ed. 1861, p. 75). Nei termini della psicologia cognitiva attuale, questa idea corrisponderebbe al prototipo astratto, che sarebbe a sua volta la sintesi dei vari esemplari concreti (rispettivamente *prototype* e *tokens*, nella corrente terminologia inglese). Gradualmente l'idea divenne un prodotto della mente umana che opera grazie all'interazione di alcuni principi o regole (per alcuni filosofi innati) e i dati dell'esperienza.

Nella III delle sue *Meditazioni* (1641) Descartes distinse tre tipi di idee: «[Le idee]: alcune mi sembrano innate, altre avventizie, e altre ancora fatte e inventate da me stesso: che io infatti comprenda ciò che è una cosa, una verità, o un pensiero, tutto questo mi sembra che non dipenda da altro se non dalla mia stessa natura; che io invece, ora, oda un rumore, veda il sole, senta il fuoco, tutto questo ho sino ad ora giudicato che dipenda da cose poste fuori di me [idee avventizie]; e infine sono

io stesso a fingermi sirene, ippogrifi ed altre cose simili [idee fittizie]» (tr. it. p. 226).

Nella tradizione inaugurata da Descartes, le idee non sono contenuti innati di pensiero (l'idea di "cane", "cavallo", "albero", ecc.), ma sono i prodotti di pensiero che si presentano nello spazio interno della mente, sono quindi "rappresentazioni".

Nel *Saggio sull'intelletto umano* (1690), Locke distinse, in primo luogo, le idee che derivano dalle sensazioni esterne dalle idee che derivano dalla riflessione che la mente esercita su stessa.

In secondo luogo, sostenne che la caratteristica fondamentale della mente era la sua capacità di comporre idee complesse sulla base di idee semplici, di confrontare e correlare tra loro le idee e infine di astrarre da più idee un'idea singola di ordine superiore.

Un'altra importante distinzione fatta da Locke riguarda le qualità primarie e le qualità secondarie, una differenziazione che aveva già richiamato Galileo nel *Saggiatore* (1623). Le qualità primarie riguardano le proprietà fisiche dei corpi (estensione, figura, movimento, solidità) e sono intrinseche all'oggetto, mentre le qualità secondarie (colore, odore, sapore, ecc.) derivano dai processi sensoriali del soggetto. Leibniz nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano* (1765) approfondì ulteriormente il problema dei

gradi della conoscenza sulla base dei criteri della distinzione e della chiarezza, mettendo in evidenza il passaggio da una conoscenza oscura a una conoscenza sempre più chiara e distinta. Importante è la nozione di «piccole percezioni» (*petites perceptions*), un fenomeno alle origini del processo di conoscenza. Si tratta di «una infinità di percezioni, senza appercezione [percezione consapevole] però, e senza riflessione; vale a dire mutamenti nell'anima stessa che noi non appercepiamo [...]. Sono esse che formano questo non so che, queste immagini delle qualità dei sensi, chiare nell'insieme, ma confuse nelle parti; queste impressioni che i corpi circostanti producono su di noi e che racchiudono l'infinito; questo legame che ciascun essere ha con tutto il resto dell'universo. Si può anche dire che, in conseguenza di queste piccole percezioni, il presente è pieno dell'avvenire e carico del passato, che tutto è conspirante» (Leibniz, 1765, tr. it. pp. 48-49). Molti autori hanno notato il carattere dinamico di queste percezioni inconscie che agitano l'anima. Ellenberger nel suo libro *La scoperta dell'inconscio* (1970) scrisse a questo riguardo che fu «Leibniz il primo a proporre una teoria dell'inconscio sostenuta da dimostrazioni di natura esclusivamente psicologica» (tr. it. p. 366).

regole di formazione delle rappresentazioni, non sono invece innati i contenuti di queste rappresentazioni. Ad esempio, nella mente vi può essere una specie di "grammatica univer-

sale" innata che permette a qualsiasi essere umano di apprendere una lingua, sia il latino, il francese o l'inglese (come appunto affermavano i rappresentanti della "linguistica cartesiana")

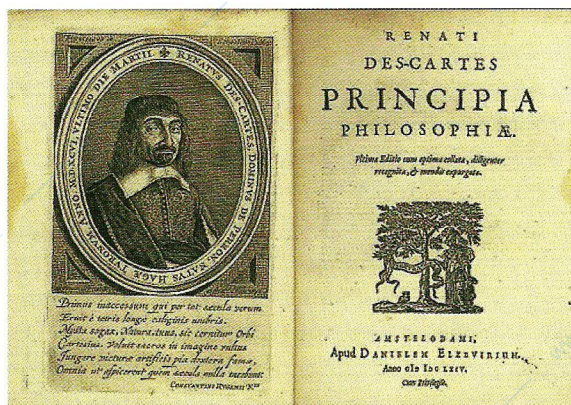


FIGURA 3.7
Ritratto di René Descartes nell'edizione del 1664
dei *Principi di filosofia*.

secentesca analizzati da Chomsky e, naturalmente, per questa tesi innatista si tratta di autori a Chomsky stesso molto congeniali). Vi possono essere inoltre delle “nozioni comuni” o “primarie”, universali, di cui è dotato ciascun essere umano, che gli consentono di conoscere il mondo e affermare alcuni principi morali e religiosi di valore universale, come sostenne il barone inglese Edward Herbert of Cherbury (1592-1648) nel suo libro *De veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili, et a falso* [Sulla verità in quanto si distingue dalla rivelazione, dal verosimile, dal possibile e dal falso] (1624). La mente, secondo Herbert, possiede «certe Facoltà nascoste che eccitate dagli oggetti rispondono molto di buon grado» (*Facultates quasdam reconditas obtinemus, quae ab objectis excitatae libentissime respondent*) (ed. 1645, p. 28). Se si considera la traduzione francese, apparsa nel 1639, che molto sicuramente condusse il grande scienziato e teologo francese padre Marin Mersenne (1588-1648), nello stesso passo compare un termine molto interessante per la storia della psicologia: «Nous auons des facultez cachees, les quelles estant excitees par les obiets, s'y conforment tres-volontiers» [Abbiamo delle facoltà nascoste che, una volta eccitate dagli oggetti, si conformano loro molto volentieri] (ed. 1639, p. 38). Non solo quindi le facoltà della mente rispondono

agli oggetti, ma esse «si conformano» agli oggetti stessi. Per comprendere questa idea di conformità, si deve precisare che in modo molto originale (e per questo motivo non ben compreso dai suoi contemporanei e dagli storici) Herbert non intendeva per facoltà le *potentiae* della psicologia medievale (quelle che sono, nella terminologia attuale, le facoltà o i processi della sensazione, la percezione, l'immaginazione, ecc.) che intervengono trasversalmente su tutti gli stimoli esterni. Vi era infatti per Herbert un numero molto più ampio di “forze interne” distinte e autonome, ciascuna delle quali era pronta a conformarsi (in quanto specializzata in modo modulare, diremmo oggi) ai vari stimoli esterni. Se la mente non fosse dotata di questa fine e differenziata capacità di riconoscere gli oggetti del mondo esterno, essi ci apparirebbero come un tutto indifferenziato («Nuda spectra, portenta, et terrores imaginum» [Forme vuote, prodigi e immagini terrificanti], Herbert, 1645, p. 28). Questa era una concezione che apparve bizzarra, ma anche pericolosa per l'edificio delle conoscenze psicologiche e filosofiche dell'epoca: «Considerando ogni singola sensazione come dovuta a una facoltà speciale, tutta la psicologia classica si dirompe. Gli organi del senso non sono più organi specifici, ma soltanto canali, tramite attraverso i quali mille facoltà ricevono tante sensazioni diverse» (Rossi, 1947, vol. 1, p. 431). Rischio avvertito subito da Descartes che in una lettera a Mersenne (16 ottobre 1639) notava che «questo modo di esprimersi» poteva «nuocere dando modo agli ignoranti d'immaginare altrettante diverse piccole entità nella nostra anima» (Descartes, 2005, tr. it. p. 1063).

Le tesi di Herbert furono comunque considerate un chiaro esempio di una concezione generale dell'esistenza di principi innati e universali nella mente umana: principi quindi condivisi da tutti gli uomini, su cui vi era un consenso unanime. In *An essay concerning human understanding* [Saggio sull'intelletto umano] (1690), il filosofo inglese John Locke (1632-1704) respinse nettamente la teoria secondo la

quale nell'intelletto umano vi sarebbero dei «principi innati, alcune nozioni primarie [...], impressi nello spirito [*mind*] dell'uomo, che l'anima riceve dal primo momento della sua esistenza e porta con sé nel mondo» (tr. it. p. 69). Locke, in effetti, rifiutava più la concezione di principi universali innati, nel senso di contenuti "platonici", di ordine conoscitivo, che la possibilità che nella psiche vi fossero delle «inclinazioni naturali» (*natural tendencies*), di tipo pratico-istintuale, che spingono verso la felicità e allontanano dalla infelicità. Queste inclinazioni o facoltà non sono però sufficienti a generare la conoscenza: la condizione necessaria è l'esperienza, il complesso di sensazioni che fin dalla nascita ogni uomo riceve dal mondo esterno e sul quale egli costruisce il suo mondo intellettuale. Questa costruzione avviene per associazione e combinazione delle idee tra loro, secondo un approccio definito in seguito «chimica mentale» che ebbe larga fortuna in tutto il Settecento e l'Ottocento (Giuntini, 1995). Alla posizione di Locke si contrappose la teoria del filosofo tedesco Gottfried W. Leibniz (1646-1716), secondo la quale l'esperienza poteva fornire il materiale conoscitivo solo perché vi era una mente predisposta ad accettarlo. La mente non era, come aveva detto Aristotele e ripetuto Locke, una *tabula rasa*, una tavoletta vuota su cui si imprimevano i dati sensoriali. Infatti per Leibniz quella tavoletta, la mente, aveva «inclinazioni, disposizioni, abitudini o virtualità naturali» che preordinavano le sensazioni. All'immagine della tavoletta vuota Leibniz, nei *Nouveaux essais sur l'entendement humain* [Nuovi saggi sull'intelletto umano] (1765), contrappose l'immagine del blocco di marmo con venature che ne prefigurano i possibili esiti:

- Mi sono servito anche del paragone di un blocco di marmo che abbia delle venature, piuttosto che di un blocco di marmo uniforme o di vuote tavolette, ovvero di ciò che i filosofi chiamano *tabula rasa*. Poiché se l'anima somigliasse a queste tavolette vuote, le verità sarebbero in noi come la figura d'Ercole in un blocco di marmo,

quando il marmo è del tutto indifferente a ricevere questa figura o un'altra. Ma se ci fossero venature nel blocco che segnassero la figura d'Ercole a preferenza di altre figure, questo blocco sarebbe più disposto a riceverla ed Ercole vi sarebbe in certo modo innato, per quanto si rendesse necessario del lavoro per scoprire queste venature e per metterle in evidenza con la politura, togliendo via ciò che impedisce loro di mostrarsi. È così che le idee e le verità sono innate in noi, alla stregua di inclinazioni, disposizioni, abitudini o virtualità naturali, e non come delle azioni» (Leibniz, 1765, tr. it. p. 47). □

Il dibattito sul ruolo dell'esperienza, da una parte, e dei principi di funzionamento della mente, dall'altra, nello sviluppo della conoscenza è molto complesso e articolato. Vi si intrecciano continuamente presupposti e risvolti teologici relativi al rapporto tra Dio e l'anima e preoccupazioni di carattere filosofico come il rapporto tra verità assolute (come quelle formulate dalla matematica) e verità di fatto (come quelle relative a circostanze e eventi storici e contingenti). Si profila tuttavia l'esigenza di distinguere una dimensione puramente empirica dei processi mentali umani (i processi, cioè, del singolo uomo che in un dato contesto e in un dato momento conosce e agisce) da una dimensione strettamente ideale, in cui i prodotti e i contenuti della mente acquistano un carattere universale e atemporale (come nel caso delle conoscenze della matematica e della fisica, valide per tutti gli uomini, indipendentemente dalla loro collocazione storica e geografica). Questa problematica, che nel Settecento trova una prima espressione nella distinzione tra psicologia empirica e psicologia razionale, sarà definita nei suoi termini più generali da Kant.

3.3.2. Il ruolo dell'esperienza

Per quanto non si possa parlare dell'applicazione del metodo sperimentale in psicologia fino all'Ottocento, è interessante notare il crescente riferimento nella letteratura filosofica del Sei-

cento e Settecento a dati empirici e a esperimenti mentali per impostare la soluzione di alcuni problemi che destavano all'epoca un forte interesse filosofico, ma che continueranno ad averlo anche per la psicologia quando si dichiarerà una scienza autonoma. Proprio per sciogliere la questione del peso dei fattori innati e dei fattori ambientali, si cominciò a ritenere determinante il ricorso a prove empiriche. Nel suo *Saggio* Locke ritenne fondamentale, come obiezione alla concezione delle idee innate nella mente, insistere sull'osservazione che i bambini e gli "idioti" non disponevano di principi universali, e che tutt'al più era possibile che i bambini li apprendessero dopo un lungo percorso:

□ Se consideriamo attentamente i neonati, avremo poca ragione di credere che essi portino con sé molte idee venendo al mondo. Infatti, eccetto forse qualche vaga idea di fame, di sete e di calore e qualche dolore che possono anche aver sentito nel seno della madre, non c'è in essi la minima parvenza di idee definite, e specialmente di *idee che rispondono ai termini che costituiscono quelle proposizioni universali che si ritengono principi innati*. Possiamo osservare come, in seguito e gradualmente, le idee entrino nel loro spirito e come non acquistino altre idee che quelle fornite loro dall'esperienza e dall'osservazione delle cose che gli si presentano: il che dovrebbe essere sufficiente per convincerci che non si tratta di caratteri originari impressi nel loro spirito (Locke, 1690, tr. it. p. 110). □

Inoltre, Locke si riferiva anche alle popolazioni primitive che erano state "scoperte" dopo le prime grandi esplorazioni nelle due Americhe e nelle quali non vi era stata trovata traccia dell'idea di Dio, a dimostrazione della erroneità della tesi dell'universalità e innatezza di tale idea in tutti gli uomini (tesi invece sostenuta da Herbert of Cherbury). Sull'importanza dell'incontro con i "primitivi" per la storia della psicologia ritorneremo più avanti. Per adesso occorre notare come bambini, idioti e primitivi in bloc-

co venissero ormai chiamati in causa per indicare le caratteristiche della vita psichica priva dell'influenza della cultura e della società.

Molto più articolati furono gli esperimenti mentali, seppure in una forma meno sofisticata di quella che possiamo rinvenire in Galileo. Sono condizioni virtuali per cui lo scienziato e il filosofo ipotizzano nella loro mente quali potrebbero essere gli effetti della variazione di una certa condizione o di un fattore su determinati processi. L'esperimento mentale più famoso a proposito delle idee innate fu quello proposto dal fisico irlandese William Molyneux (1656-1698) a Locke e da questi riportato nella seconda edizione (1694) del suo *Saggio*. Molyneux poneva questo problema:

□ Immaginiamo un uomo nato cieco, ora adulto, al quale si è insegnato per mezzo del suo tatto a distinguere fra un cubo e una sfera dello stesso metallo e pressappoco della stessa grandezza, in modo che sia in grado, sentendo l'uno e l'altro, di dire qual è il cubo e qual è la sfera. Supponiamo ora di mettere il cubo e la sfera su un tavolo, e che al cieco sia data la vista: si domanda se, mediante la vista e prima di toccarli, egli saprebbe ora distinguerli e dire qual è il cubo e qual è la sfera? (Locke, 1694², tr. it. pp. 180-181). □

Secondo Molyneux, questo trasferimento dal tatto alla vista non era possibile e Locke affermò di essere d'accordo con lui: la discriminazione sarebbe stata limitata alla modalità sensoriale di cui aveva avuto esperienza quella persona non vedente. Per poter discriminare le due forme nella modalità visiva occorreva invece l'esperienza relativa. Infatti l'esperienza tattile non aveva dato luogo a un'idea indipendente dalla sua origine sensoriale e tale da poter essere applicata a nuove modalità sensoriali. Leibniz nei *Nuovi saggi*, pur ritenendo molto importante approfondire la questione attraverso un esame delle persone con deficit sensoriali fin dalla nascita (e notando che «queste persone nate sorde e mute possono andare più lontano di quanto si pensi», Leibniz, 1765, tr. it. p. 131),

Gli esperimenti mentali

Ernst Mach (1838-1916), fisico, fisiologo e filosofo della seconda metà dell'Ottocento, ha individuato l'importanza per la ricerca scientifica di un procedimento da lui stesso denominato esperimento mentale (ted. *Gedankenexperiment*). A differenza dell'esperimento fisico, che si fonda sulla manipolazione delle proprietà fisiche di un oggetto reale, l'esperimento mentale consiste in una variazione mentale di tali proprietà: lo scienziato si immagina che, variando certe condizioni, si verificherà un determinato fenomeno («Il metodo fondamentale dell'esperimento mentale - come quello dell'esperimento fisico - è il metodo della variazione, ma nel primo caso è una variazione immaginata nella

mente, nel secondo è una variazione verificata nella realtà», Mach, 1905, tr. it. p. 188). Un esempio classico di esperimento mentale è quello del «gran naviglio» cui ricorre Galileo Galilei nel *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, tolemaico e copernicano* (1632) per dimostrare la relatività dei movimenti oppure quello esposto nella prima giornata dei *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze, attinenti alla meccanica e i movimenti locali* (1638) per dimostrare la contraddittorietà della concezione aristotelica della caduta dei corpi (un corpo più pesante cade più velocemente di un corpo più leggero). Galileo non va, come si narra, sulla torre di Pisa e getta di sotto sul prato

corpi di peso diverso, per verificare se tutti toccano il suolo nello stesso momento oppure no. Egli svolge invece un serrato ragionamento fondato sulla visualizzazione interna del fenomeno («io mi vo figurando» dice Galileo in queste situazioni di sperimentazione mentale). Così, a fianco della ricerca fondata sull'osservazione dei fenomeni naturali e sul metodo empirico-induttivo (che dai dati empirici fa discendere le generalizzazioni e le leggi scientifiche), si pone il metodo ipotetico-deduttivo (per cui dall'ipotesi formulata nella mente dello scienziato si passa alla deduzione di fenomeni naturali da verificare successivamente o con esperienze dirette nella realtà o con la

non fu d'accordo con Molyneux e Locke e fece una interessante distinzione tra *immagini* e *idee esatte*: le prime sono strettamente legate alle sensazioni, ne sono una copia fedele, ma non sono sufficienti per formare le idee relative, ad esempio, l'idea di sfera o cubo. Le vere idee non si basano su un calco degli elementi sensoriali, ma su un'astrazione delle relazioni che legano gli elementi stessi: una sfera e un cubo sono tali non rispetto a una determinata sfera o un determinato cubo, ma in quanto sono rappresentazioni astratte di tutte le sfere e i cubi possibili. Quindi, quando un cieco riconosce una sfera da un cubo non lo fa in base alle sensazioni relative, ma all'idea astratta che si è formato di queste figure geometriche. In breve, per Leibniz il problema di Molyneux, ridotto al confronto tra modalità sensoriali, e non trasferito al livello dell'astrazione, era un problema mal posto. Di questa questione si interessarono ripetutamente filosofi illustri come François-Marie A. Voltaire nel suo libro *Éléments de la philosophie*

de Newton [Elementi della filosofia di Newton] (1737), Julien Offroy de La Mettrie nella *Histoire naturelle de l'âme* [Storia naturale dell'anima] (1745), Étienne Bonnot de Condillac nell'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* [Saggio sull'origine delle conoscenze umane] (1746), Denis Diderot nella sua celebre *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* [Lettera sui ciechi ad uso di coloro che vedono] (1749) e di nuovo Condillac nel *Traité des sensations* [Trattato delle sensazioni] (1754).

Queste opere facevano riferimento a un resoconto che aveva suscitato un grande interesse tra i filosofi e gli scienziati. Nel 1728 il chirurgo inglese William Cheselden (1688-1752) aveva riferito alla Royal Society di Londra le osservazioni condotte su un ragazzo che era nato cieco (o che comunque aveva perso la vista prestissimo) e che era ritornato a vedere dopo un intervento alle cateratte. Il ragazzo, che fino allora si era basato essenzialmente sul tatto per interagire con il mondo esterno, ebbe

non contraddittorietà del risultato dell'esperimento mentale stesso).

Per quanto sia stata oggetto di varie interpretazioni da parte degli storici della scienza, sembra che in effetti Galileo abbia assegnato un ruolo prioritario all'ipotesi e all'astrazione compiuta dallo scienziato rispetto all'osservazione dei dati empirici. In questo modo è possibile concepire e visualizzare condizioni di carattere generale (ad esempio, il moto uniformemente accelerato o la caduta di un grave nel vuoto assoluto) che non hanno riscontro nell'esperienza quotidiana. Però è proprio questo tipo di ricerca astratta o ideale che permette di accostarsi con rigore al mondo dell'esperienza, di saper leggere il «grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi agli occhi (io dico l'universo)» un libro

«scritto in lingua matematica» (G. Galilei, *Il Saggiatore*, 1623, p. 232), in cui si parla di proprietà fisiche quantificabili e misurabili (le qualità primarie: grandezza, forma, peso, ecc.) e non del mondo come si manifesta (attraverso le qualità secondarie: colori, odori, sapori, ecc.) all'osservatore ingenuo e ai suoi organi di senso. Grazie a questa impostazione è possibile formulare leggi e principi universali. Anzi, in un passo di una lettera a Pierre de Carcavi (o Carcaville) del 5 giugno 1637, autorevolmente richiamata da Cassirer, Galileo afferma la validità della sua "supposizione" (la sua ipotesi oppure la deduzione tratta da un esperimento mentale) anche quando l'esperienza non la confermasse: «Soggiungo poi che, se l'esperienza mostrasse che tali accidenti si trovassero verificarsi nel moto dei gravi

naturalmente discendenti, potremmo senza errore affermare questo esser il moto medesimo, che da me fu definito e supposto: *quando che no* [corsivo nostro: cioè quando l'ipotesi non fosse verificata empiricamente], le mie dimostrazioni, fabbricate sopra la mia supposizione, niente perderanno della sua forza e concludenza; siccome niente pregiudica alle conclusioni dimostrate da Archimede circa la spirale, il non ritrovarsi in natura mobile [oggetto], che in quella maniera spiralmemente si muova» (Cassirer, 1906, tr. it. p. 430). Gli esperimenti mentali, al di là del loro significato per lo sviluppo della ricerca scientifica (Kuhn, 1964; Sorensen, 1992), costituiscono attualmente un interessante tema di ricerca sulle operazioni e le strategie del pensiero nella soluzione di problemi scientifici.

notevoli difficoltà a riconoscere gli oggetti attraverso l'informazione visiva. La comunicazione di Cheselden fu subito considerata la dimostrazione empirica dell'esperimento mentale di Molyneux, e la conferma della tesi empirista di Molyneux e di Locke. Soprattutto, però, veniva dato un fondamento concreto alle affermazioni che aveva svolto un altro eminente filosofo, George Berkeley (1685-1753) nel suo libro *An essay towards a new theory of vision* [Saggio di una nuova teoria della visione] (1709). Berkeley aveva definito così lo scopo della sua opera: «Il mio disegno è di mostrare in qual modo noi percepiamo, mediante la vista, la distanza, la grandezza e la posizione degli oggetti e altresì di esaminare la differenza che passa fra le idee della vista e quelle del tatto, e di ricercare se vi sia qualche idea, comune a entrambi sensi» (Berkeley, 1709, tr. it. p. 39). Le risposte date da Berkeley furono chiare. In primo luogo, la grandezza, la distanza e la posizione degli oggetti non vengono calcolati se-

condo quanto avevano affermato gli studiosi di ottica (e lo stesso Descartes), come se la mente tracciasse continuamente linee e calcolasse la loro lunghezza e gli angoli formati da più linee. La mente non vede la distanza, la grandezza e la posizione, semplicemente perché queste caratteristiche non sono visibili (anche se, in un certo senso, lo possono essere per un geometra o uno studioso di ottica). Esse sono il prodotto di un giudizio e non di una sensazione: «La stima che noi facciamo della distanza di oggetti molto lontani è piuttosto un atto di giudizio fondato sull'esperienza, che un atto dei sensi» (p. 39). Berkeley ricorse all'esperienza concreta di ciascuno dei suoi lettori per far risaltare la verità delle sue affermazioni:

□ Ma quelle linee e quegli angoli mediante i quali alcuni pretendono di spiegare la percezione della distanza non sono affatto percepiti direttamente, né sono nemmeno sospettati da coloro che non son versati nell'ottica. Io faccio appello al-

l'esperienza di chiunque e domando: alla vista di un oggetto calcola egli la distanza dalla grandezza dell'angolo formato dall'incontro dei due assi ottici? Oppure pensa egli mai alla maggiore o minore divergenza dei raggi che da ogni punto giungono alla sua pupilla? O piuttosto non gli è perfettamente impossibile di percepire mediante i sensi i vari angoli coi quali i raggi cadono sull'occhio, a seconda della loro maggiore o minore divergenza? Ognuno è per sé il miglior giudice di ciò che percepisce e di ciò che non percepisce. È inutile che mi si dica che io percepisco certe linee e certi angoli che introducono nel mio spirito le varie idee di distanza, finché io stesso non sono cosciente di qualcosa (Berkeley, 1709, tr. it. pp. 42-43). □

Inoltre, ciascun organo di senso è veicolo di esperienze separate, visive, uditive, olfattive, ecc. Per questa ragione un cieco dalla nascita che si sia costruito una rappresentazione del mondo sulla base del tatto avrebbe difficoltà a riconoscere il mondo una volta riacquistata la vista. Riferendosi anche Berkeley al problema di Molyneux, la risposta è quindi di nuovo negativa. Per Berkeley la visione e il tatto sono due fonti sensoriali diverse e autonome. Il loro collegamento avviene grazie all'esperienza reiterata della coesistenza e compresenza di alcune caratteristiche visive e tattili in uno stesso oggetto.

Berkeley distinse chiaramente i vari livelli o piani di indagine della percezione visiva, mettendo in guardia dal confondere il livello fenomenico della visione (come la mente vede) con i livelli dell'anatomia e della fisiologia da una parte e quello dell'ottica geometrica dall'altra:

- Spiegare semplicemente in che modo la mente o l'anima "vede" è una cosa, e riguarda la filosofia. Considerare particelle che si muovono lungo certe linee, raggi di luce rifratti o riflessi, che si incrociano e formano angoli, è una cosa del tutto diversa, e riguarda la geometria. Dar conto del senso della vista attraverso il meccanismo dell'occhio è una terza cosa, e riguarda l'anatomia e



FIGURA 3.8

Illustrazione dalla *Diottrica* (1637) di Descartes, ripresa nel *Saggio* di Berkeley, per criticare la tesi che «noi percepiamo la distanza degli oggetti per mezzo di linee ed angoli o, come essi [i sostenitori di tale tesi] si esprimono, mediante una specie di geometria innata» (quest'ultima espressione è appunto impiegata da Descartes per spiegare come un cieco nato individui dove si trova il punto E attraverso l'angolo formato dalle due bacchette che tiene nelle mani).

gli esperimenti. Queste due ultime ricerche hanno un'utilità pratica [...]. Ma la prima è quella che ci permette di capire la vera natura della visione, considerata una facoltà dell'anima (*Theory of vision vindicated and explained* [Prove e spiegazioni della teoria della visione], 1733, cit. in Parigi, 1995, p. 130). □

■ 3.4. PSICOLOGIA RAZIONALE E PSICOLOGIA EMPIRICA. LA POSIZIONE DI KANT

A partire dai primi decenni del Settecento e quasi per tutto questo secolo, ebbero una straordinaria diffusione nella filosofia tedesca le opere di Christian Wolff (1679-1754). A lui si

deve la proposta di una articolazione delle discipline filosofiche e di una terminologia filosofica che divenne il riferimento costante dei filosofi dell'epoca. Il sistema di Wolff poneva le discipline in una successione che rifletteva il percorso ideale dalla natura a Dio attraverso l'uomo: dopo l'ontologia, che definiva i principi costitutivi di tutta la realtà, si passava alla cosmologia (il mondo) e da questa alla psicologia (l'anima), per poi arrivare alla teologia (Dio). Per ogni tipo di indagine, alla modalità del procedimento deduttivo, per cui da alcuni principi fondamentali sarebbe discesa tutta una serie di verità, veniva affiancata la ricerca empirica. Anche per la psicologia Wolff propose due modalità di indagine, distinguendo la psicologia empirica dalla psicologia razionale, alle quali dedicò due opere separate, rispettivamente nel 1732 e nel 1734.

Si deve notare subito che per Wolff la psicologia empirica e la psicologia razionale non erano due modalità di indagine inconciliabili: la psicologia empirica raccoglie i dati particolari della vita psichica, li analizza e li ordina, arrivando a una sistematizzazione di natura generale e concettuale vicina alle finalità della psicologia razionale; e questa elabora a sua volta un sistema di principi sulla vita psichica che devono trovare riscontro nei dati forniti dalla psicologia empirica (Richards, 1980). Per Wolff la psicologia empirica doveva basarsi sul metodo della introspezione, sull'osservazione dei propri processi psichici più che sul comportamento esterno altrui. Potevano essere quindi ideate delle condizioni, una sorta di esperimenti, in cui si influenzava il decorso dei processi psichici. Ad esempio, lo psicologo empirico poteva presentare a se stesso una serie di oggetti e analizzare se, e in quale misura, essi producevano in lui attrazione o repulsione. Questa impostazione venne chiamata da Wolff *psycheometria* e in effetti vi veniva prospettata l'esigenza della futura psicometria di misurare e quantificare i processi psichici. Un concetto importante diffuso da Wolff fu quello di appercezione. Esso era già stato delineato da Leibniz

nei *Nuovi saggi* con la distinzione tra la percezione degli stimoli esterni e la coscienza di tale percezione, appunto l'appercezione. Wolff richiamò l'attenzione sull'esistenza di una percezione cosciente, non solo delle cose percepite, ma anche di una appercezione di noi stessi nel momento in cui percepiamo. Il filosofo tedesco Johann Bernhard Merian (1723-1807), anche lui uno studioso del problema di Molyneux, accentuò la differenza tra percezione cosciente di sé e percezione cosciente delle cose, considerando l'appercezione di sé un dato immediato che precede e permette l'appercezione delle cose (*Mémoire sur l'apperception de sa propre existence* [Memoria sull'appercezione della propria esistenza] e *Mémoire sur l'apperception considérée relativement aux idées ou sur l'existence des*

FIGURA 3.9

Christian Wolff scrisse una serie di opere che furono per decenni i manuali di base nelle università tedesche. Alcuni testi, come quelli dedicati alla *Psicologia empirica* (1732) e alla *Psicologia razionale* (1734) erano in latino, mentre altri furono scritti in tedesco, contribuendo alla definizione della terminologia filosofica tedesca.



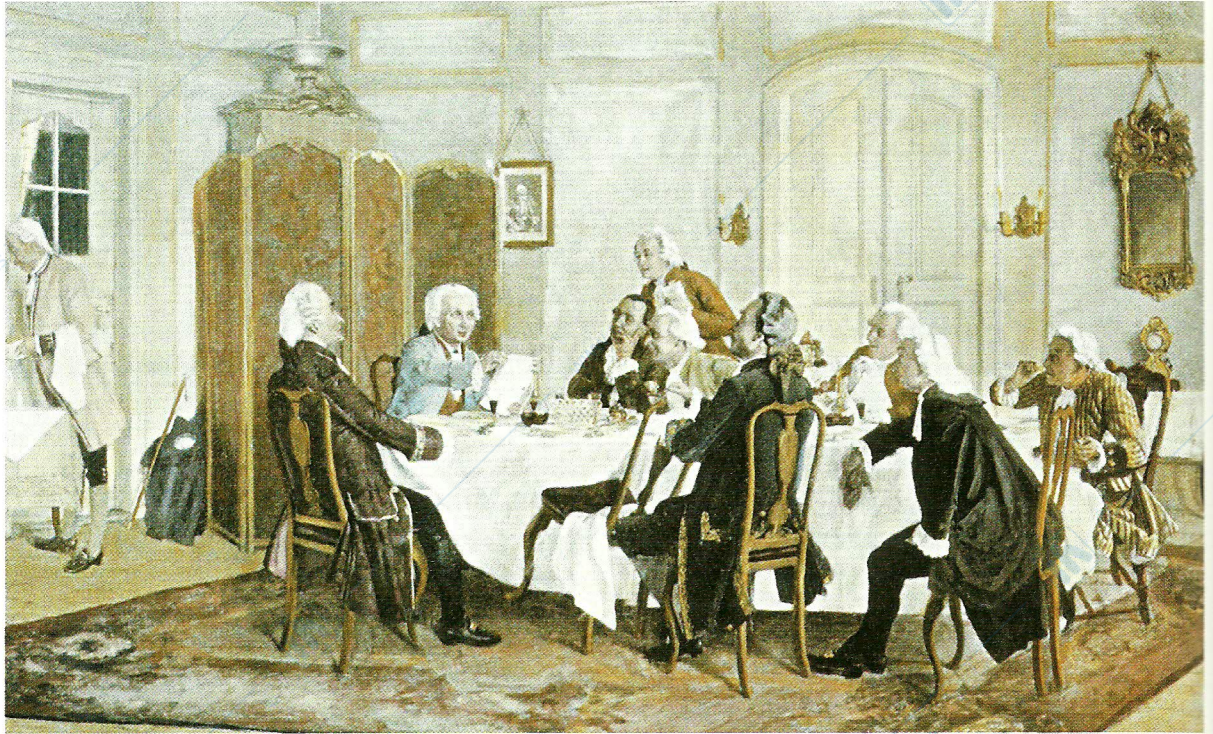


FIGURA 3.10

Emile Doerstling, *Kant und seine Tischgenossen* [Kant e i suoi commensali] (1892-1893, collezione privata).

Nel celebre quadro di fine '800 Kant (il secondo da sinistra) viene ascoltato con grande interesse dai suoi commensali durante il pranzo che si svolgeva regolarmente e sempre in compagnia.

idées dans l'âme [Memoria sull'appercezione considerata relativamente alle idee o sull'esistenza delle idee nell'anima]; entrambe le memorie furono lette nel 1749 e pubblicate nel 1751). Questa concezione dell'appercezione come fondamento della conoscenza fu poi sviluppata da Kant che usò l'espressione «appercezione originaria», già presente in Merian, o «appercezione pura» per indicare il fondamento unitario e cosciente delle attività conoscitive dell'Io (Thiel, 1996).

La distinzione corrente alla fine del Settecento tra psicologia empirica e psicologia razionale fu alla base delle riflessioni di Immanuel Kant (1724-1804) sulla psicologia, sviluppate prima della redazione della *Critica della ragion pura* (1781; 1787²). Le *Lezioni di psicologia* di Kant, tenute all'Università di Königsberg, probabilmente alla fine degli anni '70, partono

dalla definizione della psicologia empirica come «conoscenza degli oggetti del senso interno in quanto attinta dall'esperienza» e della psicologia razionale come «conoscenza degli oggetti del senso interno in quanto derivata dalla pura ragione» (Kant, 1968, tr. it. pp. 48-49). L'indagine condotta dalla psicologia empirica si articola lungo tre principali facoltà psichiche, divise ciascuna in inferiori e superiori a seconda della loro dimensione passiva e attiva. Qui l'anima è vista nelle sue manifestazioni individuali e storiche, mentre nella psicologia razionale ci si interroga sull'anima intesa come sostanza a sé distinta dal corpo, si studia il significato filosofico del concetto di anima e il problema della sua immortalità. Successivamente, nella *Critica della ragion pura*, Kant sostenne che la psicologia razionale implicava una serie di errati ragionamenti (paralogismi) sul-

l'anima intesa come sostanza. Le argomentazioni kantiane costituirono di fatto un duro attacco ai tentativi, che si stavano prospettando alla fine del Settecento, di fondare una psicologia che avesse le caratteristiche di una scienza. La mente, nota Kant, conosce il mondo esterno nei limiti delle forme dell'intuizione (spazio e tempo) e delle categorie dell'intelletto che le sono proprie: essendo una conoscenza filtrata da queste forme e categorie, l'oggetto conosciuto è sempre un fenomeno, nel senso etimologico di "ciò che appare" alla mente (l'oggetto in quanto si rapporta alla mente, mai l'oggetto in sé, svincolato dalla mente che se lo rappresenta). La conoscenza umana è limitata al fenomeno, non va al di là di esso, non conosce la cosa in sé (il noumeno, etimologicamente ciò che è solo pensato o pensabile). Ora, quando la mente intende fare scienza di se stessa (appunto la psicologia), essa assume che possano coesistere allo stesso tempo il soggetto che conosce (la mente-soggetto) e l'oggetto da conoscere (la mente-oggetto). La mente-soggetto applica quindi a questa mente-oggetto le stesse forme e categorie che applica per la conoscenza del mondo esterno. Sappiamo però che la mente - nel momento stesso che pensa e conosce - filtra, modifica, trasforma l'oggetto della sua conoscenza e quindi mentre ritiene di avere (una "illusione" per Kant) un oggetto stabile (la mente-oggetto) da conoscere e studiare, immediatamente questo oggetto muta: «La coscienza di se stesso, secondo le determinazioni del nostro stato nella percezione interna, è meramente empirica, sempre mutabile; non può darci un sé stabile e permanente in questo flusso di fenomeni interni» (Kant, 1787², tr. it. p. 707).

Si negava dunque la possibilità di una scienza dell'anima (la psicologia) in quanto la mente non avrebbe potuto che avere come oggetto un fenomeno (se medesima) continuamente mutabile. Questo tipo di psicologia veniva definita da Kant una "scienza immaginaria". Kant proponeva comunque che si potesse sviluppare una "psicologia empirica" fondata sulla

scomposizione e classificazione degli stati interni dell'anima, una tassonomia che non andava intesa come una scienza esplicativa, fondata su principi a priori, come si verificava per la matematica o la fisica. A fianco della psicologia empirica si collocava l'"antropologia pragmatica", la disciplina che avrebbe studiato l'uomo nella sua varietà storica e culturale, i suoi stati normali e patologici (Kant, *Antropologia pragmatica*, 1798).

Rispetto a questa posizione kantiana, nell'Ottocento si ebbero vari orientamenti. Da una parte, si cercò di individuare quali potessero essere le caratteristiche di una psicologia come scienza, cercando quindi di superare la critica di Kant (è la prospettiva di una "psicologia matematica" rappresentata soprattutto da Johann F. Herbart, si veda Sturm, 2006). Inoltre fu proposto che la stessa struttura e lo stesso funzionamento della mente umana, quali erano stati descritti da Kant, potessero essere sottoposti a un'indagine scientifica (è la prospettiva dei fisiologi come H. von Helmholtz o filosofi come H. Spencer, per cui le categorie con cui la mente costruisce la sua conoscenza del mondo esterno non erano altro che le proprietà del cervello; questo "kantismo naturalistico" sarà presente anche nelle interpretazioni del concetto di Gestalt o di strutturazione innata agli inizi del Novecento, tema ripreso poi da K. Lorenz nel saggio *La dottrina kantiana dell'a-priori alla luce della biologia contemporanea*, 1941).

Nella seconda metà del Novecento altri due concetti kantiani hanno attirato l'interesse degli psicologi. Il primo concetto riguarda l'inconscio, un inconscio di natura cognitiva, bene espresso in questo testo:

□ L'esercizio delle nostre facoltà accade secondo certe regole che noi seguiamo dapprima senza esserne coscienti, fino a che giungiamo gradualmente a conoscerle per mezzo di tentativi e di un uso prolungato delle nostre facoltà; alla fine, anzi, prendiamo tanta dimestichezza con esse che ci costa molta fatica pensarle in abstracto. Così, per es., la grammatica generale è la forma di una

lingua in generale. Ma si parla anche senza conoscere la grammatica; e chi parla senza conoscerla ha in realtà una grammatica e parla secondo regole, delle quali non è cosciente (Kant, 1800, tr. it. p. 5). □

Sono regole che provengono dal profondo dell'anima, che si rivelano in superficie nell'organizzazione del mondo dei fenomeni grazie agli schemi di cui è dotata la mente: «Questo schematismo del nostro intelletto, rispetto ai fenomeni e alla loro semplice forma, è un'arte celata nel profondo dell'anima umana, il cui vero maneggio noi difficilmente strapperemo mai alla natura per esporlo scopertamente innanzi agli occhi» (Kant, 1787², tr. it. p. 170). Quindi Kant amplia la nozione di inconscio, aggiungendo le regole nascoste dell'intelletto alle "percezioni oscure" che sorgono dal "fondo dell'anima", dal "regno delle tenebre", un'idea di inconscio sensoriale e percettivo che ricorreva nella letteratura filosofica dell'epoca (queste espressioni sono tratte dalla *Metafisica* del 1739 di A. G. Baumgarten; si è già citato nel Box 3.3 il famoso brano di G. W. Leibniz sulle «piccole percezioni»).

Il secondo concetto kantiano che ha attratto l'attenzione degli psicologi contemporanei è quello di "azione". Riferendosi allo studio delle azioni umane, Kant poneva in evidenza i limiti di una psicologia naturalistica e di una fisiologia dell'anima. L'uomo non era, per Kant, solo un organismo animale, oggetto di indagine dell'anatomia e della fisiologia o di una psicologia astratta di tipo filosofico, ma un soggetto attivo che progetta e regola il suo comportamento in un dato contesto sociale e storico. Così affermava che i materiali per lo studio dell'uomo «non possono essere ricercati né nella metafisica, né nel gabinetto delle scienze naturali mediante il confronto dello scheletro dell'uomo con quello di altre specie animali... possono solo essere rintracciati nelle sue azioni, attraverso le quali egli manifesta il proprio carattere» (Kant, 1785, tr. it. p. 164) e quindi «non vi sono vere fonti, ma soltanto sussidi per l'antropolo-

gia: storia, biografia, teatro, romanzi» (Kant, 1798, tr. it. p. 5). La rilevanza della critica kantiana alla psicologia naturalistica, di stampo anatomofisiologico, e il richiamo alla psicologia dell'azione fu sottolineata negli anni '60 e '70 del Novecento da vari autorevoli psicologi come Mischel (1967) e Harré e Secord (1972). Nel libro *La spiegazione del comportamento sociale* (1972), che ebbe una notevole influenza sullo sviluppo della psicologia del secondo Novecento in una direzione antinaturalistica e anticomportamentistica, Harré e Secord delinearono con precisione l'originale posizione kantiana:

□ Soprattutto Kant insistette sul fatto che dobbiamo distinguere tra i diversi "punti di vista" da cui agenti e spettatori percepiscono il comportamento. Ciascun punto di vista comporta un diverso sistema concettuale. Dal punto di vista dell'attore o agente che controlla coscientemente la propria rappresentazione, i desideri, le emozioni o le passioni non si collegano al comportamento come ciechi impulsi meccanici, ma sono fattori di determinazione di ciò che l'agente suppone di fare. Kant argomentò che gli esseri umani hanno interessi e che li possono enunciare in regole e non pensano di essere spinti da forze cieche. Le azioni sono mediate dai significati, cioè dalle considerazioni che discendono dalla comprensione delle connessioni che le azioni hanno l'una con l'altra e con le loro conseguenze nelle strutture complesse della vita sociale (Harré e Secord, 1972, tr. it. p. 7). □

In conclusione, la posizione di Kant sulla psicologia ha dato origine a orientamenti diversi che si sono dispiegati lungo l'Ottocento intorno alla domanda fondamentale se la psicologia potesse essere una scienza simile alle scienze fisiche e naturali oppure una scienza di tipo storico. Alla fine dell'Ottocento questa divergenza di prospettive culminerà nel dibattito sulla differenza tra "scienze della natura" e "scienze dello spirito", e di nuovo si discuterà in quale di queste sottodivisioni debba rientrare la psicologia.

■ 3.5. IL MECCANICISMO E LO STUDIO DEL CERVELLO

3.5.1. La meccanica della psiche

Il meccanicismo, la concezione per la quale i fenomeni naturali, sia fisici che biologici, possono essere spiegati secondo le leggi della meccanica relative al movimento dei corpi, senza fare ricorso a principi esterni a queste stesse leggi, ebbe larga diffusione nelle scienze biologiche e mediche del Seicento e Settecento. L'idea del corpo come un sistema che vive, cresce e agisce in base a precisi meccanismi interni simili a quelli di una macchina in movimento fu elaborata sistematicamente da Descartes nel suo libro sul corpo umano (*De homine*, pubblicato postumo nel 1662). I passi seguenti riassumono chiaramente la posizione cartesiana. Le funzioni dei vari organi del corpo, compreso il cervello, sono spiegate in termini strettamente meccanicistici:

- Suppongo che il corpo non sia altro che una statua o una macchina di terra, formata espressamente da Dio per renderla quanto più è possibile simile a noi: e quindi che Dio non soltanto dia ad essa il colore e la figura esteriori di tutte le nostre membra, ma disponga nel suo interno tutte le parti necessarie perché cammini, mangi, respiri e imiti, infine, tutte quelle funzioni che si può immaginare procedano dalla materia e dipendano esclusivamente dalla disposizione degli organi. Vediamo infatti che orologi, fontane artificiali, mulini e altre macchine di questo genere, pur essendo costruite da uomini, non per questo mancano della forza di muoversi da sole in vari modi diversi; e anche per quella macchina, che suppongo essere fatta dalle mani di Dio, non mi sembra di poter immaginare tanti tipi di movimenti, né attribuire ad essa tanto artificio, in modo da impedirvi di pensare che non ve ne possano essere ancora di più [...]. Vi prego inoltre di considerare che tutte le funzioni da me attribuite a questa macchina: la digestione dei cibi, il battito del cuore e delle arterie, il nutrimento

e la crescita delle membra, la respirazione, la veglia e il sonno; la ricezione della luce, dei suoni, degli odori, dei gusti, del calore e di altre simili qualità negli organi esterni; l'impressione delle loro idee nell'organo del senso comune e dell'immaginazione, la conservazione o l'impronta di queste idee nella memoria; gli interni movimenti degli appetiti e delle passioni; e infine i movimenti esterni di tutte le membra, che derivano così conformemente sia dalle azioni degli oggetti che si presentano ai sensi, sia dalle passioni e dalle impressioni che si trovano nella memoria. [...] queste funzioni conseguono del tutto naturalmente, in questa macchina dalla semplice disposizione dei suoi organi, né più né meno come i movimenti di un orologio o di un qualsiasi altro automa seguono dai suoi contrappesi e dalle sue ruote; di modo che per loro non si deve concepire in questa macchina alcun'altra anima vegetativa, né sensitiva, né alcun altro principio di movimento e di vita, oltre il suo sangue e i suoi spiriti, agitati dal calore del fuoco che brucia continuamente nel suo cuore, e la cui natura non è affatto diversa da quella di tutti i fuochi che si trovano nei corpi inanimati (Descartes, 1662, tr. it. pp. 77, 144-145). □

Quindi, sia le funzioni vegetative sia le funzioni sensoriali, che per Aristotele dipendevano rispettivamente dall'anima vegetativa e da quella sensitiva, sono descritte e spiegate sulla base della loro organizzazione anatomo-funzionale. Inoltre, sul piano psicologico e comportamentale, si trova in questo passo il riferimento all'immaginazione e alla memoria (la sfera cognitiva) e agli appetiti e alle passioni (la sfera dinamica). Però, come si può aver notato, Descartes non cita l'anima razionale. In effetti si poneva appunto il problema della relazione tra le funzioni del corpo e l'attività dell'anima nel suo senso più alto, ciò che Aristotele aveva distinto come anima intellettuale. Su questo aspetto molto discusso, ritorneremo più avanti.

Nel *De homine* fu illustrata l'interazione tra corpo e ambiente, o meglio la formazione delle sensazioni e dei movimenti in risposta agli sti-



FIGURA 3.11

Il percorso degli spiriti animali secondo Descartes. Sono distinti lo stimolo (A), il fuoco; i filamenti (B) che collegano il punto eccitato dallo stimolo alla ghiandola pineale (F) posta nel cervello; da questa gli spiriti animali vengono spinti di nuovo alla periferia, ai muscoli per ritrarre il piede. Questa illustrazione, come le altre incluse nel Trattato sull'uomo, non fu opera dello stesso Descartes, ma dei curatori delle edizioni postume (latina, 1662; francese, 1664), secondo linee interpretative diverse (si veda Wilkin, 2003).

moli ambientali, secondo un determinato schema che è stato considerato il prototipo del concetto di riflesso. Le illustrazioni del libro di Descartes, come quella del bambino che ritrae il piede a causa del calore prodotto da una fiamma (Figura 3.11), sono divenute raffigurazioni paradigmatiche di tale concetto (Skinner, 1931). Da un punto di vista strettamente storico, come fu dimostrato dallo studioso francese Georges Canguilhem nel suo classico libro del 1955 sulla formazione del concetto di riflesso, è solo in un'opera successiva, nel *De motu musculari* (1671) di Thomas Willis, che fu proposto un preciso percorso anatomico-fisiologico. L'attribuzione a Descartes della prima formulazione dell'idea di riflesso fu una ricostruzione a posteriori ottocentesca. Una lettura accurata dei testi cartesiani mostra che, più che una base anatomico-fisiologica, il filosofo francese aveva voluto

mettere in evidenza il ruolo della ghiandola pineale nel provocare una risposta muscolare agli stimoli ambientali. In breve, l'interesse centrale di Descartes era stato quello di individuare un sistema di origine superiore nel cervello, a stretto contatto con l'anima, finalizzato alla generazione e al controllo del comportamento. La ricerca anatomica e fisiologica nel Settecento e Ottocento fu invece sviluppata lungo le linee indicate da Willis. Nei termini dell'idea di sistema nervoso concettuale (cfr. § 6.3), la teoria cartesiana fu una proposta "concettuale" o metaforica di come si attiva e funziona la risposta muscolare involontaria e volontaria, più che una spiegazione neuroanatomofisiologica. Come mise in evidenza B. F. Skinner (1931), fu comunque tale formulazione concettuale del riflesso a diffondere una concezione meccanicistica del comportamento in termini di relazioni meccaniche tra stimoli e risposte.

Nella teoria cartesiana si pose la questione del rapporto tra il corpo, inteso come una macchina, e l'anima da esso separata, e si avanzarono soluzioni di tipo dualistico e interazionistico (cfr. § 3.5.2). In vari filosofi e scienziati successivi l'anima fu poi esclusa come principio esplicativo e tutti i processi psichici e comportamentali furono spiegati solo nei termini di processi fisiologici. L'esponente più rappresentativo di questa corrente materialistica fu il filosofo francese Julien Offroy de La Mettrie (1709-1751) che nella celebre opera *L'homme machine* [L'uomo macchina] (1747) considerò l'anima non altro che un termine «vano»: infatti «tutte le facoltà dell'anima dipendono a tal punto dall'organizzazione del cervello e di tutto il corpo, che sono palesemente questa stessa organizzazione» (La Mettrie, 1747, tr. it. pp. 214-215). La connotazione materialistica e meccanicistica fu attenuata nel concetto dell'uomo come una statua (inerte e immobile come un pezzo di marmo, l'uomo-statua si attiva progressivamente mano a mano che i vari organi di senso ricevono i relativi stimoli), che fu poi proposto dal filosofo francese Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780) nel suo *Traité des sensations* [Trat-

tato delle sensazioni] (1754). In questo libro venne esposta la teoria secondo cui la conoscenza è fondata essenzialmente sulle sensazioni e per questo fu definita sensismo.

Tuttavia, le due metafore riduzionistiche dei processi corporei e mentali, intesi come il risultato dei movimenti di una macchina o come le reazioni di una statua, non furono condivise da altri filosofi e scienziati. Molto interessante fu a questo riguardo la posizione del medico francese Pierre-Jean-George Cabanis (1757-1808). Cabanis fu uno dei principali rappresentanti del movimento dei filosofi francesi noti come *idéologues*, che si occuparono della genesi della conoscenza secondo una impostazione fisiologica e psicologica (il termine “*idéologie*”, ideologia, non aveva ancora assunto il significato successivo proprio della tradizione marxista, ma era propriamente la “scienza delle idee”, della loro formazione e strutturazione). Per Cabanis, contrariamente a quanto avevano sostenuto Descartes e La Mettrie, l'uomo non è un sistema meccanico come un orologio i cui congegni funzionano solo se vengono messi in movimento; e, contrariamente a quanto aveva sostenuto Condillac, non è una materia informe, una statua, che si sviluppa gradualmente in un organismo sotto l'influenza del mondo esterno. L'organismo è invece un sistema dotato di forze proprie, di una sensibilità intrinseca e spesso inconscia, di un complesso di funzioni tra loro interconnesse dinamicamente. L'uomo non è solo un sistema fisico, del quale si occupano le scienze mediche, ma è anche un essere caratterizzato da altri fattori (nel loro insieme denominati *moral*) che vanno dal sesso al temperamento, dai costumi e dalle relazioni sociali e politiche all'educazione (*Rapports du physique et du moral de l'homme* [Rapporti tra il fisico e il morale dell'uomo], 1802). L'uomo, considerato nella sue duplici e complementari dimensioni “fisica” e “morale”, non deve essere l'oggetto di indagini di scienze separate e distinte (anatomia, fisiologia, psicologia, ecc.), ma di una unica e integrata “scienza dell'uomo”. Questa scienza

non aspirava a tracciare i contorni di un uomo astratto, universale, ma era tesa a descrivere, classificare e spiegare la varietà della costituzione fisica, delle forme di ragionamento, del comportamento sociale degli esseri umani concreti che vivono in un dato contesto geografico e storico. Le analisi della scienza dell'uomo, delineata dagli ideologi, confluirono gradualmente nelle ricerche di nuove discipline, l'antropologia e l'etnografia, con i loro iniziali contributi nei primi decenni dell'Ottocento (cfr. § 3.8).

3.5.2. Il dualismo corpo-anima e gli “errori” di Descartes

La soluzione offerta da Descartes al problema della relazione tra corpo e anima viene generalmente indicata come la forma più chiara di dualismo, di separazione tra il mondo della materia e il mondo dello spirito. In un famoso passo della VI delle *Meditationes de prima philosophia* [Meditazioni metafisiche] del 1641, Descartes osservava che:

- Tra la mente e il corpo intercorre una grande differenza, in quanto il corpo è per sua natura sempre divisibile, mentre la mente è del tutto indivisibile. Infatti quando considero la mente, cioè me stesso, in quanto sono soltanto una cosa che pensa, non posso distinguere in me parte alcuna, ma concepisco di essere una realtà assolutamente una e intera; e quantunque sembri che tutta la mente sia unita a tutto il corpo, pur tuttavia anche se un piede o un braccio o una qualsiasi altra parte del corpo viene amputata, riconosco chiaramente che nulla, con questo, viene tolto alla mente; né si può affermare che le facoltà di volere, di sentire e di concepire siano parti della mente, perché una e sempre identica è la mente che vuole, sente e concepisce. Al contrario non c'è cosa corporea o estesa che io non possa dividere mentalmente in parti, e con ciò stesso riconoscere come divisibile: e questo soltanto sarebbe sufficiente a farmi sapere che la mente [o l'anima dell'uomo; aggiunta nella ver-

Sogni e deliri

Durante l'Età moderna, ha messo in evidenza Paolo Rossi (2001), i sogni sono una presenza ricorrente nella biografia scientifica di filosofi e scienziati famosi. In questa produzione onirica si intrecciano sia la dimensione personale del sognatore sia le sue riflessioni filosofiche e scientifiche.

Rossi analizza i sogni dell'astronomo Keplero, del filosofo e scienziato Descartes, del medico van Helmont come l'espressione di momenti di passaggio o di crisi nel loro percorso personale e intellettuale. Si può constatare come siano sogni - che fossero effettivamente sognati o fossero prodotti di una fantasticheria diurna - il cui contenuto è comunque al confine tra la ragione e la non-ragione. Di fatto, la possibilità dello sconfinamento nell'irrazionale fu acutamente rilevato da Galilei a proposito di Keplero, che veniva tratteggiato come «in tutte le cose cervello molto veloce e che stracorre assai» (cit. in Rossi, 2001,

p. 101). Se e quanto la logica irrazionale del sogno e delle fantasie a occhi aperti potesse invadere la logica del pensiero razionale, tanto da far «stracorrere» la mente più lucida in una impazzita fuga di idee, divenne il tema di un intero pamphlet di I. Kant (*I sogni di un visionario spiegati con i sogni della metafisica*, 1766) dedicato alla *Schwärmerei* (esaltazione patologica mista a fantasticherie e allucinazioni) di Emanuel Swedenborg (1688-1772), il naturalista e mistico svedese che affermava di entrare in contatto nelle sue visioni e nei suoi sogni con il mondo soprannaturale. Il sogno venne quindi avvicinato al delirio e alla follia (ad esempio da Cabanis nel 1802). In entrambi i casi, nel sogno e nella follia, secondo vari autori del Settecento, domina il lavoro dell'immaginazione che combina e ricombina i suoi prodotti nei modi più illogici e fantastici. La questione fu trattata in modo sistematico da Ludovico Antonio Muratori

(1672-1750) nell'opera *Della forza della fantasia umana* (1745), libro molto diffuso nella seconda metà del Settecento. Muratori spiegò i contenuti dei sogni con il libero esercizio della fantasia, attuato durante il sonno senza il controllo della ragione (da lui denominata «mente»), controllo proprio dello stato di veglia: «Sogliono per lo più i nostri sogni essere composti d'idee incoerenti, cioè che niuna connessione han fra loro, simili a que' rabeschi, che vecchiamente si dipingeano nelle camere, dove si vedeva un angelo che tenea un testone, alla cui inferior parte col becco si attaccava un'aquila; al piede dell'aquila una scimmia, e così progredendo. [...] La funzione della mente ne i sogni si riduce alla semplice apprensione degli oggetti, che le schiera davanti la fantasia, senza giudicar della loro verità o falsità, del loro ordine o disordine» (Muratori, 1745, pp. 62, 67). Anche per Muratori la pazzia e il delirio erano «deplora-

sione francese del 1647] è in tutto e per tutto differente dal corpo, se già non l'avessi a sufficienza saputo per altre ragioni (Descartes, 1641, tr. it. p. 263). □

Il corpo è una *res extensa*, una cosa che ha le proprietà degli oggetti naturali, come l'estensione e la sua possibile suddivisione in sotto-parti, ciascuna delle quali è governata dalle leggi della fisica; la mente o l'anima è invece una *res cogitans*, «una cosa che pensa» (ivi, p. 219), ciò che appare a me stesso in quanto penso e mentre penso, qualcosa che scorre, che non è comprimibile in uno spazio, che non è sezionabile e divisibile in componenti o facoltà, perché la

vita psichica è un tutto integrato di cognizione e volizione, di pensieri e affetti. Le due dimensioni o i due mondi, il fisico e lo psichico, coesistono, ma sono distinguibili sul piano della relativa esperienza o corporea o psichica. Al di là del meccanismo fisiologico che permette l'integrazione (la ghiandola pineale che controlla, sulla base delle indicazioni della mente o dell'anima, il flusso degli spiriti animali che appunto «animano» il corpo), vi è una dinamica, una tensione che il soggetto, il suo Io, la sua autocoscienza percepiscono. In Descartes, ha scritto il filosofo Georges Gusdorf, «l'uomo concreto, cittadino di due mondi, rimane preda delle contraddizioni della sua duplice apparte-



FIGURA 3.12

Johann Heinrich Füssli, *L'incubo* (1781) (Goethe Museum, Francoforte). La ragazza dorme tormentata da un incubo che ha la forma di coboldo, folletto del folklore tedesco. A sinistra, la testa di una giumenta (*mare* in inglese, l'animale su cui cavalcherebbe di notte l'incubo, *nightmare*; ma *mara* nel folklore scandinavo è anche uno spirito femminile che provoca incubi cavalcando di notte alla ricerca delle sue vittime).

tali da ciascuno, fuorché da chi gli alloggia, di modo che ad espugnarli non è più bastante la mente seco unita, né qualsivoglia ragione altrui. Un solo dissi di così strani fantasmi basta a guadagnare all'uomo la malvoluta patente di pazzo. Andate agli spedali della gran città, dove si raccolgono i pazzerelli: quegli si è cacciato in capo di essere papa o re. Quell'altro di essere generale di armata, o pur figlio di erede di qualche nobile famiglia. L'uno si tiene perseguitato da sognati nemici; e l'altro è persuaso, che una gran signora è spasimata per lui, e che la prepotenza de i suoi rivali gli ha tirato addosso quelle manette e catene. Così altri si son veduti ostinati in credere di avere il capo di vetro, di essere trasformati in qualche bestia, e così discorrendo. Delle più stravaganti follie e idee è capace la fantasia di ogni uomo, o per qualche infermità, o per qualche violenta passione, per un improvviso terrore, per una grave mutazione di stato, per una gran fallita speranza, o per altri non pochi accidenti e disavventure della vita umana» (ivi, pp. 84-85).

rabili effetti della fantasia» che produceva fantasmi, idee fisse e deliranti: «Per veri pazzi adunque noi coloro solamente in-

tendiamo, nel cervello de' quali si formano e tenacemente si conficcano alcuni ridicolosi e falsi fantasmi; riconosciuti per

nenza, contemporaneamente spirito disincarnato e organismo inanimato» (1960, tr. it. p. 157).

Il dualismo è stato considerato il primo grande errore di Descartes, una impostazione che ha condizionato o distorto le ricerche dei secoli successivi attraverso l'affermazione che i processi psichici non sono spiegabili in termini biologici, non sono riducibili a processi fisiologici. Il secondo errore sarebbe stato quello di avere separato i processi cognitivi da quelli affettivi, la ragione dalle emozioni e dalle passioni. Questi primi due errori sono stati oggetto di una recente discussione nel diffusissimo libro del neuroscienziato statunitense Antonio Damasio, intitolato appunto *L'errore di Cartesio* (1994), ma

in particolare il dualismo era stato già criticato da filosofi e scienziati precedenti. Infine vi è un terzo errore, l'idea che dentro la mente o il cervello vi sarebbe una sorta di spettatore interno che osserva lo scorrere dei propri pensieri e dei propri affetti come se fosse al teatro e osservasse e riflettesse su ciò che recitano gli attori sul palcoscenico (il «teatro cartesiano», la cui critica è oggi attribuita generalmente al filosofo statunitense Daniel C. Dennett nel suo libro del 1991 sulla coscienza, ma che si può rintracciare almeno, e forse con maggior autorità, già nell'altro noto filosofo inglese Gilbert Ryle, maestro di Dennett, nel suo libro del 1949 sul concetto di mente).

Sebbene la continua discussione su questi “errori cartesiani” abbia senz’altro giovato alla riflessione sul problema dei rapporti tra cervello e mente, si deve notare che la loro corrispondenza con quanto risulta a un esame storico dei testi cartesiani è molto debole (da ultimi si vedano il libro di Sergio Landucci, del 2002, e l’articolo, critico anche nei confronti della lettura di Damasio, a opera di Gary Hatfield del 2007). In effetti, le analisi e le soluzioni cartesiane sono molto più articolate e complesse di quanto possa trovarsi sintetizzato e divulgato attraverso le idee di dualismo, scissione ragione-emozione e teatro cartesiano. Per quanto riguarda il dualismo tra la mente e il corpo, esso non è concepibile come una contrapposizione tra due cose o oggetti separati e inconciliabili. Da una parte vi è, ed è prioritaria, la dimensione soggettiva di me che pensa: io sono una cosa che pensa, e non solo, perché io sono anche una cosa «che dubita, che afferma, che nega, che conosce poche cose e molte ne ignora, che ama, che odia, che vuole, che non vuole, che anche immagina e sente», come dichiarava Descartes (1641, tr. it. p. 224). Questa è l’esperienza di partenza, il vissuto originario. A ciò segue, e ne dipende, l’esperienza di me come corpo: se penso al mio corpo, alle mie esperienze corporee, è perché posso pensare; così di nuovo il mio pensiero, la mia mente sono prioritari. Il dualismo non discende quindi dalla compresenza contrapposta di due cose, cani e gatti, mele e pere, che stanno davanti a me, osservatore-scienziato, come entità separate, indagabili con metodologie diverse. È una distinzione che emerge quando assumo come origine della mia indagine il momento costitutivo rappresentato dall’Io che pensa autoconsapevolmente.

Nel carteggio con la principessa Elisabetta di Boemia, che gli chiedeva precisazioni sulle sue tesi relative al rapporto tra anima e corpo, Descartes affermava che lo studio dell’anima e del corpo richiedevano idee o nozioni diverse e in questo modo l’anima e il corpo si dividevano, divenendo infatti due dimensioni diffe-

renti da indagare. Tuttavia, che l’anima e il corpo siano uniti, al di là della loro separazione concettuale compiuta dal filosofo, lo dimostra l’esperienza quotidiana di ciascuna persona. Nella lettera del 28 giugno 1643, Descartes scriveva a Elisabetta: «[Supponevo] che Vostra Altezza avesse ancora ben presenti nella sua mente le ragioni che provano la distinzione dell’anima e del corpo e non [volevo] supplicarla di disfarsene per rappresentarsi la nozione dell’unione che ciascuno sperimenta sempre in se stesso senza filosofare, e cioè che è una sola persona ad avere insieme un corpo e un pensiero, i quali sono di natura tale che questo pensiero può muovere il corpo e sentire gli accidenti che gli occorrono» (Descartes, ed. fr. 1975, tr. it. p. 1783). Se la filosofia da una parte insegna a ragionare sull’anima da sola e la matematica dall’altra insegna a ragionare sul corpo da solo, è l’esperienza di tutti i giorni che ci dimostra la loro unione: «[...] è solo vivendo e conversando di cose ordinarie, e astenendoci dal meditare e dell’applicarci alle cose che esercitano l’immaginazione che si impara a concepire l’unione dell’anima e del corpo» (ivi, p. 1781). Sebbene, quindi, la posizione di Descartes sul rapporto tra anima e corpo, mente e cervello sia più complessa sul piano strettamente storico, si è fatto riferimento al cosiddetto dualismo cartesiano per indicare una forma paradigmatica di separazione tra anima e corpo accettata da molti filosofi e psicologi dei secoli successivi, ma anche fortemente criticata da altri (Galimberti, 1979).

Alla luce di quanto si è qui esposto, sulla base anche di poche citazioni dai testi originali, è difficile affermare che Descartes avesse separato la ragione dalle emozioni e dalle passioni, e tanto meno che la sua psicologia dell’uomo fosse una concezione freddamente razionale e non tenesse conto della dimensione psicodinamica. Basta leggere *Les passions de l’âme* [Le passioni dell’anima] (1649) per comprendere quanto rilevante fosse il mondo delle emozioni per Descartes ai fini della comprensione della psicologia umana, al di là delle spie-

gazioni fisiologiche che possa aver dato di queste emozioni (cfr. § 3.6).

Infine, occorre fare una breve considerazione sull'idea di teatro cartesiano. L'esistenza di uno spazio mentale entro il quale i pensieri si svolgono o, appunto come a teatro, vengono rappresentati è un'idea ricorrente nella filosofia occidentale. Di nuovo essa ebbe la sua più efficace affermazione nell'esposizione di Descartes relativa a un Io che colloca entro la sua sfera rappresentativa tutte le idee possibili e le contempla. Sicuramente non c'è, in senso letterale, nessuno homunculus o spettro che stia dentro la mente (o la macchina, secondo l'espressione di Ryle: «the ghost in the machine») e osservi un tale scenario pieno di rappresentazioni che si susseguono. Eppure nessuno può negare la realtà di questa "visione interna", in quanto tutti noi possiamo rappresentarci le nostre esperienze e i nostri ricordi come se scorressero su un palcoscenico o in un film. L'idea della mente come un teatro può essere fatta risalire fino all'esercizio di interiorizzazione compiuto dallo spettatore della Grecia classica durante le rappresentazioni che si svolgevano a teatro (Svenbro, 1988). La mente che guarda dentro se stessa, con un proprio occhio interno, è un'immagine costante lungo tutto il pensiero occidentale. A essa si accompagna l'idea che ciò che scorre su quello schermo interiore è un flusso continuo di immagini, pensieri, ricordi ed emozioni. Questo mondo interno di cui siamo consapevoli è ciò che nell'Età moderna, da Descartes in poi, viene generalmente chiamato Io. Nel *Treatise of Humane Nature* (libro I, *Of the understanding*) del 1739, David Hume caratterizzò come "fittizia", illusoria, l'impressione che questo mondo interno fosse un'entità a sé stante, nella quale le immagini, i pensieri, i ricordi e le emozioni, pur diversi, sono comunque concatenati tra di loro a formare qualcosa che distingue ciascun individuo l'uno dall'altro, la propria "identità personale". Per Hume l'Io non è qualcosa che va al di là di quei fatti psichici, che li sovrasta e li unisce. L'Io non è di volta in volta che quella imma-

gine, quel pensiero, quel ricordo o quella emozione.

- La mente è una specie di teatro, dove le diverse percezioni fanno la loro apparizione, passano e ripassano, scivolano e si mescolano con un'infinita varietà di atteggiamenti e di situazioni. Né c'è, propriamente, in essa nessuna semplicità in un dato tempo, né identità in tempi differenti, qualunque sia l'inclinazione naturale che abbiamo ad immaginare quella semplicità e identità. E non si fraintenda il paragone del teatro: a costituire la mente non c'è altro che le percezioni successive: noi non abbiamo la più lontana nozione del posto dove queste scene vengono rappresentate, o del materiale di cui è composta (Hume, 1739, tr. it. p. 287). □

3.5.3. Le funzioni del cervello

Tra il Cinquecento e il Settecento, le conoscenze sull'anatomia e la fisiologia del sistema nervoso, e in particolare del cervello, progredirono notevolmente. La diffusione del metodo galileiano in fisiologia aveva comportato che un modello delle funzioni di un dato sistema dovesse essere strettamente fondato su dati empirici, sia nel momento della sua elaborazione teorica che in quello della sua verifica. In questa prospettiva furono esemplari le ricerche di Thomas Harvey sulla circolazione del sangue e quelle di Alfonso Borelli sulle funzioni dei muscoli. Fu attraverso queste ricerche dirette sulla struttura e sul funzionamento del cervello che la teoria medievale delle celle cerebrali fu fortemente ridimensionata. A partire dai risultati delle indagini anatomiche di Andrea Vesalio (*De humani corporis fabrica* [La struttura del corpo umano], 1543) per arrivare, un secolo dopo, soprattutto a quelle di Thomas Willis (*Cerebri anatome* [L'anatomia del cervello], 1664), si mise in evidenza che queste celle, i ventricoli, erano cavità vuote, alle quali difficilmente si poteva riconoscere il ruolo di sede delle funzioni psichiche superiori. Willis (1621-1675) propose che la sede dell'immaginazione,

della memoria o della volontà fosse localizzata negli emisferi cerebrali, nelle loro varie circonvoluzioni. Invece, le funzioni inferiori, sensoriali e motorie, sarebbero state controllate dal cervelletto. In questo modo si aveva una prima proposta di una localizzazione differenziata delle varie funzioni sensoriali, cognitive e motorie in regioni e sistemi distinti del cervello. Willis si occupò non solo di anatomia e fisiologia, ma anche della patologia del sistema nervoso, fornendo una classificazione dettagliata dei sintomi e delle sindromi neurologiche e psichiatriche (fu lui a coniare per primo il termine “neurologia”). Tra queste, pose particolare attenzione all’isteria. Negò che si trattasse, come era stato affermato per secoli, di un disturbo dipendente dai movimenti dell’utero e avanzò ipotesi alternative sulle sue cause fisiologiche, fra l’altro sostenendo che sintomi simili erano riscontrabili anche negli uomini (l’isteria non era quindi un disturbo tipicamente femminile, come il termine stesso voleva mettere in evidenza). Fu grazie a questa impostazione di indagine diretta sulle funzioni del sistema nervoso che Willis introdusse il concetto di riflesso in senso strettamente anatomo-fisiologico, quale è poi stato inteso successivamente (si è già notato che l’originalità della teoria di Willis fu riconosciuta dopo la pubblicazione della monografia di Canguilhem nel 1955). Per Willis, il riflesso era un percorso che inizia nella periferia (negli organi di senso), passa per una struttura centrale (nel midollo spinale, nel cervello o nel cervelletto) e termina di nuovo nella periferia (nei muscoli). È un processo circolare che Willis chiama per la prima volta *motus reflexus*, un movimento che ritorna dalla meta all’origine: «Sia il movimento dell’uno che dell’altro tipo [volontario, attivato dal cervello; involontario, attivato dal cervelletto] è riflesso, vale a dire che, dipendendo immediatamente da una sensazione precedente come sua causa o occasione manifesta, ritorna subito al suo punto di partenza» (*De motu musculari* [Sul moto muscolare], 1671, cit. in Canguilhem, 1955, p. 68).

Le ricerche sul sistema nervoso e sul cervel-

lo nel Seicento e nel Settecento, compiute dopo i lavori di Willis, furono numerose, ma su tutte spicca l’opera di Samuel Thomas von Soemmerring (1755-1830). La precisa descrizione della struttura del cervello, accompagnata da dettagliate e fini tavole illustrative, derivò dalla grande perizia di anatomista di cui era dotato Soemmerring. Il suo manuale *Vom Hirn und Rückenmark* [Sul cervello e il midollo spinale] (1788) e i cinque volumi del trattato *Vom Baue des menschlichen Körpers* [Sulla struttura del corpo umano] (1791-1796) divennero un testo di riferimento fondamentale per i decenni successivi. Soemmerring compì anche ricerche sulla morfologia del cervello dei “mori” (popolazioni africane di colore) e degli europei, concludendo che non vi erano differenze morfologiche tali da giustificare non solo la tesi di un’inferiorità delle persone di colore rispetto a quelle di pelle bianca (una tesi considerata “un insulto all’umanità”), ma anche la loro condizione di schiavi. Questa impostazione umanitaria e progressista è confermata anche dalla ferma opposizione di Soemmerring all’impiego della ghigliottina nei casi di condanna a morte. Si deve, infine, richiamare la discussione che provocò il libro di Soemmerring intitolato, forse in modo provocatorio, *Über das Organ der Seele* [Sull’organo dell’anima] (1796). Tracciando il percorso dei nervi cranici, ritenne che essi avessero una terminazione convergente e comune nei ventricoli cerebrali. Quindi tutta l’informazione sensoriale, visiva, uditiva, tattile, ecc., sarebbe confluita in un unico luogo dove sarebbe stata confrontata e integrata. L’anima non sarebbe stata altro che questo sistema di integrazione e la sua base materiale sarebbe stata rappresentata dal liquido cerebrospinale che scorre nei ventricoli. Questa ipotesi materialistica sconcertò, a dir poco, gli intellettuali e gli scienziati dell’epoca. Significativo fu il commento di Kant (1796) che, su invito dello stesso Soemmerring, scrisse un’appendice per il libro. Il primo problema era, per Kant, come fosse possibile che una sostanza liquida come l’acqua, indistinta e non

organizzata, potesse essere il fondamento della varietà delle esperienze sensoriali. Il secondo problema, e per Kant era quello più rilevante, era di natura filosofica. La domanda era come si poteva trattare l'anima in termini spaziali, come qualcosa di localizzabile in un qualche punto dello spazio, quando essa non era che una rappresentazione soggettiva, prodotta dal senso interno, fondato sulla sola dimensione temporale: «L'anima può percepire se stessa solo mediante il senso interno, mentre può percepire il corpo (sia internamente che esternamente) solo mediante sensi esterni e di conseguenza non può assolutamente determinare se stessa in un luogo, perché a questo scopo dovrebbe trasformarsi in oggetto della sua propria intuizione esterna e trasporsi al di fuori di sé; il che si contraddice» (Kant, 1796, tr. it. p. 101).

■ 3.6. LE PASSIONI DELL'ANIMA

Quando dalla dimensione cognitiva della psiche umana si passa a quella affettiva, si nota una differenza nella metodologia da impiegare. Per l'indagine della genesi dei processi cognitivi si comincia a far riferimento a possibili esperimenti o a situazioni particolari che possano sciogliere un interrogativo teorico (si ricordi il quesito posto da Molyneux a Locke; cfr. § 3.3.2). Si pensa a qualcosa che potrebbe accadere esternamente al ricercatore e che questi può manipolare o osservare con distacco. Invece, per la sfera degli affetti e delle emozioni (che allora venivano chiamate passioni), i dati cui si fa riferimento sono direttamente quelli che derivano dall'esperienza del ricercatore stesso. Infatti, come scrisse Descartes all'inizio del suo trattato *Les passions de l'âme* [Le passioni dell'anima] (1649), «ognuno prova passioni in se stesso, e non ha bisogno di cercare altrove osservazione alcuna per scoprirne la natura» (tr. it. p. 3). Inoltre, mentre i temi e i problemi della cognizione sono noti al filosofo e allo scienziato, ma non sono un oggetto specifico di rifles-

sione e discussione della gente comune, gli affetti e le emozioni sono al centro degli interessi e della vita quotidiana di tutti, esperti e non esperti di questioni psicologiche. Le passioni dell'anima e le sue malattie, fino alla follia, sono d'altronde un tema centrale della letteratura del Seicento. Sebbene l'esperienza personale possa essere il punto di partenza per lo studio delle emozioni, nelle numerose opere pubblicate nell'Età moderna si pone proprio l'esigenza di sviluppare questa problematica secondo una prospettiva apersonale, oggettiva, scientifica. Questa impostazione è esplicita nel trattato di Descartes e nelle parti dell'*Ethica more geometrico demonstrata* [Etica dimostrata con metodo geometrico] (1677), il capolavoro del filosofo olandese Baruch Spinoza (1632-1677), nelle quali vengono discussi gli affetti (o passioni). Notava Spinoza, introducendo il tema degli affetti: «La maggior parte di coloro che hanno scritto sugli affetti e sul modo di vivere degli uomini danno l'impressione di trattare non di cose naturali che seguono le comuni leggi della natura, ma di cose che sono al di fuori della natura. Sembra anzi che concepiscano l'uomo nella natura come un dominio all'interno di un dominio [...] sembrerà strano che io intraprenda a trattare i vizi e le stoltezze degli uomini secondo il metodo Geometrico» (Spinoza, 1677, tr. it. pp. 171-172), vale a dire secondo un procedimento rigoroso che si modella sul metodo della geometria di Euclide, con definizioni e assiomi da cui discendono teoremi e corollari.

Descartes (1649) propose una spiegazione fisiologica delle emozioni: attivati dagli stimoli, che hanno una valenza positiva o negativa, gli spiriti animali arrivano al cervello; qui per la mediazione della ghiandola pineale, a sua volta controllata dall'anima, fuoriescono dal cervello stesso e scorrono lungo i nervi fino ai muscoli di tutto il corpo. Vi può essere anche il caso dell'intervento diretto dell'anima sulla ghiandola pineale, in assenza di uno stimolo esterno, con lo stesso effetto sugli spiriti animali e sulla loro eccitazione dei muscoli. Il vissuto

emozionale è dato dal movimento impresso alla o dalla ghiandola pineale, ma vi è anche la componente fisiologica per cui, nell'esempio di Descartes, se lo stimolo è strano e spaventoso allora i nervi, attraverso i muscoli, «fanno voltar le spalle e muovere le gambe alla fuga» (1649, tr. it. p. 25). È molto interessante la circolarità delle emozioni illustrata da Descartes: lo stimolo spaventoso provoca, attraverso il flusso degli spiriti animali, il movimento della ghiandola pineale, e a causa di questo stesso movimento gli spiriti animali fuoriescono dai pori del cervello, corrono lungo i nervi fino ai muscoli facendo sì che la persona possa fuggire. Tuttavia, questo correr via, il movimento degli arti inferiori, viene a sua volta registrato dall'anima: l'anima è quindi consapevole non solo dell'emozione che scatena la fuga, ma anche della fuga in atto («Il solo fatto che alcuni spiriti vadano contemporaneamente verso i nervi che servono a muovere le gambe cagiona nella ghiandola medesima un altro movimento, in seguito al quale l'anima sente questa fuga, e se ne rende conto», ivi, p. 26).

Descartes propose una classificazione delle emozioni, che risente fortemente di una lunga tradizione filosofica su questo argomento, in particolare in riferimento alla tipologia proposta dagli Stoici (lo Stoicismo aveva avuto una nuova e incisiva diffusione nel Cinquecento e agli inizi del Seicento con traduzioni e monografie dedicate a questa scuola). Nella classificazione cartesiana, le emozioni (preferiamo questo termine più moderno a quello di passioni, che suggerisce un'accentuazione in negativo o in positivo del vissuto emozionale, al limite della patologia) sono distinte in sei emozioni «primitive» e in emozioni «particolari», e quest'ultime sono derivate dalle precedenti («sono composte di qualcuna di queste sei, o ne sono delle specie», ivi, p. 42). Le emozioni primitive sono: ammirazione, amore, odio, desiderio, gioia, tristezza. Le emozioni particolari che derivano dalla composizione delle primitive sono molte di più. Per ciascuna di esse veniva data una descrizione accurata e fine. Descartes

aggiunse un'altra categoria che chiamò «emozioni interiori», che hanno origine nell'anima stessa e che non si accompagnano necessariamente alle emozioni di origine esterna e fisiologica. Così può verificarsi che a un'emozione esteriore, il dolore, che si manifesta con le lacrime, si associ un'emozione interiore contraria, la gioia, che non si manifesta all'esterno, rimane nota solo alla persona che la prova. Il passo di Descartes su questo aspetto (dissociazione tra espressione manifesta delle emozioni e vissuto interno) è di estremo interesse, se consideriamo le teorie attuali delle emozioni che hanno affrontato lo stesso problema:

■ Il nostro bene e il nostro male dipendono principalmente dalle emozioni interiori dell'anima che sono eccitate nell'anima esclusivamente dall'anima stessa; in ciò esse differiscono dalle sue passioni, sempre subordinate a qualche movimento degli spiriti; e, benché queste emozioni dell'anima siano spesso unite alle passioni loro simili, possono anche connettersi di frequente con altre, e nascere persino da passioni contrarie. Quando, per esempio, un marito piange la moglie morta che tuttavia, come accade talvolta, gli dispiacerebbe di veder resuscitare, può accadere che il suo cuore sia stretto dalla tristezza eccitata in lui dall'apparato funerario e dalla mancanza di una persona alla cui conversazione era abituato; e può darsi che qualche traccia d'amore o di pietà, presentandosi alla sua immaginazione, faccia sgorgare dai suoi occhi lacrime sincere; ma nel segreto dell'anima egli prova un'intima gioia, la cui emozione ha tanta forza da non poter essere per nulla diminuita dalla tristezza e dalle lacrime che la accompagnano (Descartes, 1649, tr. it. p. 83). ■

Non ci si inganni sulla crudezza dell'esempio. Se si legge la lettera del 1° febbraio 1647 all'ambasciatore francese in Svezia Hector-Pierre Chanut, nella quale Descartes analizza la distinzione tra l'amore intellettuale e l'amore come passione, ci si può rendere conto della sensibilità del filosofo su questo tema. D'altronde il libro *Le passioni dell'anima* non può es-

sere letto senza tener presente le lettere di Descartes alla principessa Elisabetta di Boemia, alla regina Cristina di Svezia e a Chanut: nel colloquio epistolare emerge la personalità del filosofo, partecipe delle vicende umane, delle gioie e dei dolori che le passioni comportano, una personalità che nel trattato scientifico può apparire fredda e distaccata.

Spinoza lesse attentamente il libro di Descartes sulle passioni e nell'*Ethica* lo criticò severamente.

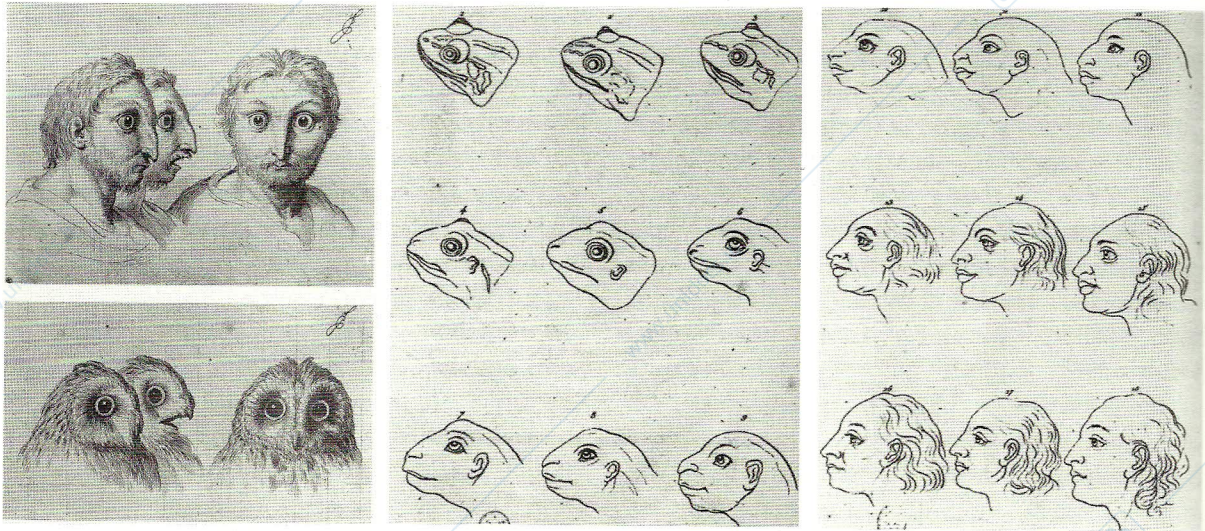
Per Descartes, rileva Spinoza, era possibile che l'anima controllasse e governasse le passioni, presupponendo quindi una distinzione tra anima e corpo nella quale l'anima occupava una posizione più alta. Per Spinoza invece questa era una teoria illusoria. Poiché la mente (*mens*, termine che egli usa al posto di anima) e il corpo sono indissolubili («La Mente e il Corpo sono un solo e stesso Individuo», Spinoza, 1677, tr. it. p. 145), qualsiasi affetto è allo stesso tempo un fenomeno corporeo e un fenomeno mentale (*affectus* è il termine usato da Spinoza, che talvolta è stato tradotto con emozione e talvolta con passione, ma ha propriamente un significato più esteso: comprende sia le manifestazioni esteriori delle emozioni sia i vissuti interiori, una sottile distinzione che il neuroscienziato statunitense Antonio Damasio, 2003, ha reso rispettivamente con *emotion* e *feeling*).

Un individuo umano non può modificare attraverso la mente le passioni che inesorabilmente sono costitutive del suo essere: egli infatti è schiavo delle emozioni («Chiamo Schiavitù l'impotenza umana nel moderare e tenere a freno gli affetti; l'uomo che è soggetto agli affetti, infatti non è padrone di sé, ma in balia della fortuna, nel cui potere è a tal punto che spesso è costretto, sebbene veda il meglio, a seguire tuttavia il peggio», ivi, p. 231). La sola via di liberazione dalla schiavitù è la presa di coscienza di questi lacci che legano l'uomo, che ce lo fanno riconoscere una cosa della natura come tutte le altre («L'uomo è sempre necessariamente soggetto alle passioni e segue l'ordine comune della

Natura e vi obbedisce, e per quanto lo esige la natura delle cose, vi si adatta», ivi, p. 237).

In un'opera pubblicata solo nel 1982 con il titolo *Teoria delle emozioni*, ma scritta tra il 1931 e il 1933, lo psicologo russo Lev S. Vygotskij (cfr. § 6.6.1) confrontò estesamente le teorie di Descartes e Spinoza. Mise in evidenza come la posizione cartesiana avrebbe orientato la ricerca successiva fino alla teoria fisiologica di James e Lange, nella quale venivano differenziate le componenti fisiologiche da quelle psicologiche nella genesi delle emozioni. Al contrario, la teoria unitaria di Spinoza non avrebbe trovato la stessa accoglienza. Tra gli studiosi più recenti che hanno rivalutato il pensiero del filosofo olandese va ricordato il già citato Damasio con il suo bel libro *Alla ricerca di Spinoza* (2003), seguito a quello precedente in cui erano stati discussi gli effetti negativi del dualismo cartesiano (*L'errore di Cartesio*, 1994).

Le emozioni o passioni furono quindi un problema fondamentale della filosofia del Seicento. Rimettevano continuamente in discussione la possibilità di una scissione tra la dimensione cognitiva e quella affettiva o dinamica, e allo stesso tempo il primato dell'una sull'altra. Si insinuò gradualmente il sospetto che le passioni dell'anima contaminassero le costruzioni della ragione, che paradossalmente fosse possibile una filosofia fondata sulla follia. Questo pericolo fu affrontato da Kant. Tuttavia, la tesi che le passioni fossero di fatto il fondamento o la molla delle azioni umane, al di là dell'apparente razionalità di cui queste stesse azioni si rivestono, fu sostenuta da altri filosofi dell'Età moderna, in primo luogo dall'inglese Thomas Hobbes (1588-1679), autore di opere di interesse strettamente psicologico (*De corpore* [Il corpo], 1655; *De homine* [L'uomo], 1658) oltre che di specifiche trattazioni nel suo libro principale (*Leviathan* [Leviatano], 1651; si vedano i capitoli riguardanti le sensazioni, l'immaginazione, il linguaggio e, in particolare, le passioni) (Coli, 2005; Kahn, Saccamano e Coli, 2006). Le passioni non furono solo un argomento di monografie di filosofi o medici,

**FIGURA 3.13**

La fisiognomica, una disciplina mirata a conoscere la personalità e il comportamento di un individuo sulla base dei suoi tratti somatici, in particolare della faccia, ha origini antichissime, ma ebbe una particolare diffusione tra il '400 e il '700, grazie soprattutto alla realizzazione di classificazioni e tipologie accompagnate da suggestive raffigurazioni spesso opera di illustri artisti. Tra le opere più note quelle di Charles Le Brun a fine '600 (a sinistra) e di Johann Kaspar Lavater a fine '700 (al centro e a destra), con figure che mettevano in evidenza la somiglianza delle facce umane con le teste e i tratti di vari animali, rinviando a modalità comuni di comportamento.

anche se di queste opere, nel primo Seicento ne furono pubblicate moltissime, a partire da *The passions of the mind in general* [Le passioni della mente in generale] (1601) dell'inglese Thomas Wright (m. 1624) fino a *Les caractères des passions* [I caratteri delle passioni] (1640-1662) del francese Marin Cureau de la Chambre (1594-1669). Infatti vi fu un fiorire progressivo di libri dedicati alla descrizione del carattere degli uomini, alle loro attitudini e passioni, alla tipologia delle professioni. Si tratta di una letteratura varia che sconfinava nella filosofia morale, nella politica e nella precettistica (che si occupava dei «modi di comportarsi nelle varie condizioni della vita», Croce, 1967⁵, p. 139). Le opere più note furono le *Maximes* [Massime] (1665) di François de la Rochefoucauld (1613-1680), *Les caractères* [I caratteri] (1688) di Jean de La Bruyère (1645-1696), entrambi scrittori francesi, e vari libri del gesuita spagnolo Baltasar Gracián y Morales (1601-

1658), tra cui l'*Arte de Ingenio* [Arte dell'ingegno] (1642).

La manifestazione delle emozioni e delle passioni dell'anima attraverso le diverse espressioni del volto era stata studiata e sistematizzata da una pratica nota come "fisiognomica" almeno fino dai tempi di Socrate. Si raccontava (ad esempio, nell'opera *De fato* [Il fato] di Cicerone) che il medico Zopiro, che «dichiarava di poter conoscere a fondo il comportamento e la natura delle persone, osservando il loro corpo, i loro occhi, il loro volto, la loro fronte», in base a tali indizi avesse giudicato Socrate stupido, sciocco e donnaiolo (cit. in Reale, 1987, p. 428). Un trattato di *Fisiognomonìa* fu attribuito anche ad Aristotele e per tutta l'età classica e medievale furono frequenti i riferimenti a questa "scienza" delle espressioni facciali. L'interesse cresce nel Cinquecento, aiutato dalle raffigurazioni dei pittori che sempre più cercano di cogliere nei tratti del viso le passioni dell'anima.

Gradualmente la fisiognomica perde il carattere magico e divinatorio che le era stato di frequente assegnato e sembra divenire il supporto visibile a uno studio delle passioni dell'anima secondo una metodologia scientifica quale veniva auspicata e impiegata da Descartes o da Spinoza. Nella rappresentazione grafica o pittorica di un'emozione si pose il problema, su cui avevano richiamato l'attenzione sia i filosofi sia i moralisti, della dissociazione tra l'emozione quale viene manifestata all'esterno e il vissuto interiore (nell'esempio di Descartes, le lacrime che scorrono sul viso di un uomo la cui moglie è morta potrebbero non corrispondere al vissuto interiore). Si tratta anche del tema della dissimulazione, la capacità di mostrarsi all'esterno in modo diverso da come si è realmente nel proprio intimo. Fu interessante a questo proposito il trattato del napoletano Torquato Accetto, *Della dissimulazione honesta* (1641), in cui si fa l'elogio di tale «industria di non far vedere le cose come sono», secondo una prospettiva per cui l'analisi delle emozioni e dei sentimenti diventa una guida su come comportarsi nelle relazioni interpersonali e sociali. Croce (1967⁵, p. 161) definì quindi l'opera di Accetto un saggio allo stesso tempo di «psicologia prudenziale» e «psicologia morale». Questa definizione potrebbe essere estesa a decine di libri pubblicati nel Seicento nei quali, nell'ottica della Chiesa cattolica del periodo della Controriforma, viene presentata una disamina sistematica e minuta delle emozioni, dei desideri e dei peccati del corpo e dell'anima che è complementare a una guida allo scavo interiore e al controllo di sé. L'esame di coscienza, la confessione e la penitenza divengono un unico processo interiore (Prosperi, 1996). Il grande storico italiano della filosofia Eugenio Garin sintetizzò il pensiero italiano della Controriforma in questo modo:

- Se talvolta si può pensare che le volute onde di cui si adornano i monumenti non siano che il simbolo corpulento di un contorcimento interiore, altre volte si è come affascinati da queste zone d'ombra della vita spirituale in cui ci si im-

merge con una curiosità nuova e quasi morbosa. Quando il cardinale Sforza Pallavicino, una delle menti più lucide del Seicento, richiamava l'attenzione sui limiti della certezza matematica ed invitava a volger l'occhio al vasto regno del probabile, si mostrava consapevole che il secolo veniva aprendo la via a nuove scoperte nel campo dell'indagine spirituale, non indegne di quelle tanto più smaglianti della scienza galileiana. L'epoca dell'implacabile inquisire entro le pieghe più riposte della coscienza, fu anche, fatalmente, età di accorgimenti, di ripiegamenti interni, di un esasperato bisogno di celarsi, non solo agli altri ma a sé. Ma in quest'ombra si svilupparono vegetazioni stranamente contorte, orride e sublimi. Proprio in queste zone, meno appariscenti a chi vada ricercando i sistemi, si veniva celando quanto di più originale pulsava nel pensiero secentesco (Garin, 1966, vol. 2, p. 776). □

Si noti l'espressione «le pieghe più riposte della coscienza» usata da Garin. Essa contrasta con l'idea di una dimensione lineare dell'anima, che meccanicamente agisce e meccanicamente è ricostruibile secondo i principi della scienza naturale. Tale idea rimanda a una sfera dell'anima contorta e labirintica, che si avviluppa su se stessa. È un'idea che si dipana lungo l'Età moderna. Basta ricordare il noto passo del filosofo e scrittore francese Michel Eyquem de Montaigne (1533-1592), che nei suoi *Essais* [Saggi] (1580) aveva scritto:

- La gente guarda sempre di fronte; io ripiego la mia vista al di dentro, la fisso, la trattengo lì. Ciascuno guarda davanti a sé; io guardo dentro di me; non ho a che fare che con me, mi osservo continuamente, mi controllo, mi saggio. Gli altri vanno sempre altrove a pensarci bene; essi vanno sempre avanti, *nemo in sese tentat descendere* [nessuno tenta di scendere in se stesso; citazione dal poeta latino Aulo Persio Flacco], io mi rigiro in me stesso (Montaigne, 1580, tr. it. p. 878). □

Tale idea ha infine il suo culmine nell'età barocca, come ha brillantemente sostenuto il filosofo



FIGURA 3.14
Christian Thomasiaus.

francese Gilles Deleuze nel suo saggio del 1988 appunto dedicato alla “piega” della coscienza, a Leibniz e al Barocco. La comprensione di quali fossero i pensieri, i sentimenti e i desideri delle persone, al di là della loro manifestazione apparente, di un sorriso o un pianto ipocriti e ingannevoli, era un problema che poteva essere affrontato ricorrendo a metodi quantitativi secondo il filosofo e giurista tedesco Christian Thomasiaus (1655-1728). I titoli delle sue due opere del 1692, poco conosciute fino all'analisi fattane da McReynolds e Ludwig (1984), sono molto significativi: *Die neue Erfindung einer wohlgegründeten und für das gemeine Wesen höchstnößigen Wissenschaft das Verborgene des Herzens anderer Menschen auch wider ihren Willen aus der täglichen Conversation zu erkennen* [Nuova scoperta di una scienza solida, e assolutamente necessaria per la comunità, per conoscere i segreti del cuore degli altri uomini sulla base delle conversazioni quotidiane, anche contro la

loro volontà] e *Weitere Erleuterung durch unterschiedene Exempel des ohnelängst gethanen Vorschlags wegen der neuen Wissenschaft anderei Menschen Gemüther erkennen zu lernen* [Nuova delucidazione mediante vari esempi della proposta recente di una nuova scienza per conoscere la natura dei sentimenti degli altri uomini]. I dati a disposizione su una persona, derivati dalle conversazioni, dalle informazioni sul tipo di occupazione professionale, sugli interessi personali, ecc., dovevano fare da fondamento a una valutazione quantitativa relativa a quattro proprietà psicologiche e comportamentali principali: «amore razionale», come disposizione positiva verso gli altri, altruismo; «sensualismo», come ricerca del piacere, in particolare attrazione per il cibo e il sesso; «ambizione», come ricerca dell'ammirazione e approvazione sociale; «possesso», come spinta costante a possedere, accumulare ricchezze. Ciascuna persona sarebbe stata caratterizzata secondo i valori numerici assegnati a ciascuna proprietà. Si tratta quindi della prima forma di psicometria applicata alla sfera della personalità.

■ 3.7. LE MALATTIE DELL'ANIMA

C'è un sottile confine tra le passioni e le malattie dell'anima. Le passioni, a cominciare dall'amore e dall'odio, cambiano in relazione alle circostanze, agli oggetti e alle persone. L'anima patisce, ma riesce a sovrastare questo carosello di passioni. Un individuo saggio è appunto colui che controlla e governa le proprie passioni. A un certo punto ne diviene schiavo. Se il vivere le passioni è quindi una condizione naturale di un essere umano, se è una condizione normale, l'essere dominati da una passione diventa una condizione patologica. Questo passaggio è chiarito fin dall'inizio nella voce *Passions* della grande *Encyclopédie* francese: l'anima «si fissa [sulla cosa che provoca la passione], vi attacca tutti i suoi sensi, vi dirige tutte le sue facoltà per considerarla; dimenticando in questa contemplazione, in questo desiderio o in que-

sto timore, quasi tutti gli altri oggetti: allora si trova nel caso di un uomo colpito da una malattia acuta; non ha la libertà di pensare ad altra cosa se non a ciò che ha a che fare con il suo male. È così pure che le passioni sono delle malattie dell'anima» (1756, vol. 12, p. 142) (Figura 3.15). Tra il Cinquecento e il Settecento si sviluppò un lungo processo di riflessione filosofica e psicologica su questo sconfinamento dalle passioni alle malattie dell'anima. Questa analisi si intrecciò con il problema della libertà richiamato nella voce della *Encyclopédie*: da una parte la perdita della libertà psicologica e morale dell'individuo di controllare se stesso e dall'altra la perdita della propria libertà come persona in senso giuridico e sociale, con la sua reclusione in un luogo di cura che diverrà sempre più specializzato e chiuso al mondo esterno: il futuro ospedale psichiatrico. Questa tematica fu disegnata nel suo sviluppo storico nella celebre opera del filosofo francese Michel Foucault (1926-1984) *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* [Follia e sragione. Storia della follia nell'età classica] del 1961. Nonostante le varie critiche espresse nei confronti della ricostruzione di Foucault, spesso ispirata da una visione preconcepita non sempre fondata su una lettura oggettiva e rigorosa delle fonti, è ancora stimolante la demarcazione tracciata tra il concetto di follia presente nel Medioevo e nel Rinascimento e quello che emerge nel '600. Dapprima la follia si mescola alla ragione, ne è lo specchio, è la ragione alla rovescia. Poi, fin dai primi decenni del Seicento, la follia divenne una dimensione separata dello spirito umano, è *déraison*, sragione, il negativo della ragione. A metà Seicento si sarebbe quindi concretizzato il processo denominato da Foucault «grande internamento», allorché chi «sragionava» sarebbe stato assimilato al mendicante o al criminale o a qualsiasi altro tipo di essere umano che viveva ai margini della normalità riconosciuta dal potere costituito, tale dunque da essere rinchiuso in un luogo che garantisse che al suo esterno non fosse disturbato l'ordine e la convivenza «normali» (la data

significativa era per Foucault il 1656, quando fu istituito l'Hôpital Général de Paris, dove - secondo la sua tesi - sarebbero stati internati, per essere esclusi dal resto della società, non solo i vagabondi e i poveri ammalati, ma anche i folli).

L'evoluzione del concetto di follia nell'Età moderna è molto complessa, come dimostrano anche le dense discussioni derivate dall'interpretazione proposta da Foucault. Infatti, tutto quanto fu scritto sulla follia non affronta-

FIGURA 3.15

Tavola della *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, massima espressione dell'Illuminismo francese, il cui primo volume uscì nel 1751: vi sono rappresentate le espressioni facciali corrispondenti alle varie passioni.



va la questione limitatamente al piano strettamente medico e psicologico, ma trasferiva il discorso su un piano più generale e complesso. Si pensi solo alla questione del rapporto tra follia e demoniaco nella letteratura e nell'arte tra la fine del Quattrocento e il Cinquecento o a tutta l'intricata problematica della caccia alle streghe, il cui comportamento deviante, da indemoniate, era allo stesso tempo oggetto di indagini teologiche, medico-psicologiche e giudiziarie. Lo stesso intreccio era presente sia in chi considerò le streghe come strumenti del demonio, come fecero Jakob Sprenger e Heinrich Kramer, autori del *Malleus maleficarum* [Il martello delle streghe] (1487-1489), il principale trattato contro la stregoneria; sia in chi ritenne che queste donne fossero affette da disturbi psichici, invase da allucinazioni, deliri e incubi, forse per l'effetto del consumo di erbe medicinali e droghe, come sostenne il medico olandese-tedesco Johann Wier (1515-1588) nel suo *De praestigiis daemonum, et incantationibus, ac veneficiis* [Sugli inganni, gli incantesimi e le stregonerie dei demoni] (1563).

La cura delle malattie mentali non si esauriva però nella prescrizione di erbe e farmaci, diete particolari e bagni. Infatti il folle non era considerato solo un malato, ma anche una persona che costituiva una fonte di disagi e pericoli per i parenti e per il resto della comunità in cui viveva. In genere abbandonato a se stesso, il folle era spesso un vagabondo e si confondeva tra i poveri e i delinquenti che giravano per le città e le campagne. L'intreccio tra follia, povertà e delinquenza rese quindi ancora più complesso il problema della terapia relativa: la follia divenne allo stesso tempo un problema del medico che doveva curare il malato e del giudice che doveva decretarne l'isolamento e l'internamento. Questa sovrapposizione tra gli aspetti medici, giuridici e sociali è stata messa in evidenza nelle ricerche storiche sulla follia comparse successivamente alla *Storia della follia* di Foucault. Questa opera ha influenzato gli studi su tale argomento, distinguendo una prima fase tra Seicento e Sette-

cento, detta il «grande internamento» (*grand renfermement*), in cui, più per ragioni di controllo sociale che di cura, il folle veniva rinchiuso in ospizi e prigioni insieme al povero e al criminale, e una seconda fase segnata dalla «rivoluzione» alla fine del Settecento (simboleggiata dalla liberazione dei folli incatenati da parte dello psichiatra francese Philippe Pinel a Parigi, nel 1793 all'ospedale di Bicêtre e nel 1795 all'ospedale della Salpêtrière; Figura 3.17), nella quale sarebbero sorte strutture (i manicomi) dedicate esclusivamente alla cura, e possibilmente alla riabilitazione e al reinserimento sociale, del malato di mente. La storiografia più recente ha dimostrato come questo processo storico sia stato meno schematico e meno lineare di quanto emerge dall'analisi di Foucault. Specifiche istituzioni dedicate alla cura e contemporaneamente alla sorveglianza dei folli esistevano fin dal Medioevo, mentre la presenza di alcuni medici specializzati in queste strutture è accertabile almeno fin dalla seconda metà del Cinquecento. Comunque è solo nel Settecento inoltrato che si prospetta l'esigenza di un'ospedale dedicato esclusivamente alla cura di tutti i folli di una determinata area geografica, che fossero poveri o appartenessero a famiglie abbienti, e nel quale vi fossero medici con competenze particolari nella patologia mentale, come l'Ospedale della carità per dementi, fondato a Firenze nel 1788, con la direzione affidata a Vincenzo Chiarugi (1759-1820).

Un'interessante esemplificazione della concezione delle malattie mentali alla fine del Settecento è nel libro *Antropologia pragmatica* del 1798 di I. Kant. L'interesse di Kant per questo tema era stato sempre presente nel corso della sua decennale riflessione sulla mente umana fin dallo scritto specifico *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* [Saggio sulle malattie della testa] del 1764. Kant si occupò in particolare dei disturbi della «facoltà di conoscere», distinguendone le forme più lievi («deficienze») da quelle più gravi (le vere e proprie «malattie della mente» o «dell'anima»). Queste ultime venivano divise in ipocondria e perturbazione mentale o mania.

BOX 3.6

La follia nei dipinti di Bosch



Hieronymus Bosch, *La cura della follia* o *Estrazione della pietra della follia* (1494 ca.) (Museo Nacional del Prado, Madrid); a destra: *La nave dei folli* (1494 ca.) (Musée du Louvre, Parigi). Nel primo quadro è rappresentato un chirurgo che estrae un fiore (forse un tulipano, che in olandese ha anche il significato di follia) dalla testa del paziente. Il titolo richiama la concezione del-

l'epoca secondo cui la causa della follia era legata alla presenza di una pietra nel cervello e quindi la pratica della trapanazione (l'iscrizione in alto: «Maestro, cava via la pietra»; in basso: «Il mio nome è sempliciotto»). Varie le interpretazioni dei personaggi, tra le quali questa: il medico ha in testa un copricapo a forma di imbuto, simbolo di stupidità (il medico è più ignorante del suo paziente perché crede di saperne di più); il prete al centro indica la superstizione o l'intrusione della religione; la donna, forse con un libro di medicina in testa, è la follia stessa che contempla tutta la scena (Gross, 1999; Salcman, 2006). Nel secondo quadro si vede una moltitudine di personaggi gaudenti, stipati su una nave. Sono dei folli, ma rappresentano anche una umanità corrotta secondo un'immagine che ricorreva in quell'epoca, come è documentato soprattutto dal poema satirico *La nave dei folli* di Brant (1494). L'opera richiama l'usanza di espellere i folli dalle pro-

prie città caricandoli su barche dirette il più lontano possibile, ma allo stesso tempo si delinea l'idea di un'umanità alla deriva e secondo M. Foucault (1961) di un viaggio indefinito tra Ragione e Sragione.



L'ipocondria era caratterizzata dal fatto che «certe sensazioni corporee interne non tanto rivelano un male reale esistente nel corpo, quanto piuttosto lo fanno temere»; veniva quindi considerata una «malattia dell'immaginazione» (Kant, 1798, tr. it. p. 99). La mania era invece descritta come «un corso volontario di pensieri, che ha la propria regola (soggettiva), ma che va contro le regole (oggettive) conformi alle leggi dell'esperienza». Domina, quindi, come scriveva Kant, un «senso logico personale» al posto del «senso comune» condiviso da tutti gli altri individui («È, infatti, un criterio soggettivo necessario della giustezza dei nostri giudizi in genere, e quindi anche della sanità del nostro intelletto, questo, che noi rapportia-

mo il nostro intelletto anche a quello degli altri, e non ci isoliamo col nostro, e con la nostra rappresentazione privata non giudichiamo tuttavia pubblicamente», ivi, p. 107). Kant distingueva infine quattro tipi principali di mania: la confusione mentale o *amentia*: «l'incapacità di mettere le proprie rappresentazioni anche solo nell'ordine necessario alla possibilità dell'esperienza»; il delirio o *dementia*: «quella perturbazione mentale in cui tutto ciò che l'ammalato racconta è bensì conforme alle leggi formali del pensiero perché sia possibile l'esperienza, ma, per la forza immaginativa che lavora sul falso, le rappresentazioni spontanee vengono prese per vere»; la dissociazione o *insania*: «per cui la mente viene colpita da analogie, che ven-

**FIGURA 3.16**

William Hogarth, *La carriera del libertino: Il manicomio* (1733-1735) (Soane's Museum, Londra).

Il pittore londinese rappresenta le condizioni di vita dei malati di mente poveri, ricoverati probabilmente nel manicomio di Bedlam a Moorfields. I malati sono visitati per carità o curiosità da signore benestanti.

gono scambiate con le idee di cose fra di loro simili, e così l'immaginazione ordisce, in modo simile all'intelletto, il gioco della connessione di cose disparate come un caso generale sotto cui queste rappresentazioni si raccolgono»; la stravaganza o *vesania*: per cui «l'ammalato sfugge a ogni guida dell'esperienza, e segue principi, che possono essere del tutto superiori al criterio dell'esperienza, e vaneggia di comprendere l'incomprensibile» (ivi, pp. 102-103). Kant stesso fu vittima di un graduale e progressivo deterioramento dei processi mentali negli ultimi

anni della sua vita (se ne veda la toccante descrizione in Quincey, 1827), probabilmente a causa di una forma di demenza senile del tipo Alzheimer (Fellin e Blè, 1997).

■ 3.8. LA SCOPERTA DELL'ALTRO

Fino al Cinquecento ogni descrizione della mente umana si era fondata, più o meno implicitamente, sulle analisi introspettive di filosofi e medici che erano vissuti nel contesto

del Nuovo Mondo si avvia una diversa e più moderna concezione della natura della mente umana. Nell'arco di trecento anni, tra il Cinquecento e il Settecento, le esplorazioni in terre fino ad allora sconosciute produssero resoconti sempre più precisi e sistematici che mettevano in evidenza non solo la varietà della costituzione fisica dell'uomo (le "razze"), ma soprattutto la grande eterogeneità del comportamento e delle mentalità, dell'organizzazione

quattrocento, Montaigne metteva in discussione l'idea della superiorità della cultura dell'uomo bianco sulla cultura dei selvaggi (il cosiddetto "eurocentrismo") e sottolineava la relatività della prospettiva attraverso cui una cultura ne considera un'altra (in queste culture non vi è nulla di barbaro e di selvaggio, a quanto meno hanno riferito, se non che ognuno chiama barbarie quello che non è nei suoi usi; sembra infatti che noi non abbiamo altro punto di ri-

FIGURA 3.17

Tony Robert-Fleury, *Pinel libera i folli alla Salpêtrière nel 1795* (1886) (Hospital de la Salpêtrière, Parigi). Nel quadro del pittore francese è rappresentato il leggendario gesto di liberazione e umanizzazione dei malati di mente. Questa opera ripropone, lo stesso evento, all'ospedale Bicêtre, raffigurato in un altro famoso quadro ottocentesco del pittore francese Charles Muller.



ferimento per la verità e la ragione che l'esempio e l'idea delle opinioni e degli usi del paese in cui siamo. Ivi è sempre la perfetta religione, il perfetto governo, l'uso perfetto e compiuto di ogni cosa», Montaigne, 1595, tr. it. p. 270). Allorché si riconosce l'esistenza di ciò che è diverso da noi, l'Altro, in tutta la sua dignità psicologica, sociale e culturale, allora si riconosce propriamente la propria identità. Il saggista Tzvetan Todorov, nella sua opera sugli effetti della scoperta dell'America sulla formazione del concetto di Altro, ha commentato:

- Voglio parlare della scoperta che l'io fa dell'altro. [...] Possiamo scoprire gli altri in noi stessi, renderci conto che ognuno di noi non è una sostanza omogenea e radicalmente estranea a tutto quanto non coincide con l'io: l'io è un altro. Ma anche gli altri sono degli io: sono dei soggetti come io lo sono, che unicamente il mio punto di vista - per il quale tutti sono *laggiù* mentre io sono *qui* - separa e distingue realmente da me. Posso concepire questi altri come un'astrazione, come un'istanza della configurazione psichica di ciascuno individuo, come l'Altro, l'altro o l'altrui in rapporto a *me*; oppure come un gruppo sociale concreto al quale *noi* non apparteniamo. [...] La storia del globo è fatta, certo, di conquiste e di sconfitte, di colonizzazioni e di scoperte dell'altro; ma [...] è proprio la conquista dell'America che annuncia e fonda la nostra attuale identità; anche se ogni data con la quale si cerchi di separare due epoche è arbitraria, nessuna è più adatta a contrassegnare l'inizio dell'epoca moderna dell'anno 1492, l'anno in cui Colombo attraversa l'Oceano Atlantico (Todorov, 1982, tr. it. pp. 5-7). □

Il tema dell'Altro sarà approfondito in questi secoli secondo una prospettiva complessa e articolata che porterà alla fine del Settecento allo sviluppo di nuove discipline, come l'antropologia e l'etnologia (su questi temi vi sono opere passate, ma ancora valide, di studiosi italiani come: Giuseppe Cocchiara, 1948; Giuliano Gliozzi, 1977; Sergio Landucci, 1972; ma un

particolare valore e interesse per la storia della psicologia hanno gli studi di Sergio Moravia, 1978; 1982). Per l'evoluzione delle teorie psicologiche è importante comunque richiamare una nozione centrale, quella di "buon selvaggio". Attraverso questo concetto si formò l'idea paradigmatica di una condizione incontaminata, un livello o grado "zero", rispetto al quale si sviluppa l'essere umano dal punto di vista psicologico, sociale e culturale, passando da uno stato primitivo e semicivile fino a raggiungere i livelli della civiltà europea. Questo tipo di impostazione fu sviluppata da Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) nel suo *Discours sur l'origine et les fondaments de l'inégalité parmi les hommes* [Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini] (1755), con la precisazione che lo stato di natura doveva essere considerato una condizione ipotetica (è uno stato, vi scriveva, che «non esiste più, che forse non è mai esistito, e probabilmente non esisterà mai», p.131) per ragionare sull'uomo nella sua dimensione sociale e politica. Secondo Cassirer, Rousseau non considera lo stato di natura «come un semplice fatto che egli si dà a contemplare e al quale sogna di ritornare; ma lo prende piuttosto come norma e misura, come pietra di paragone, sulla quale bisognerà dimostrare che cosa sia nella forma presente della società verità e menzogna, che cosa sia legge impegnativa e che cosa semplice convenzione e arbitrio» (Cassirer, 1932, tr. it. p. 374). L'idea del buon selvaggio fu comunque divulgata in modo semplificato e deformato, sfociando in rappresentazioni riduttive e discriminative dell'Altro, considerato più un diverso che un altro con pari dignità alla propria (un "buon selvaggio" era Venerdì, reso civile da Robinson Crusoe nel noto romanzo del 1719 di Daniel Defoe).

Il problema degli effetti della società e della cultura su una ideale condizione naturale umana ricorrerà, da allora, nella storia del pensiero occidentale e nella stessa psicologia fino al Novecento (si ricordino in particolare i libri di S. Freud, *Al di là del principio di piacere* del 1920 e di H. Marcuse, *Eros e civiltà* del 1955).

BOX 3.7

Casi clinici, tra letteratura e scienza

La follia è un tema dominante nella letteratura del Cinquecento e Seicento. Intorno al ruolo che essa gioca nelle vicende umane, Ludovico Ariosto, William Shakespeare e Miguel de Cervantes hanno delineato personaggi (come Orlando, Re Lear o Don Chisciotte) i cui tratti riflettono una profonda conoscenza dell'animo umano e delle sue manifestazioni esteriori normali e patologiche, una conoscenza che era basata su una fine osservazione del comportamento, ma anche su uno studio diretto dei testi medico-psicologici contemporanei. Paradigmatico è comunque il caso descritto in una delle *Novelle esemplari* (1613) di Cervantes, quello del *licenciado Vidriera* [Il dottor Vetrata]. A causa di un filtro propinatogli dentro una cotognata da una innamorata respinta, Tomás (era questo il nome originario) impazzì:

□ Ingerito che ebbe l'intruglio, Tomás restò come paralizzato ai piedi e alle mani, e per molte ore perse i sensi, dopo di che, mezzo istupidito, la lingua impastata, balbettando disse che una cotognata l'aveva ucciso. [...] Sei mesi restò a letto Tomás, e si ridusse, come suo dirsi, al lumicino, i sensi in apparenza affatto frastornati; e, soccorso con tutti i rimedi possibili, guarì nel corpo ma non nello spirito, e ne uscì sano ma al tempo stesso pazzo della più strana pazzia che mai si fosse

vista. L'infelice si immaginava fatto tutto di vetro e, certo di esserlo, appena qualcuno gli si avvicinava cacciava strida terribili, pregando e supplicando, con opportune parole e ragionamenti, che non lo toccassero perché l'avrebbero mandato in frantumi, non essendo egli in verità come gli altri uomini: lumiera tutto di vetro, dalla testa ai piedi (Cervantes, 1613, tr. it. p. 152). □

Descrizioni di simili deliri ricorrono nelle opere di vari medici e filosofi del Seicento, e spesso con non minore efficacia letteraria. Nella ricca antologia curata da A. Dini (1997), è mirabile il caso del ragazzo che credeva d'essere un melone, descritto dal filosofo Tommaso Campanella (1568-1639) in una sua opera del 1635:

□ Io stesso ho fatto l'esperienza di un ragazzo che, consumandosi per il calore dell'estate, alla vista di meloni putrefatti immaginò di andare anche lui in putrefazione e di sudare per questo, e subito credette di essere un melone e così affermava. Era di bell'aspetto, ma di temperamento melanconico: nel suo spirito, non appena credette di essere un melone, le fuliggini volatili impedirono l'avvertenza e il discorso, e poiché l'affezione non cessava, perseverò nell'idea di essere un melone, e quanto più ci pensava tanto più era affetto dalla specie del melone, e si credette tale per alcuni giorni,

finché non cessò la calura (Dini, 1997, pp. 69-70). □

Quando, nella prima delle sue *Meditazioni metafisiche*, Descartes richiamò il facile inganno dei sensi e la necessità di dubitare delle sensazioni, ritenne tuttavia che almeno del proprio corpo si potesse essere certi. Ogni dubbio in proposito sarebbe stato segno di follia, come coloro che credono di essere delle zucche o essere di vetro:

□ Per quale ragione infatti si potrebbe negare che queste stesse mani e tutto questo corpo sarebbero miei? A meno forse che non mi paragoni a non so quali insensati, il cui cervello è talmente sconvolto dagli irriducibili vapori dell'altra bile, da convincersi di essere dei re quando invece non sono che dei miserabili, di essere vestiti di porpora e oro, quando invece sono nudi, o di avere il capo d'argilla, o di essere tali e quali a delle zucche, o fatti di vetro. Ma costoro sono pazzi e io sarei altrettanto folle se li prendessi ad esempio (Descartes, 1641, tr. it. p. 212) □

Questo passo di Descartes, su cui si fonda il suo ragionamento sulla demarcazione e incompatibilità tra ragione e follia, fu discusso da Foucault nella sua *Storia della follia* (e tale interpretazione fu a sua volta analizzata criticamente in un importante saggio del filosofo francese Jacques Derrida, *Cogito e storia della follia* del 1963).

Un Altro che si profila all'orizzonte della indagine psicologica è il bambino. In particolare, tra il Seicento e il Settecento si riconosce che il bambino ha una propria mentalità, un proprio sviluppo psichico e comportamentale. Non si deve quindi studiare la mente del bambino facendo riferimento a quella dell'adulto, ma essa deve essere analizzata nella sua autonoma dimensione affettiva, cognitiva e sociale. Questa impostazione fu di nuovo rappresentata in particolare da Rousseau nel suo libro *Émile ou de l'Éducation* [Emilio o dell'educazione] (1762): «La natura vuole che i bambini siano bambini prima di essere uomini [...]. L'infanzia ha certi modi di vedere, di pensare, di sentire che le sono propri; niente è meno sensato che volerli sostituire con i nostri» (ed. 1826, vol. 3, pp. 140-141). Anche per la mente infantile viene concepito un "livello zero", uno stato naturale di partenza sul quale avrebbero operato i fattori sociali e culturali. Si ritenne che questa interazione tra natura e cultura nello sviluppo psichico infantile potesse essere verificata studiando il comportamento di bambini abbandonati che avevano vissuto in luoghi distanti da centri abitati, nelle foreste o sulle montagne, e che, ritrovati, erano stati "restituiti" al mondo civile. Il caso più celebre fu quello noto come il «ragazzo selvaggio dell'Aveyron», un ragazzo dall'apparente età di 12 anni a cui venne dato il nome Victor, quando fu ritrovato nelle foreste del Dipartimento dell'Aveyron in Francia (Moravia, 1972). Victor si muoveva goffamente, non parlava, non aveva sviluppato nozioni astratte ed era privo di qualsiasi competenza interpersonale e sociale. Fu esaminato e studiato dai più noti medici dell'epoca (in particolare da Jean Itard e Philippe Pinel) e divenne oggetto di un dibattito non solo medico-psicologico, ma anche e soprattutto filosofico sui rapporti tra natura e cultura. Di notevole interesse l'osservazione di un anonimo studioso che, basandosi sul caso di Victor, notava che non esisteva uno stato puro, primitivo, verificabile effettivamente. Il concetto di «uomo naturale» era, secondo lui, una condizione puramente astratta. Infatti, per quanto

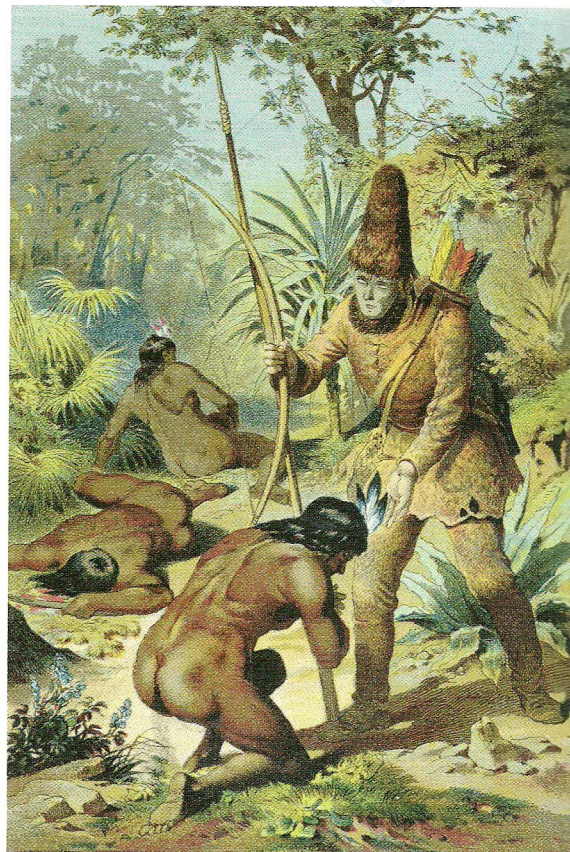


FIGURA 3.18
Robinson Crusoe incontra Venerdì (illustrazione tardo-ottocentesca di Carl Offterdinger per un'edizione di *Robinson Crusoe* di Daniel Defoe).

lontano dal mondo sociale e civile, lo stesso Victor aveva comunque interagito con il mondo esterno, chissà in quali forme e in quali modi, mettendo in interazione la sua mente e il suo corpo con le circostanze ambientali e gli stimoli che gli si erano offerti fin dalla nascita. Così questo anonimo studioso concludeva con grande acutezza teorica nel 1798:

- L'uomo non esiste nel vuoto, ma si trova collocato al centro di una macchina immensa, i cui vari meccanismi gli comunicano senza posa impulsi nuovi. L'uomo, considerato "in generale", con le sue sole facoltà naturali, non è che un'astrazione dei metafisici; nella realtà, non vi è che questo o quell'uomo, e le varietà che li distinguono di-

pendono in gran parte dalla varietà delle circostanze (cit. in Moravia, 1978, p. 123). □

L'analogia tra la mente dei bambini e la mente dei primi uomini agli albori della storia dell'umanità, e tra questa mente e la mente dei "selvaggi", è un argomento presente in vari autori del Settecento (si veda il saggio di Paolo Rossi, *Immagini del bambino nella cultura moderna*, nel suo libro del 2001). In questa sede si può ricordare in particolare la tesi del filosofo italiano Giambattista Vico (1668-1744), illustrata nella sua opera principale *La scienza nuova* (1725; 1744³), e che in tempi recenti ha attirato l'attenzione anche degli psicologi che si collocano nell'ambito delle ricerche di psicologia culturale. Vico delineò una storia ideale dell'umanità divisa in tre lunghi periodi o età (età degli dei, degli eroi e degli uomini), ciascuna delle quali è caratterizzata da una particolare attività psichica, rispettivamente la sensazione, la fantasia o immaginazione e la ragione («Gli uomini prima sentono senz'avvertire, dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura», 1744³, p. 199). L'evoluzione dell'umanità sul piano psichico è ripetuta nel percorso di ciascun individuo dalla nascita all'età adulta, passando da una dimensione fantastica

e magica alla dimensione dei concetti astratti (i primi uomini, affermava Vico, erano «i fanciulli del nascente genere umano»). Non si tratta di un appiattimento superficiale della mentalità del bambino a quella del primitivo, con una conseguente svalorizzazione rispetto alla mentalità razionale dell'adulto civilizzato, bensì del riconoscimento di una dimensione autonoma (Vico «è impegnato a intendere il significato dell'antico innanzi al moderno, del selvaggio e del primitivo innanzi al civilizzato e all'evoluto, del mito innanzi al concetto, della poesia innanzi alla scienza, del fanciullo innanzi all'uomo», Garin, 1976, p. 275).

L'idea che la psiche individuale ripercorra progressivamente lo sviluppo delle forme di mentalità, verificatosi nel corso della storia dell'umanità, verrà approfondita e ampliata nell'Ottocento, per poi approdare alle concezioni evolutive della sfera affettiva (S. Freud) e di quella cognitiva (J. Piaget). Allo stesso tempo si riterrà che, come vi è un processo di crescita, vi può essere un processo inverso, involutivo, una regressione che riporta la mente adulta a operare come quella dei bambini e dei primitivi. Così la malattia mentale verrà concepita come un processo di involuzione, di ritorno a uno stato psichico antecedente, a un mondo sensoriale e magico.