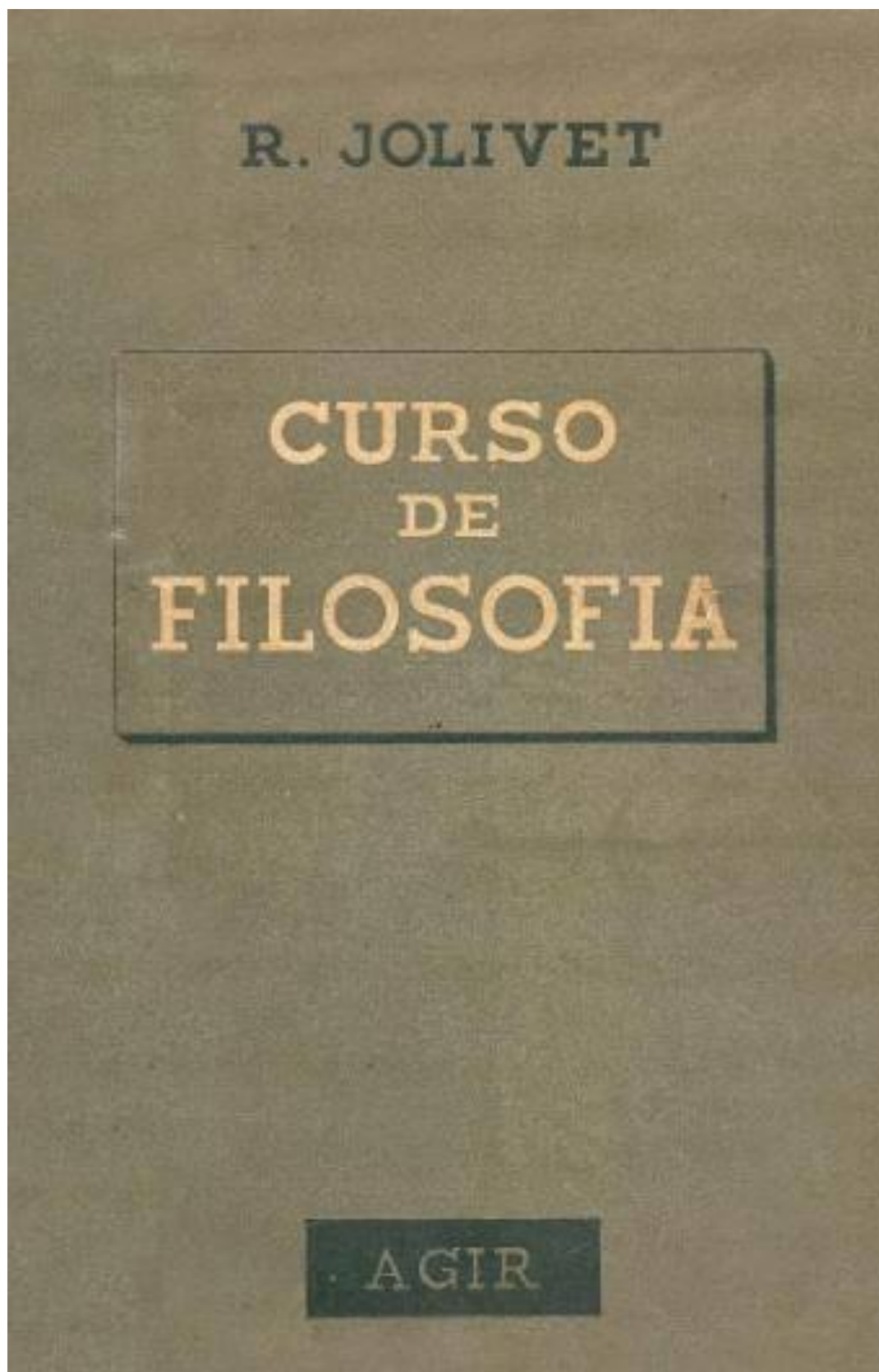


Totustuus-network



Régis Jolivet

Trattato di Filosofia

III - Psicologia

Titolo originale dell'opera: *Traité de philosophie - II. Psychologie*
Emmanuel Vitte, Editeur, Lyon–Paris
Edizione elettronica a cura di Totus Tuus Network - 2010

Nihil obstat

Sac. Angelus Zani

Brixiae, 30-IX-1958

Imprimatur

+ Joseph Bosetti

Hep. Hipp. Vic. Gen.

Brixiae, 1-X-1958

Piano dell'opera:

Vol. I	LOGICA
Vol. II	COSMOLOGIA
Vol. III	PSICOLOGIA
Vol. IV	METAFISICA (in 2 tomi)
Vol. V	MORALE (in 2 tomi)

SOMMARIO

LIBRO TERZO - IL SOGGETTO PSICOLOGICO

PARTE PRIMA - IL SOGGETTO EMPIRICO

CAP. I - L'IO E LA PERSONALITÀ..... 7

Art. I - NATURA DEL «ME». Analisi descrittiva - Il «me» e l'«io» - Gli elementi del «me» - I fattori della sintesi psichica - Le fasi successive della personalità - Patologia della personalità - Gli sdoppiamenti - Le spersonalizzazioni.

Art. II - TEORIE SULLA PERSONALITÀ. Teorie fenomenistiche - Argomenti del fenomenismo - Discussione - Teoria kantiana - Teorie sostanzialistiche - La «cosa che pensa» di Cartesio - L'io come esperienza di forza - L'io come illazione - Conclusione.

Art. III - IL CARATTERE. Natura del carattere - Gli elementi del carattere - Classificazione dei caratteri - L'evoluzione del carattere - Le variazioni del carattere - Le modificazioni del carattere

CAP. II - LA COSCIENZA..... 33

Art. I - NATURA DELLA COSCIENZA. Le forme della coscienza Nozione - Caratteri dei fatti di coscienza - I gradi della coscienza - Le condizioni della coscienza - Condizioni biologiche - Condizioni psicologiche.

Art. II - IL SUBCOSCIENTE E L'INCONSCIO. Il subcosciente. Nella vita normale - Nella vita anormale - I lapsus - Gli sdoppiamenti - Le due forme di subcosciente - L'inconscio - Delimitazione dell'inconscio - Dominio e funzione dell'inconscio.

Art. III - LA STRUTTURA DELL'APPARATO PSICHICO. Teoria delle personalità molteplici - L'abbassamento della tensione psichica - Teoria della coscienza subliminale - L'io subliminale - Valutazione - Teoria della repressione - Valutazione - Conclusione - Unità della coscienza - La struttura psichica.

PARTE SECONDA - L'ANIMA UMANA

CAP. I - NATURA DELL'ANIMA..... 60

Art. I - LA SPIRITUALITÀ DELL'ANIMA - Semplicità dell'anima Prova per mezzo della percezione e della riflessione - Obiezione - La spiritualità dell'anima - Gli argomenti - Valore degli argomenti.

Art. II - LE TEORIE MATERIALISTICHE - Il materialismo meccanicistico - Argomenti - Discussione - Il materialismo dinamicistico - Il parallelismo psicologico - L'epifenomenismo - Discussione - Il materialismo evoluzionistico - Gli argomenti - L'animismo - Il manismo - Il totemismo - Discussione dei fatti - Critica dei principi - Conclusione.

CAP. II - L'UNIONE DELL'ANIMA COL CORPO..... 73

Art. I - IL COMPOSTO SOSTANZIALE - L'unione sostanziale - Unione accidentale e sostanziale - Principi del composto sostanziale - Il composto umano - Il tutto sostanziale - Rapporti fra il fisico e il morale.

Art. II - PROBLEMA DELLA COMUNICAZIONE DELLE SOSTANZE - Lo spiritualismo cartesiano - Le dottrine - Il principio del dualismo - L'occasionalismo - L'armonia prestabilita - Discussione - Queste soluzioni sono arbitrarie - Dallo spiritualismo idealistico a quello bergsoniano - L'idealismo - Lo spiritualismo bergsoniano - Discussione - Conclusione.

CAP. III - ORIGINE E DESTINO DELL'ANIMA..... 83

Art. I - ORIGINE DELL'ANIMA UMANA - Origine dell'anima - La generazione dell'anima è impossibile - Modo della creazione dell'anima - Momento della creazione - Origine della specie umana - I dati della paleontologia - Discussione - I limiti dell'evoluzione - La questione degli intermedi - Il punto di vista filosofico.

Art. II - IL DESTINO DELL'ANIMA UMANA - Concetto di immortalità - Definizione e condizioni - Concezioni errate - Prove dell'immortalità - Immortalità intrinseca - Immortalità estrinseca.

1) I numeri in neretto, nell'interno dei testo, e preceduti dalla cifra romana I e II rinviano ai numeri marginali dei precedenti volumi (Logica e Cosmologia). I numeri senza indicazione di volume rinviano ai numeri marginali dei presente volume.

LIBRO TERZO

IL SOGGETTO PSICOLOGICO

IL SOGGETTO PSICOLOGICO

540 - Finora non abbiamo studiato che fenomeni, proprietà e qualità, come pure le varie attività. Adesso dobbiamo esaminare il soggetto di questi fenomeni psicologici. Infatti è ben evidente che essi suppongono tutti un soggetto da cui procedono e che essi empiricamente manifestano: *propriamente parlando, l'immaginazione o gli istinti, l'intelligenza o la volontà non sono che strumenti o mezzi con cui un soggetto, uomo od animale, agisce in conformità alla sua natura*. Non è l'intelligenza a pensare, né la volontà a volere, ma l'uomo che pensa con l'intelligenza e vuole con la volontà.

1. IL SOGGETTO EMPIRICO - Siamo quindi arrivati al punto di dover esaminare il soggetto di tutta la vita psicologica. Questo soggetto ci è dato da principio in modo empirico, come un *io fisico e morale* che continua a sussistere attraverso tutte le trasformazioni psicologiche e fa da sostrato al sentimento della nostra identità personale. L' «io» è quindi, *oggettivamente, l'insieme di tutti i fenomeni organici, fisiologici e psicologici che costituiscono un determinato soggetto*. Ma questo io oggettivo ha nell'uomo il potere di conoscere se stesso con la riflessione, ossia di esistere per se stesso. Tale *coscienza soggettiva* è d'altronde preparata e condizionata dal sentimento confuso e vago di esistere come soggetto che accompagna tutti i fenomeni psichici e che l'animale deve possedere al pari dell'uomo. Ma il «me» propriamente detto, che non solo esige coscienza di soggettività, ma anche concetto di soggettività e possesso di sé per mezzo della riflessione, è privilegio dell'uomo, il quale solo è in grado di dire «io».

2. IL SOGGETTO METAFISICO - Lo studio del soggetto psicologico non termina con la descrizione dell'io empirico e delle sue condizioni. Rimane infatti da cercare *qual è la natura di questo soggetto e qual è la sua relazione coi meccanismi organici e fisiologici attraverso i quali esso esercita le proprie attività*. Nel trattare questo soggetto metafisico non si abbandona, d'altronde, il campo dell'esperienza, perché spetta ancora ai dati sperimentali imporre le conclusioni che sorpassano l'esperienza immediata.

Questo è il piano generale delle indagini che ci restano da fare onde concludere tutte le nostre ricerche psicologiche.

398) Cfr. J. Delasalle, *Liberté et Valeur*, Lovanio, 1950.

PARTE PRIMA IL SOGGETTO EMPIRICO

CAPITOLO PRIMO

L'IO E LA PERSONALITÀ (399)

Art. I - Natura del «me»

§ 1 - *Analisi descrittiva*

A. IL «ME» E L'«IO»

541 - 1. IL «MIO» - Il concetto di «mio» ha un'estensione assai più vasta di quella del «me», perché vi sono molte cose che sono mie senza essere «me». Tuttavia *il tipo stesso del mio, ossia ciò che lo è al massimo, è fatto di tutto ciò che costituisce la mia vita organica e psicologica*, ed è in rapporto a questo mio, formalmente e strettamente inteso, che si determinano i gradi con cui possediamo gli esseri e le cose. Per effetto dell'amicizia, la quale di due esseri ne forma moralmente uno solo, l'amico può divenire un altro noi-stesso. Quanto alle cose che noi diciamo «nostre», esse di fatto sono tali solo nella misura in cui sono frutto del nostro lavoro, e come tali, qualcosa di noi medesimi e come un prolungamento del nostro io. Altrimenti, il «mio» non esprimerebbe che un legame giuridico ed una convenzione più o meno arbitraria. In tal modo, constatiamo che il «mio» ci riporta sempre al «me», ossia a ciò che compone o integra il soggetto fisico e morale che ci costituisce.

2. L'«IO-SOGGETTO» - Il mio è quindi inizialmente ed essenzialmente

399) Cfr. San Tommaso, *De Veritate*, q. 10, a. 8 - Ribot, *Les maladies de la personnalité*, Parigi, 1895 - Binet, *Les altérations de la personnalité*, Parigi, 1892 - Janet, *L'automatisme psychologique*, Parigi, 1889 - *Névroses et idées fixes*, Parigi, 1898 - P. Malapert, *La caractère*, Parigi, 1902 - D. M. Auliffe, *Les tempéraments*, Parigi, 1926 - J. Poyer, *Les problèmes généraux de l'hérédité psychologique*, Parigi, 1921 - Allers, *Das Werden der sittlichen Person*, Friburgo in B., 1931 - L. Klages, *Grurzdlagen der Charakterkunde*, 11a ed., Bonn, 1951; *Les principes de la Caractérologie*, trad. fr., Parigi, 1932 - G. Thibon, *La science du caractère*, Parigi, 1934 - J. Lhermitte, *L'image de notre corps*, Parigi, 1939 - A. Burloud, *Le caractère*, Parigi, 1942 - H. Wallon, *L'évolution psychologique de l'enfant*, Parigi, 1941 - R. Le Senne, *Traité de Caractérologie*, Parigi, 1946 - E. Mounier, *Traité du Caractère*, Parigi, 1946 - L. Lavelle, *Les Puissances du moi*, Parigi, 1948 - Ch. Blondel, *La Personnalité (Nouveau Traité de Psychologie de Dumas VII, 3)* - P. Grieger, *Le diagnostic caractérologique*, Parigi, 1952 - G. Berger, *Caractère et personnalité*, Parigi, 1954.

tutto ciò che io sono, cioè tutto ciò che può servire di attributo ad un «io». Così si verifica quella specie di sdoppiamento dell'io messo in evidenza dalla distinzione fra il me e l'io: in quanto il «me» indica l'insieme organico, fisiologico e psichico che mi costituisce (me-oggetto) e l'«io», il soggetto o principio a cui sono attribuiti tutti gli elementi di questo insieme (io-soggetto). *Proprio questo «io» dà ai fatti psicologici la loro forma propria, ossia la forma di fatti personali*, e la vita psicologica diviene sempre più personalizzata a misura che l'«io», culminante infine nell'attività volontaria, domina ed unifica più saldamente l'insieme dell'io oggettivo.

La coscienza del «me» mi si impone irresistibilmente come la coscienza di un «io» incarnato. *Non soltanto tutto ciò che esiste è me stesso come incarnato, ma inoltre io posso affermare resistenza di una cosa solo nella misura in cui essa è collegata col mio corpo*, e cioè capace di essere messa in contatto con esso, anche se in modo indiretto (400). Noi ci conosciamo come corpi prima di conoscerci come persone e per tutta la vita la coscienza del corpo non cessa mai di esserci presente, anzi di restare praticamente identica a se stessa. L'analisi esistenziale dell'incarnazione porta quindi sia a porre l'unione dell'anima col corpo in una sola realtà, sia a porre l'unione tra il «me» incarnato e il resto del mondo, cioè il fatto di essere-al-mondo.

542 - 3. I CARATTERI DELL'«IO» - L'«io» significa *la presa di possesso che il «me» fa di se stesso*. Il «me», mentre nella coscienza sensitiva dell'animale deve essere un semplice oggetto percepito e sentito, diviene nell'uomo (e sempre più a misura che egli si possiede maggiormente per mezzo della ragione e della volontà) un «sé» ed un «per sé», cioè una *persona*, coi caratteri di unità e di identità, di ragione e di autonomia che la caratterizzano.

a) *L'unità*. L'unità espressa dall'«io» implica dapprima, nella sua forma elementare, che tutti gli stati straordinariamente vari, mobili e transitori della nostra vita interiore vadano a convergere verso un *centro unico* che se li addossati tutti come suoi. Implica inoltre, come è stato dimostrato da Cartesio, un vivo sentimento di *unità ontologica*, ossia il sentimento di formare, nella infinita molteplicità degli stati di coscienza, una cosa od un essere.

Tale sentimento può avere, nella sua prima forma, diversi *gradi*. Esso non è mai un sentimento di unità perfetta, perché noi proviamo simultaneamente un *sentimento di molteplicità*, non solo a causa del numero dei fenomeni che si succedono nella coscienza, ma anche e soprattutto perché la sintesi interiore resta sempre incompiuta e fragile (30). Infatti i nostri diversi «me» sono talvolta in conflitto fra loro; ad ogni istante, la *distrazione* demolisce l'unità faticosamente attuata dall'attenzione volontaria; la parte considerevole di inconscio, inclusa nella nostra vita, forma come un altro «me» che il volere non riesce ad

400) Cfr. G. Marcel, *Etre et Avoir*, Parigi, 1935, p. 9.

afferrare; il meccanismo è l'attività consapevole svolgono due parti parallele e parzialmente indipendenti. Ma niente di tutto ciò intacca gravemente, quando si è in uno stato normale, il nostro sentimento di unità ontologica che è la base più solida della nostra coscienza di unità.

543 - b) *L'identità*. Per quanto siano continui i cambiamenti della nostra vita intima, ognuno di noi si riconosce sempre identico a se stesso, e, dall'infanzia alla vecchiaia, sempre «lo stesso», ossia *noi attribuiamo tutti i nostri stati di coscienza sempre al medesimo «io»* che resta in qualche modo invariabile in mezzo al fluttuare incessante della nostra vita psichica.

Veramente, se si tenesse conto solo dei fenomeni o degli elementi del «me», questo sentimento di identità avrebbe qualcosa di singolare, più di quanto non lo abbia quello di unità. E infatti, quanto poco rassomigliamo a noi stessi col passare del tempo! L'adulto e il vecchio devono faticare per riconoscersi nei sentimenti, nelle emozioni, negli atteggiamenti che ebbero nell'adolescenza o nell'infanzia. Talvolta sembra loro che quei ricordi si riferiscano ad un essere diverso o quasi estraneo. Al di fuori di quei casi-limite, d'altronde assai frequenti, il nostro passato viene sempre più o meno ricostruito per mezzo dei frammenti che di esso sussistono nella nostra memoria: il passato non è più qualcosa di vivo, ma si trasforma in una pagina di storia. Si ha dunque ben ragione di dire che *il sentimento di identità personale comporta una graduazione*. Ma sarebbe pure incomprensibile che tale sentimento non si fondasse, come quello di unità, soprattutto su una coscienza di continuità ontologica.

c) *L'autonomia*. L'«io» riconosce se stesso anche come *principio* degli stati interiori. Da esso noi sentiamo scaturire i nostri pensieri, i nostri atti di volontà, le nostre azioni. Ma ciò non basterebbe a spiegare adeguatamente l'«io», il quale esige, inoltre, il sentimento di essere *causa cosciente e volontaria* dell'attività che da esso scaturisce. Via via che l'attività diviene automatica e incosciente, il sentimento dell'«io» si attenua e si mitiga fino ad esprimere solo una coscienza confusa della spontaneità vitale. E così il sentimento di autonomia e di responsabilità culmina nell'attività volontaria che è il segno decisivo della personalità.

B. GENESI DELL'IO

544 - I fenomenologi contemporanei hanno dato un importante contributo al chiarimento del problema sulla genesi dell'io e sui rapporti tra il «me» e l'«io».

Già prima di loro, tuttavia, Rosmini aveva proposto su queste questioni, concezioni di grande interesse, tali da precorrere anzi quelle della fenomenologia.

Il «me» e «l'io» secondo Rosmini. Questa terminologia, che usa i vocaboli «me» ed «io» non è di Rosmini, ma rende esattamente il suo pensiero, che anzitutto mira a significare la natura del «me oggettivo», quindi a spiegare come

diventi cosciente di sé questo «me oggettivo», cioè com'esso diventi un «io» (401).

a) *Il problema*. Il metodo di Rosmini è analitico e consiste nel partire dalla nozione sintetica e confusa dell'anima per estrarne in certo modo ciò che risponde all'idea dell'«io» ossia la coscienza di sé (402). Bisogna dapprima ammettere, in generale, dice Rosmini, *un atto di riflessione* su di sé, poiché «l'io» implica evidentemente una presa di possesso del me o dell'anima (403). Questo rapporto dell'«io» al «me» mediante la riflessione è da Rosmini chiamato «relazione d'identità»: con questa espressione egli vuol indicare come la dualità, determinata dalla relazione tra due termini, si risolve nel sentimento dell'unità, in cui i due termini si trovano identificati.

Niente di più semplice, apparentemente, perché l'esperienza psicologica a questo riguardo cela i problemi, senza tuttavia eliminarli. Poiché, si domanda Rosmini, è forse necessario che il «me» sia un «io»? In altri termini, *come si può spiegare la genesi della coscienza di sé* (ciò che Sartre chiama: «la grande avventura dell'in-sé»)? Se l'io risulta dal pensiero riflesso, sembra che questo d'altronde significhi qualche cosa di superfluo, un soprappiù. Altrimenti come si potrebbe intendere l'inconscio anteriore ad ogni riflessione e l'inconscio accidentale (o il subcosciente) nel quale è immersa, come in un'atmosfera, per così dire, la nostra intera vita psichica?

b) *Il «sentimento fondamentale»*. Se l'anima percepisce se stessa, se dice «io» con il sentimento di coincidere con se medesima, come è possibile rendere conto di questo fenomeno senza cadere nella contraddizione consistente nel dire che il me si afferma prima di esistere? La originalità peculiare di Rosmini sta nel suo ridurre questo problema a quello più generale della *percezione*. Conoscere se stesso come oggetto equivale propriamente a percepirsi. Ora, essendo la percezione posizione d'oggetto come distinto dal soggetto (149), attraverso la mediazione dell'idea d'essere data originariamente allo spirito umano come forma universale di qualsivoglia conoscenza, in questo caso, per attuarsi, essa implica, da una parte, la *presenza anteriore* dell'idea dell'essere, e, d'altra parte, un *termine sensibile* al quale s'applica questa idea per fame un oggetto-soggetto; tale termine dev'essere certo quanto Rosmini chiama *sentimento fondamentale*, cioè la pura essenza dell'anima anteriore alla coscienza (404). Così,

401) In realtà, questi termini, comodi come sono, non sono però perfettamente adeguati. «Me oggettivo» in realtà, potrà apparire espressione impropria per designare la nuda sostanza dell'anima, poiché appunto per Rosmini, essa originariamente non è né oggetto né soggetto; e diviene l'uno e l'altro in senso stretto solo attraverso l'atto della percezione. Tuttavia nella terminologia della psicologia moderna «me oggettivo» o semplicemente «me» significa una pura materia. In quanto tale il termine vale ad esprimere il pensiero di Rosmini.

402) Cfr. Rosmini, *Il mio sistema filosofico*, Torino, 1854, n. 123.

403) Rosmini, *Psicologia*, 2 voll., Novara, 1850, n. 167. (ora in Edizione Nazionale, voll. XV - XVIII, Milano, 1941).

404) Cfr. Rosmini, *Psicologia*, n. 122.

s'attuano insieme e per reciproca efficacia la soggettività («l'io») e l'oggettività, (cioè l'anima come termine della percezione) ed entrambe appaiono nello stesso tempo in atto d'identificarsi mutuamente (relazione d'identità).

2. LA FENOMENOLOGIA

a) *Il riconoscimento immediato.* Nello stesso senso che Rosmini, Merleau-Ponty mostra che alla radice di tutti i nostri atti di riflessione e di tutte le nostre esperienze, vi è un essere che *riconosce* se stesso *immediatamente*. Tale essere «*si riconosce*», perché già si conosceva immediatamente, ma alla *maniera di ciò che è vissuto*, non di quanto è pensato o riflesso. In realtà, l'essere che così si riconosce, è propriamente *sapere di sé*, in modo tale, che la sua propria esistenza non costituisce, per esso, una constatazione, nel senso obbiettivo del termine, e neppure un fatto o un dato, e ancor meno una inferenza che si intenda fondata su di un'idea di se stesso, ma un *contatto immediato* e diretto con se medesima. Così il cerchio del riconoscimento, vizioso apparentemente, si risolve nell'esperienza vissuta dell'*esistenza* (che è quanto Rosmini chiamava sentimento fondamentale) (405).

b) *Soggettività fondamentale.* Diremo dunque che vi è una soggettività, ineliminabile, sebbene tacita, sulla quale s'inseriscono tutte le nostre «soggettivazioni» esplicite e chiare. È essa l'esperienza radicale del me anteriore all'io, o ancora, se si vuole, e per riprendere le espressioni di Rosmini stesso, l'essenza (o l'anima) prima della «realizzazione» dell'esistenza (o dell'io). L'anima come realtà (cioè come pura sostanza o come sentimento fondamentale) *non si pensa ancora ed esige di essere rivelata*. La rivelazione è la stessa *esistenza*, l'io attuario e secondo (nel senso che assumeva il termine «atto secondo» presso gli Scolastici). In tal senso, non v'è altro *Cogito* che quello giunto a conquistare se stesso sul silenzio dell'anima: *atto* che è fatto emergere in certo modo sul puro *stato*.

Vi è dunque un fondo d'esistenza non costituito dal *Cogito* (o «io»), ma da esso vissuto nell'identità. *Il rapporto di sé a sé del sé implicito ed originario al sé esplicito ed attuario, determina, come sosteneva Rosmini, l'interiorità o ipseità*. D'altra parte, come presenza assoluta a se medesimo, questa genesi dell'«io» che s'origina dalla presenza implicita a se stesso, non è un evento compiuto una volta per sempre. Esso si esplica invece nella vita stessa dell'«io», che mai cessa di emergere nuovo e sempre anteriore a sé: perciò stesso, nascendo incessantemente, è sempre il medesimo, sempre presente e già posto.

c) *Il campo d'esistenza.* Così ogni attività riflessa si situa in un campo d'esistenza dato previamente. Il «sé» (come s'esprime Rosmini), condizione per la quale io colgo me in atto e mi pongo come soggetto, precede l'io attuario. Ma

405) Cfr. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Parigi, 1945, p. 426.

la totalità diversa ed identica insieme del «sé» e del me (cioè dell'anima e dell'io) o ancora la «relazione d'identità» è essa stessa compresa in un'esistenza più vasta, quella del mondo con cui essa s'articola. La soggettività del «sé» o, se così potesse esprimere, dell'anima nuda e l'oggettività del mondo costituiscono insieme una specie di «*generalità esistenziale previa*» secondo l'espressione di Merleau-Ponty (140).

È questo il motivo per cui anche lo sforzo più esasperato per cogliere a ritroso la mia origine mi rimanda nello stesso tempo ad un'esistenza, che, prima che io dica «me» e mi costituisca così in prima persona, o «io», già era posta, e ad un mondo che già porto in me come forma di tutti i miei pensieri e contenuto del mio *Cogito*. Nei momenti dunque di dispersione, in cui ricado in quello stato di «latenza» che è quasi il fondo di me stesso, sono ridotto soltanto ad un elemento del mondo, prima che la coscienza s'elevi sopra tale confusione originaria e s'opponga al mondo in virtù del quale essa è.

C. GLI ELEMENTI DEL «ME»

545 - 1. IL CONTENUTO DELLA COSCIENZA - In senso materiale, il «me» è ciò di cui prendo coscienza in forza delle continue modificazioni che provo in quanto costituiscono l'essere che io sono. *Il «me» equivale quindi praticamente al contenuto della coscienza.* Le modificazioni che proviamo sono di due specie: le prime sono organiche e si riferiscono al corpo; le altre sono psicologiche e si riferiscono all'anima. *Corpo ed anima compongono insieme il mio «me»*, mentre tanto l'uno che l'altra comprendono una varietà prodigiosa di fenomeni che si intrecciano e si compenetrano, si succedono e si urtano senza interruzione.

2. I GRADI DI INTERIORITÀ - In questa massa di elementi organici in movimento ci è facile scoprire dei gradi di interiorità. *Gli elementi conoscitivi*, immagini e idee, che costituiscono il mondo esterno divenuto presente alla nostra coscienza, restano, per così dire, alla superficie del «me». Viceversa, *gli stati affettivi* sono accompagnati da un vivo sentimento di interiorità e si presentano come una peculiarità di quel determinato «me» che li prova, da divenire incomunicabili, all'opposto degli elementi rappresentativi che tanto facilmente si trasmettono da una coscienza all'altra. Come è stato già visto (338), sono gli stati affettivi a rivelare l'uomo a se stesso, e, per tutto il corso della vita, la coscienza di sé viene continuamente risvegliata e ravvivata dalle oscillazioni più o meno ampie (sentimenti) o dalle crisi (emozioni) dell'affettività.

Più innanzi ancora, o più vicino al centro del «me», *le tendenze e le inclinazioni* ci fanno sentire di essere come le sorgenti permanenti della nostra vita intima e della nostra attività. Questo stesso insieme è stato più o meno saldamente organizzato e sistematizzato dalla *volontà*, che noi abbiamo visto essere l'espressione della sintesi psicologica che determina la personalità concreta (509). Così, *quanto più l'attività volontaria domina la nostra vita psicologica*,

tanto più questa appare come un tutto unificato: i molteplici «me» che lo compongono, formano, sotto il dominio di una volontà penetrata di ragione, un organismo disposto in modo fortemente gerarchico.

D. I FATTORI DELLA SINTESI PSICHICA

546 - Questa sintesi e questo organismo psichici, di cui abbiamo parlato sopra, non si attuano spontaneamente. La sintesi psicologica, preformata e condizionata entro l'organismo fisico, è come una conquista sull'anarchia naturale delle tendenze, conseguita in virtù dei progressi della ragione e della volontà e in virtù del concorso della società. La sintesi psichica dipende quindi da fattori di tre specie: organici, psicologici e sociali.

1. FATTORI ORGANICI

a) *L'individualità organica*. Il corpo è uno di un'unità intima in cui tutto è solidale e disposto in ordine gerarchico, grazie soprattutto al sistema nervoso che accentra e coordina le attività fondamentali e le fa convergere verso il cervello in virtù del quale si attua l'unità di azione. *L'unità funzionale del sistema nervoso offre dunque una base fisiologica all'unità della coscienza*. Lo stesso si dica dell'identità psicologica che è basata sull'*identità fisica*. Gli elementi del corpo si rinnovano incessantemente ma la sua figura resta pressappoco la medesima col passare del tempo. L'autonomia stessa del «me» si basa sulla potente *centralizzazione del sistema nervoso* e sulla straordinaria varietà dei nessi sinaptici **(60)**, in forza dei quali le iniziative della volontà acquistano un campo in certo modo illimitato.

b) *Natura del fattore organico*. L'organismo fisico è la condizione dell'organismo psichico, come è provato dalle trasformazioni parallele che vengono subite dall'organismo corporeo e dallo psichismo. Certe lesioni centrali sconvolgono le funzioni psicologiche, e, come si vedrà, turbano più o meno profondamente la coscienza di unità e di identità personali. Certe secrezioni interne trasformano l'affettività in modo talvolta radicale. La malattia e la salute si ripercuotono in tutto il sistema mentale e affettivo.

Si deve supporre che la personalità psicologica non solo è condizionata, ma è costituita dall'unità e dall'identità organiche e psicologiche? Alcuni psicologi l'hanno pensato. Ribot specialmente crede di poter ridurre il sentimento della personalità alla cenestesia **(116)**. «È l'organismo, e il cervello, sua suprema configurazione, a costituire la personalità reale. L'unità dell'io... (è) la coordinazione di un certo numero di stati continuamente rinascanti, che hanno per solo punto di appoggio il sentimento vago del nostro corpo». (*Les maladies de la personnalité*, p. 170). E ciò sarebbe provato, secondo Ribot, dal fatto che ad ogni perturbazione della cenestesia corrisponderebbe una perturbazione della personalità.

Tale opinione sarebbe accettabile se si trattasse soltanto dell'individualità (ossia dell'unità e dell'identità), non della personalità (autonomia). Infatti l'in-

dividualità (come abbiamo già visto in Cosmologia **II**, 97) risulta dalla materia quantificata (o capace di ricevere questa o quella determinazione quantitativa). Ma ciò che è in discussione adesso è la personalità, la quale viene determinata essenzialmente dalla ragione e dall'autonomia. *È evidente che i fattori organici sono in questo insufficienti.*

547 - 2. FATTORI PSICOLOGICI - Psicologicamente, la personalità appare come una sintesi di tutte le funzioni psichiche. Essa forma una specie di *organismo immateriale*, composto di funzioni differenziate, che agiscono in una maniera solidale sotto il controllo e la direzione della *ragione*. L'identità di questo organismo psichico attraverso il tempo viene assicurata dalla *memoria*. La sua autonomia è opera della volontà libera che è l'espressione più alta del dinamismo originale della personalità.

Se la personalità non esiste subito fin da principio, ciò non avviene soltanto perché le sue funzioni organiche non sono ancora pienamente attuate, ma avviene perché è inerente alla sua natura di essere una *conquista progressiva*. L'esperienza ci dimostra assai bene attraverso quali vicissitudini passi questa difficile conquista, che d'altronde non viene mai ultimata ed è sempre più o meno minacciata da un rilassamento del dominio esercitato dalla volontà sugli impulsi irrazionali dell'istinto.

3. FATTORI SOCIALI

548 - a) *L'aspetto sociologico*. I sociologi contemporanei hanno pensato che i fattori essenziali della sintesi psichica non fossero i fattori fisiologici e psicologici, ma quelli sociali. Se il concetto di individuo si riduce in modo esaustivo all'elemento fisiologico e psicologico, *la persona è un prodotto della società*. Difatti essa viene definita attraverso l'autonomia. Ma questa autonomia ha il suo principio nella ragione, che è universale e, per conseguenza, di origine sociale (**391**). Lo sviluppo della ragione e dell'autonomia personale sembra essere stato legato al continuo disgregarsi del comunismo primitivo, all'allargarsi sempre più ampio dei gruppi sociali e alla divisione del lavoro: l'individuo, liberato dalla tirannia di gruppi ristretti e chiusi, ha potuto spiegare un'attività più libera nelle forme e nei mezzi e raggiungere così, attraverso l'interiorizzarsi progressivo della regola morale, la personalità (406).

b) DISCUSSIONE - È possibile che il *progresso* di interiorizzazione della norma e del diritto (e dell'autonomia personale da essa presupposta) sia legato alla disgregazione progressiva del «comunismo primitivo». Ma non è assolutamente possibile che la morale, la personalità e l'autonomia siano semplici effetti della disgregazione del comunismo primitivo. *Sarebbe assai più facile*

406) Cfr. Durkheim, *La division du travail* - Dumas, *Nouveau Traité de Psychologie*, t. VI, p. 153 sg. (Davy), p. 335 sg. (Blondel).

ammettere che questo comunismo (d'altronde ipotetico) si sia dilatato e disgregato solo sotto la pressione sempre più attiva di un sentimento di personalità e di autonomia che preesisteva già nelle coscienze individuali. Veramente Durkheim e, successivamente, Davy assicurano che se la ragione, la morale e il diritto hanno potuto interiorizzarsi e individualizzarsi e rendere in tal modo possibile il sorgere dell'autonomia personale, ciò è avvenuto perché quegli elementi risiedevano dapprima nel gruppo stesso sotto la forma sociale. Ma se si ammette come evidente che il gruppo o la socialità sono cose morali solo per coscienze che possono afferrarle sotto tale aspetto, non si fa che dare gratuitamente per dimostrato quel che è in discussione.

La verità è che *il fattore sociale ha una grande importanza nello sviluppo della personalità, ma non la costituisce.* La società ci aiuta moltissimo, col linguaggio, con l'educazione morale, con la tradizione, coi costumi, le abitudini e le sanzioni a dominare e a disporre armonicamente gli elementi psicologici della personalità. Inoltre, la società aiuta a mantenere l'identità personale: essa non può difatti accettare le fluttuazioni della personalità, i contratti e gli impegni escludono l'instabilità ed esigono una costanza di condotta; l'individuo sociale, che è stato formato dalle circostanze, deve restare uguale a se stesso, per quante siano le variazioni personali, la cui ampiezza viene d'altronde, sotto questo punto di vista, parzialmente limitata.

I fattori sociali sono quindi importanti e numerosi nel costituire e mantenere la sintesi psicologica, ma non svolgono una parte esclusiva e neppure primaria. La persona è infatti molto di più che l'individuo sociale. *La sintesi psichica non viene costruita dal di fuori, ma dal di dentro:* i suoi fattori essenziali risiedono nel progresso della ragione e del dominio di sé, che la società può benissimo favorire, ma non può produrre.

D. LE FASI SUCCESSIVE DELLA PERSONALITÀ

549 - Noi sappiamo adesso quali sono i fattori che condizionano la formazione dell'«io» o personalità. Resta da precisare quali sono le fasi successive di questa formazione. Vedremo subito che il processo, partendo da un periodo dominato dall'indifferenziazione, consiste in una specie di interiorizzazione attraverso la quale il fanciullo conquista e unifica a poco a poco gli elementi del proprio «me».

1. PERIODO DI INDISTINZIONE - Sembra che da principio il bambino non distingua l'elemento soggettivo da quello oggettivo e che la sua coscienza sia formata da diversi «me» distinti (cerebrale, sensoriale, spinale) fra loro non collegati, tanto che appena si può parlare di coscienza. Si tratta piuttosto di una *corrente confusa e caotica*, dalla quale non emerge niente, perché manca una capacità di attenzione che non ha ancora trovato le proprie condizioni organiche. Tuttavia, a poco a poco, il fanciullo comincia a distinguere in questo caos alcuni elementi, e cioè delle *sensazioni interne*, legate alle funzioni organiche,

e quindi delle *sensazioni esterne* che si riferiscono alle qualità delle cose (soprattutto alla luce). Fin da allora il di dentro si contrappone al di fuori come conseguenza degli *sforzi di adattamento al mondo esterno* e degli ostacoli da essi incontrati. Sembra, secondo Piaget, che il sentimento chiaro di questa antitesi si riveli assai tardi, non nel senso che l'opposizione del «me» e del «non-me» non sarebbe sentita, ma nel senso che *i due campi sarebbero ancora mal determinati*. Così avviene che per il fanciullo il sogno è spesso una cosa oggettiva che avrebbe potuto essere vista da un'altra persona coricata nella stessa camera. Quanto ai valori affettivi, il fanciullo, con grande naturalezza, nello stesso tempo che li prova come realtà soggettive, li mette anche nelle cose: per lui il latte è *buono* per lo stesso motivo che è bianco e caldo. Infine gli *oggetti* si staccano dal *continuo* colorato e resistente con cui dapprima si confondevano.

2. IL «ME» FISICO - A questo punto si sta per formare il «me» in contrapposizione al «non-me» (146). *Il «me», per il bambino, è dapprima il corpo*. Questo si afferma attraverso gli stati affettivi; esso appare, attraverso gli sforzi di esplorazione, come ciò che è allo stesso tempo il senziente e il sentito, poi come un oggetto che si può muovere a piacere, che è continuamente presente, e oltre il quale non si sente più nulla. A poco a poco, il corpo finisce quindi per costituire il dominio del «me» e i suoi limiti si confondono con le frontiere del medesimo.

550 - 3. IL «ME» PSICOLOGICO - La formazione della sintesi psicologica avviene relativamente tardi, perché suppone una *distinzione almeno vissuta fra la vita organica e quella interiore*, come pure una riflessione su quest'ultima. Tale distinzione viene fatta quando il fanciullo si accorge che la propria vita organica non costituisce tutto il proprio «me», che egli può vivere dentro di sé e, se vuole, conservare per sé ciò che avviene nel suo interno. D'altronde tutto ciò non può essere da principio che molto confuso e si riduce alla *coscienza di un «dentro»*, in opposizione al corpo, che diviene un «fuori», o meglio un contenente. Queste cose si chiarificheranno solo più tardi, grazie ai contributi dell'educazione morale e religiosa, insieme con la nozione di un'anima distinta dal corpo, che costituisce il «me» spirituale;

Questo progresso viene rilevato attraverso *l'impiego dei pronomi* fatto dal fanciullo. Fin verso il ventesimo mese, il bambino, per designare se stesso, si serve soltanto del proprio nome, proprio come fa per indicare un oggetto. Verso i due anni, compare il pronome, e il suo primo uso mette in evidenza il sorgere del sentimento di soggettività. Ma questo sentimento è dapprima confuso perché il fanciullo comincia a dire *me* e solo più tardi passa all'*io*. Con l'*io* si introducono anche gli altri pronomi: tu ed *egli*. All'inizio, questi tre pronomi significano *funzioni* distinte: colui che parla, colui a cui si parla e colui di cui si parla. Solo più tardi essi divengono segni della personalità e il fanciullo con l'*io* si riconosce e si afferma come persona.

Il fanciullo ormai, verso i dieci o dodici anni, è in possesso del proprio «me». Questo si è interiorizzato; essendo formato soprattutto dagli elementi

psicologici, esso ha, per così dire, spinto il corpo verso la periferia. Lo sviluppo della ragione, le esigenze dell'educazione morale, religiosa e sociale non fanno che accentuare ancor più questa interiorizzazione del «me» facendo sì che l'adolescente arrivi a comprendere che il suo «me» si concentra in qualche modo in un «io» che è in grado di dominarlo, dirigerlo e trasformarlo. Da allora, la conquista del «me» diviene il lavoro di tutta la vita, e il suo progresso determina il grado di perfezione morale a cui ciascun uomo ha potuto elevarsi.

§ 2. - *Patologia della personalità*

551 - I disturbi della personalità sono quelli della coscienza del «me», e sono legati ad alterazioni più o meno profonde degli elementi organici o psichici che lo costituiscono. Si possono dividere in due categorie: i fatti di sdoppiamento e di disgregazione della personalità, - i fatti di spersonalizzazione.

1. GLI SDOPPIAMENTI

a) *Gli sdoppiamenti successivi.* Negli individui colpiti da questa malattia, la vita si è scissa in due o più sistemi che si evolvono, gli uni indipendentemente dagli altri. Il soggetto passa attraverso stati che non comportano più la continuità normale: allo stato secondo, non vi è più alcun ricordo dello stato primo, ma la memoria di esso riaffiorerà appena egli sarà di nuovo nello stato primo (*fenomeno delle memorie alternate*). Ad ognuno di questi stati possono corrispondere un carattere, un comportamento e anche un nome diverso. Alcuni casi di tal genere sono rimasti celebri negli annali della psichiatria (Félida X, Miss Beauchamp, Mary Reynolds). Si ammette, è vero, che le condizioni di osservazione di questi soggetti anormali, che sono quanto mai suggestionabili e gravemente ciclotimici (407), hanno dovuto contribuire a formare i fenomeni di sdoppiamento successivo, ma sarebbe esagerato, sembra, supporre che a produrli siano stati questi fenomeni stessi per il fatto che si trovano in germe in certi stati normali (408).

b) *Gli sdoppiamenti simultanei.* I fenomeni di sdoppiamento simultaneo sono messi in evidenza soprattutto dal fatto della *scrittura automatica*. Si arriva a svolgere una lunga conversazione con un soggetto il quale, mentre parla, fa per esempio delle operazioni aritmetiche. Tuttavia, la maggior parte dei casi di questo genere sembrano dubbi. Si è dovuto riconoscere che diversi fenomeni di

407) La costituzione ciclotimica è caratterizzata da oscillazioni improvvise, frequenti e irregolari dell'umore.

408) Il momento del risveglio, soprattutto se avviene bruscamente in pieno sogno, è spesso un istante di indecisione per la coscienza della personalità. Parimenti uno *choc* emotivo violento può far sì che ci si senta profondamente trasformati e come rivestiti di una nuova personalità. I casi di conversione, quando essa avviene bruscamente, di punto in bianco, si ricollegano al caso precedente.

sdoppiamento simultaneo sono prodotti artificiosamente e involontariamente dalle suggestioni dello psichiatra. D'altronde, lo sdoppiamento non è mai perfettamente simultaneo: sembra invece che ci sia un continuo e rapido passaggio da un'operazione all'altra (409).

552 - 2. LE SPERSONALIZZAZIONI - Si tratta di fenomeni completamente diversi da quelli precedenti. *Il soggetto non riconosce più una parte e neppure l'insieme del proprio «me»*. Talvolta è il corpo a sembrare cambiato: certi malati assicurano che il loro corpo è di vetro o senza vita. Talvolta è lo psichismo a subire misteriosi cambiamenti: il soggetto afferma che gli è stata tolta la volontà, che si sente dominato da forze estranee; perde completamente il ricordo della vita passata, ecc. Talvolta infine il mondo esterno prende un aspetto completamente nuovo, sia perché la forma e l'ordine delle cose si trasformano come nel sogno, sia perché prendono un nuovo significato.

Però in tutti questi casi, sia di sdoppiamento, che di spersonalizzazione, *i disturbi non riguardano che l'unità e identità empirica del «me»*. Ciò che si disgrega è unicamente la sintesi psicologica. L'unità fondamentale del «me» resta intatta e quindi, non solo essa può essere restaurata nei casi di disturbi psicogeni e in molti casi di psicosi lesionali (410), ma perfino nello stato di disgregazione, i soggetti conservano il sentimento spontaneo della loro unità fondamentale e manifestano spesso un certo stupore dinanzi all'incoerenza del loro stesso psichismo.

Art. II - Teorie sulla personalità

553 - I filosofi si sono posti il problema di spiegare i caratteri che determinano l'«io», ossia la personalità. Su ciò si hanno molte teorie che spessissimo dipendono da principi estranei all'esperienza psicologica, ma che son da valutare in rapporto a questa esperienza stessa. Esse si possono d'altronde ridurre a due gruppi principali, a seconda che si basino sull'una o sull'altra delle due

409) Cfr. P. Janet, *Les névroses*, Parigi, 1909, p. 270. In molti casi, la spiegazione più ovvia è quella dell'automatismo psico-fisiologico. Questo automatismo comincia a prodursi perché sollecitato da una percezione subcosciente. In tal modo si provocano movimenti complessi di adattamento, ponendo nella mano anestetizzata (e nascosta) di un soggetto isterico degli oggetti conosciuti (coltello, matita, scatola di fiammiferi): il contatto di questi oggetti determina i movimenti appropriati. Cfr. Binet, *Les altérations de la personnalité*, Parigi, 1892, p. 106). Tutto ciò si spiega bene per mezzo del subcosciente, senza che ci sia bisogno di ricorrere a due «me». Su ciò dovremo ritornare quando studieremo il subcosciente.

410) Si fa distinzione fra le *psicosi costituzionali*, la cui prima origine si trova in certe disposizioni originarie dei soggetti: da ciò deriva il fatto che esse si chiamano *psicogene* o *endogene* ma la questione se esse includano, o no, elemento organico è un problema insoluto -; e le *psicosi lesionali*, derivanti da alterazioni anatomico-fisiologiche.

ipotesi che si possono fare a questo punto. Infatti, l'analisi precedente scaturisce da due realtà empiriche che sono: da un lato, i fenomeni molteplici e vari che costituiscono il «me»; e dall'altro, un soggetto di attribuzione di tutti questi fenomeni chiamato «io». Si può dunque scegliere fra due spiegazioni: o spiegare l'«io», con le sue caratteristiche di unità, identità e autonomia per mezzo dei soli fenomeni, oppure spiegare i caratteri della personalità per mezzo di un soggetto. Il primo punto di vista è quello delle teorie fenomenistiche; il secondo, quello delle teorie sostanzialistiche.

§ 1 - *Teorie fenomenistiche*

554 - Queste teorie sono state proposte dagli empiristi del secolo XVIII e XIX. Il loro principio generale è che *la personalità può e deve spiegarsi attraverso i soli fenomeni*, considerati come capaci, in certe condizioni, di formare una somma o collezione contrassegnata dai caratteri che determinano il «me» personale.

A. ARGOMENTI DEL FENOMENISMO

Questi argomenti sono di tre specie. Gli uni sono puramente negativi e tendono a provare che l'ipotesi di un soggetto sostanziale è incomprensibile. I secondi impugnano il valore sperimentale del concetto di personalità. I terzi cercano di dar ragione senza alcun soggetto dei caratteri della personalità.

1. CRITICA DEL CONCETTO DI SOSTANZA - Tutti gli empiristi del XVIII secolo (Locke, Condillac, Berkeley, Hume) considerano inintelligibile il concetto di soggetto sostanziale. Una sostanza o un soggetto, dicono costoro, è per definizione qualcosa che si trova posto sotto i fenomeni (*sub-jacere, sub-stare*), cioè un *sostrato o sostegno*. Però una tale realtà, se esistesse, sarebbe *in se stessa inconoscibile*, perché l'esperienza non ci presenta mai altro che le qualità o fenomeni, *inutile*, perché sarebbe immobile e inerte sotto il flusso dei fenomeni, - *impensabile in se stessa*, perché dovrebbe essere considerata come una cosa priva di ogni determinazione, - infine *contraddittoria*, perché, pur essendo destinata a servire da sostegno ai fenomeni, anch'essa avrebbe bisogno di sostegno (Locke, *An Essay on human Understanding*, L II, c. XXIII, in *Works of J. L.*, 4 voll., Londra, 1777; tr. it., Bari, 1951).

Bisogna quindi rinunciare ad ogni idea di soggetto sostanziale, il quale non ha altro fondamento nell'esperienza che un gruppo di qualità costanti sostrato delle qualità variabili.

La sostanza *piombo*, per esempio, si riduce ad un complesso di qualità: colore opaco e biancastro, un determinato grado di pesantezza, di durezza, di duttilità e di fusibilità. Il soggetto *uomo* non è che un complesso di qualità estese e di qualità dette spirituali. Il soggetto *anima* o *spirito* non è che una collezione di fatti interni che coesistono per l'azione della memoria.

555 - 2. CRITICA DELL'ESPERIENZA DI PERSONALITÀ - Questa critica è opera soprattutto di Hume, il quale si sforza di dimostrare che noi siamo ben lungi dall'avere una coscienza precisa e ferma dell'unità e dell'identità del «me». Infatti non constatiamo in noi stessi nessuna impressione costante e invariabile (411). *Il sentimento dell'«io» (Self)*, di cui si fa tanto conto, *non è un'esperienza, ma una costruzione da filosofo*, perché per quanto avanti io penetri in me stesso, non arrivo mai ad afferrare altro che delle percezioni particolari. Tutti questi argomenti (già inclusi nell'affermazione di Condillac, che il «me» è soltanto una collezione di sensazioni), sono stati ripresi nel secolo XVIII da Taine per il quale il «me» si riduce interamente ad una «serie di avvenimenti» e ad un «ramificarsi tentacolare di immagini». (*De l'Intelligence*, 2 voll., Parigi, 1870, t. I, p. 350).

556 - 3. GENESI DELL'ILLUSIONE DELL'«IO-SOGGETTO»

a) *Come funziona l'associazione*. Tutto si può spiegare, secondo Hume, con l'associazione. L'idea di soggetto rappresenta soltanto una generalizzazione del concetto comune di *cosa*. Difatti, questa ha tre proprietà: è unità di una molteplicità coesistente; è unità di una molteplicità successiva; è un sostrato le cui modificazioni sono rappresentate dalle qualità sensibili. È dunque facile dimostrare che *tutte queste proprietà risultano da come funziona l'associazione*. La prima è prodotta dalla coesistenza delle qualità nella percezione: lo spirito rappresenta a se stesso tutte insieme queste qualità e tratta questa collezione come un tutto organico, designandola con una sola parola. A poco a poco, l'unità verbale si trasforma in unità reale. La seconda proprietà deriva dal fatto che la cosa non sembra cambiare, od almeno non cambia, in modo rilevante che in un tempo relativamente lungo: da ciò deriva il fatto che la cosa ci appare identica a se stessa. Ma siccome questa identità non può essere attribuita alle qualità palesamente cangianti, noi l'attribuiamo al raggruppamento stesso delle qualità e, al di là di queste, ad un soggetto comune immobile delle modificazioni.

b) *Genesi della persona-soggetto*. Proprio allo stesso modo noi ci formiamo l'idea di sostanza spirituale. Come la sostanzialità delle cose esterne per noi proviene dalla rassomiglianza che esse presentano nel tempo, così *la sostanzialità del «me» nasce dalla memoria*. Infatti questa basta a spiegare il nostro sentimento di identità personale: essa ci dà, insieme alla continuità successiva delle nostre percezioni interne, il sentimento della causalità reciproca di queste percezioni, ossia del loro concatenamento, ed infine raggruppa queste

411) *A Treatise of human Nature*, 4a parte, sez. VI: «Senza tener conto di alcuni metafisici, io oso affermare, quanto al resto degli uomini, che essi non sono che un fascio od una collezione di diverse percezioni, le quali si succedono con una rapidità inconcepibile e sono in un flusso e in un movimento perpetui».

percezioni in base alla loro rassomiglianza. Da queste diverse relazioni conservate dalla memoria nasce il concetto della nostra identità personale e sostanziale. Però quest'ultima non è, in definitiva, che l'identità sostanziale del legame che esiste in una serie di cause e di effetti (*Treatise, of Human Nature*, Oxford, 1951, tr. it., Bari, 1948, l. I, 1a parte, sez. VI).

Taine e Stuart Mill, partendo dallo stesso principio di Hume, propongono spiegazioni un po' diverse. Secondo Taine, fra i fatti psicologici, che sono l'unica realtà concreta alcuni sono *stati forti* e, in quanto tali, prendono forma di interiorità e si innalzano fino a diventare corpo e «me»; gli *stati deboli* invece vengono respinti e compongono il mondo degli oggetti o «non-me». Insomma, *l'idea di personalità si riduce a quella di stati psichici interni*, e gli oggetti o mondo esterno sono effetto di una «allucinazione vera». (Taine, *De l'Intelligence*, t. II, libro III, c. I). Quanto a Stuart Mill egli definisce il «me» come una «possibilità permanente di sensazioni». «Credere che il mio spirito esiste, anche quando esso non sente se stesso, non si pensa, non ha coscienza della propria esistenza, si riduce a credere in una *possibilità permanente di questi stati*... Io non vedo niente che ci impedisca di considerare lo spirito come ciò che è soltanto la serie delle nostre sensazioni, quali esse si presentano di fatto, aggiungendovi le possibilità indefinite di sentire che esigono, onde esser tradotte in atto, delle condizioni che possono aver luogo o no, ma che, in quanto possibili, esistono sempre e molte delle quali possono realizzarsi a volontà». (*An Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy*, Londra, 1865; tr., fr., p. 228).

B. DISCUSSIONE

557 - Dobbiamo esaminare brevemente le tre categorie di argomenti fenomenistici.

1. IL SOGGETTO NON È UN SOSTRATO INERTE - La critica del concetto di sostanza è basata tutta su un equivoco. *Il termine soggetto non equivale a sostrato inerte del cambiamento* sul quale verrebbero in qualche modo ad appiccicarsi le qualità, come un vestito che aderisce al corpo o come una vernice che ricopre la superficie delle cose. Questa concezione è assurda. Infatti, *il soggetto non costituisce con le sue qualità che un unico essere completo*, anche se, propriamente parlando, non sono le qualità a cambiare, ma è il soggetto che cambia con esse e per esse. Il soggetto cambia quindi continuamente secondo il succedersi dei fenomeni che lo investono: la permanenza e la stabilità fanno parte soltanto della sua essenza, non della sua realtà concreta. Da ciò si vede bene come l'obiezione di Hume, secondo il quale il soggetto sarebbe impensabile in se stesso, non ha nessuna importanza. Il soggetto viene in sé determinato sia dalle sue proprietà essenziali, sia dalle qualità che lo individualizzano, perché il soggetto concreto è composto da tutte queste cose prese insieme.

558 - 2. LA REALTÀ EMPIRICA DELL'«IO» - Hume impugna invano l'esperienza psicologica dell'«io». Tale esperienza può avere dei gradi, ma è un fatto *evidente* quanto la molteplicità degli stati di coscienza. Inoltre, contrariamente a quanto immaginano gli empiristi, questo «io» non è costruito cominciando dai suoi elementi, come se questi esistessero dapprima come isolati e dispersi, e fossero in seguito riuniti in un tutto. *È il tutto quello che viene per primo*, e gli elementi, in quanto tali, non sono percepiti e distinti che successivamente.

Ciò che abbiamo detto sopra circa la formazione del «me» nel fanciullo non è in contraddizione con questa osservazione, perché, propriamente parlando, il fanciullo non costruisce il suo «me», ma *lo scopre* progressivamente, via via che si realizzano le condizioni degli organi, dell'esperienza e della ragione. Quanto alla sintesi psicologica, essa non risulta nel fanciullo da una disposizione di elementi preesistenti, ma da una presa di coscienza sempre più approfondita di un ordine di diritto incluso e preformato entro la ragione. Essa dunque è, in quanto tale, anteriore agli elementi.

Infine, non fa meraviglia che Hume non arrivi a scoprire l'«io» nella sua esperienza: l'«io» che egli cerca non esiste e non può esistere, perché *non è un sostrato che esista separato dagli stati di coscienza*, ma è l'insieme stesso del «me» dotato dei caratteri di unità e di identità personali.

3. CONFUTAZIONE DELL'ASSOCIAZIONISMO - Le ragioni addotte da Hume per spiegare la formazione dell'idea di cosa o di soggetto permanente sono delle autentiche petizioni di principio. *Se infatti le cosiddette «collezioni» vengono designate con una sola parola, è evidente che ciò avviene perché fin dal loro sorgere ciascuna di esse appare come un tutto organico.* È inutile che i sassi di un mucchio si presentino insieme alla percezione; nonostante ciò, essi continuano a formare un mucchio, cioè una collezione, non una cosa o un soggetto. D'altronde, è davvero impossibile pensare che una collezione o serie di stati di coscienza possa giungere a conoscere se stessa come unità identica a se stessa (412). Hume medesimo, d'altronde, finì col rendersene conto, dicendo che, nell'ipotesi dell'io-collezione, è impossibile ammettere l'esperienza di unità e identità e che l'unica soluzione plausibile sarebbe quella di un soggetto permanente (413).

412) La spiegazione di Taine è altrettanto arbitraria. Non si riesce a capire come, esistendo soltanto gli stati psicologici, la loro differenza di intensità sia tale da poter bastare a trasformarli in mondo interno od esterno, reale od immaginario.

413) *Treatise*, I. I, 4a part., Appendice: «A dirla in breve, vi sono due principi che io non riesco ad accordare, senza che possa rinunciare ancor più all'uno o all'altro e cioè: il principio che le nostre percezioni distinte sono esistenze distinte, e che la mente non percepisce mai alcun nesso reale fra esistenze distinte. Non vi sarebbe più nessuna difficoltà se si ammettesse sia che le nostre percezioni sono inerenti a qualcosa di semplice e di individuale,

C. TEORIA KANTIANA

559 - KANT è un empirista nominalista il quale, partendo dagli stessi principi di Hume, cerca per altra via la soluzione dei problemi posti dall'empirismo. La sua via è quella delle *forme a priori* dell'intellezione e della sensibilità. Di questa teoria, Kant fa alla psicologia dell'«io» la seguente applicazione.

1. L'UNITÀ FORMALE DELL'IO. - L'idea di un soggetto permanente, posto al di là dei fenomeni, deve essere rigettata perché non ha alcun appoggio nell'esperienza. Tuttavia, la coscienza di unità, di identità e di autonomia è un fatto innegabile. Come spiegarla? Essa si spiega, dice Kant, con la medesima *funzione di appercezione* che ci fa riunire, nel concetto di un oggetto, tutta la diversità e la molteplicità di un'intuizione. Tale funzione produce un'unità trascendentale (ossia un oggetto), collegando i diversi elementi dell'intuizione, e produce un «io» collegando i diversi e molteplici stati della coscienza. (*Critica della ragione pura*, Analitica trasc., § 178; Dialettica trasc., c. I). L'unità del «me», dal punto di vista empirico, non è quindi che un'unità formale. In senso materiale, il «me» è solo una collezione e una successione di fenomeni.

2. DISCUSSIONE - La teoria di Kant non porta alcuna soluzione alle difficoltà scaturite dall'empirismo. Prima di tutto anch'essa costituisce una *petizione di principio*: per spiegare come gli stati di coscienza vari e mutevoli prendano la forma dell'«io», Kant dichiara che ciò avviene perché sono percepiti come unità; ma siccome per formare questa percezione ci vuole un soggetto, ne deriva che il soggetto serve a spiegare ciò che invece dovrebbe servire a spiegarlo!

D'altra parte, in questa teoria si ritrova l'errore che caratterizza tutto l'empirismo e che consiste nel pensare che il molteplice e il diverso esistano prima dell'unità, e che l'unità sia il risultato di una costruzione artificiale. Mai l'empirismo è riuscito a dare una spiegazione intelligibile dei processi con cui si dovrebbe attuare questa difficile operazione. D'altronde l'esperienza contraddice chiaramente queste concezioni, dimostrandoci che *le unità, o tutti organici, precedono i loro elementi*, e che gli oggetti, in quanto forme o strutture, sono

sia che la mente percepisce qualche nesso reale fra loro. Per ciò che mi riguarda, io devo confessare che questa difficoltà sorpassa la mia comprensione...». S. Mill confessa la stessa cosa: «Se consideriamo lo spirito come una serie di stati di coscienza, siamo obbligati a completare la proposizione chiamandola serie di stati di coscienza che conosce se stessa come passata e futura: e siamo ridotti a dover scegliere fra il credere che lo spirito, o «io», è una cosa ben diversa dalle serie di stati di coscienza possibili, e l'ammettere il paradosso per cui qualcosa che, per ipotesi, è solo una serie di stati di coscienza, può conoscere se stessa come serie». (*An Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy*, Londra, 1865; tr. fr., p. 235).

dati immediati della percezione.

§ 2. *Teorie sostanzialistiche*

560 - Siccome le teorie fenomenistiche non sono in grado di spiegare l'esperienza dell'«io», è necessario affrontare l'altra ipotesi che cerca la spiegazione nel soggetto sostanziale. Veramente le teorie sostanzialistiche sono sorte prima del fenomenismo, perché corrispondono alle esigenze del senso comune, il quale vuole un soggetto a sostegno del cambiamento; tuttavia non possono né appagarsi delle concezioni insufficientemente elaborate del senso comune, né fare a meno di tener conto delle critiche opposte dal fenomenismo a certe forme discutibili di sostanzialismo.

A. LA «COSA CHE PENSA» DI CARTESIO.

1. IL «COGITO» - Per Cartesio, il «me pensante», cioè «cosa che pensa» è prima di tutto un'*esperienza*. Infatti il soggetto pensante percepisce se stesso nell'atto di pensare come «una sostanza di cui tutta l'essenza o la natura non consiste che nel pensare». «Io penso, dunque sono» non è un ragionamento, ma un'*intuizione* in cui il pensiero e l'essere formano una sola cosa. L'essere così concepito, insiste Cartesio, non può essere che una sostanza o un soggetto (414).

561 - 2. VALORE DEL «COGITO» - Sopra abbiamo veduto che gli empiristi contestano la realtà dell'intuizione di un me-soggetto. I loro argomenti sono tuttavia inefficaci, poiché si riducono tutti a dire che noi non abbiamo nessuna «coscienza pura del me-sostanza come essere individuale», cosa evidente, ma fuori di discussione. Si tratta invece di sapere se sia possibile avere una coscienza empirica del «me» che non sia in pari tempo e necessariamente coscienza di essere un soggetto. In questo, il *Cogito* cartesiano resiste a tutti gli assalti. Se possiamo dire o pensare: «io sono pensante», «sono vivente», «sono sofferente», ciò avviene perché percepiamo noi stessi come «cosa che pensa, che vive e che soffre», cioè come soggetto permanente di modificazioni molteplici e diverse. *Il me-soggetto è originariamente una realtà di esperienza.*

Di fatto, la concezione cartesiana non esclude delle difficoltà. Cartesio infatti identifica arbitrariamente il pensiero coll'essere. Vi sono degli enti che non sono pensiero, e il pensiero non è un ente, ma un modo di essere. Tuttavia queste difficoltà non scalfiscono il significato profondo del *Cogito*.

414) Cfr. Maine De Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée* in Oeuvres (Tisserand, 14 voll., Parigi, 1920-49), t. VII e IV.

3. CRITICA EMPIRISTICA DEL COGITO - Dal punto di vista empiristico, si obietta che il *Cogito* cartesiano fa confusione fra il «me empirico», quale ci viene rivelato dalla coscienza, e il «me sostanziale» a cui arriva la metafisica, obiezione che non ha tuttavia alcun significato intelligibile. Infatti, *non vi sono due «me», uno empirico e l'altro sostanziale*. Se si ha l'intuizione del primo, si ha per ciò stesso anche l'intuizione del secondo, perché ambedue formano una cosa sola. La verità è che il concetto metafisico di *anima spirituale* è soltanto implicito nell'intuizione del «me» empirico e solo attraverso la riflessione e il ragionamento, partendo dall'intuizione del «me» empirico, arriveremo a esplicitarlo. Ma ciò non toglie niente al valore dell'esperienza che facciamo intuitiva mente della nostra esistenza come soggetto.

B. L'IO COME ESPERIENZA DI FORZA.

562 - 1. LA SENSAZIONE DI SFORZO - Maine De Biran riconosce che esiste di fatto, proprio come voleva Cartesio, una appercezione immediata, cioè un'intuizione, del soggetto fatta da lui stesso. Tuttavia, egli stima che questa intuizione non è quella dell'essere nel pensiero o del soggetto pensante, ma quella di una relazione fra l'io e il non-io: *relazione messa in evidenza dallo sforzo compiuto dall'io per dominare il non-io* che gli resiste. Proprio in questo sforzo continuo noi percepiamo l'unità, la permanenza e l'identità dell'io nel tempo (415).

2. L'INTUIZIONE DELL'IO COME SOGGETTO ATTIVO - La spiegazione offerta da Biran può essere impugnata, almeno in quel che si riferisce alla natura della sensazione di sforzo, che è di origine periferica e non centrale (**115**). Tuttavia, Biran ha ben compreso che l'intuizione dell'io non è intuizione di una sostanza passiva, ma di un *soggetto o principio attivo della vita psicologica*. In ciò sta il senso profondo della sua dottrina. L'«io», quale è rivelato dall'intuizione, è di fatto percepito nei fenomeni vari e molteplici (idee, immagini, affezioni, percezioni, emozioni, sentimenti, volizioni, ecc.) che emanano da lui stesso o lo investono. Esso è intrinseco a tutti i suoi stati, ma proprio nello sforzo volontario esso è oggetto di un'esperienza vissuta particolarmente intensa, perché in nessun'altra parte si afferma così chiaramente come principio e causa.

415) Cartesio, *Discours de la Méthode*, 4° part., tr. it., 11a ed., Firenze, 1954.; *Principes de la Philosophie*, I, c. XI: «Osserveremo che è ben chiaro, in forza di una luce naturale che è nelle nostre anime, che il niente non ha alcuna qualità né proprietà sua propria e che, nel caso in cui ne trovassimo qualcuna, bisogna necessariamente trovare una cosa o sostanza da cui dipende».

C. L'IO COME ILLAZIONE.

563 - 1. TEORIA DI REID - La scuola scozzese con Reid e gli eclettici, con Royer-Collard e V. Cousin, stimano necessario ammettere la realtà di un soggetto onde spiegare l'esperienza psicologica, ma dicono che esso può essere unicamente il risultato di un ragionamento. Il *soggetto è dedotto, non intuito*. Il principio di questo ragionamento, afferma Reid, non è che il principio di sostanza: ogni cambiamento esige un soggetto.

2. DISCUSSIONE - In questa teoria si fa confusione fra l'esperienza e le ragioni che la rendono intelligibile. La nozione di soggetto della vita psicologica non è effetto di un ragionamento, neppure implicito (ammesso che ne esistano), ma un *dato immediato*, un «fatto primordiale» della coscienza che accompagna, in forma più o meno chiara, tutta la nostra vita psicologica.

Solo successivamente la riflessione su questa intuizione ci permette di comprendere, in modo discorsivo, *l'evidenza intelligibile* che essa include. Inoltre, è necessario rendersi conto che questa esperienza, lungi dall'essere giustificata dal principio di sostanza, è invece, insieme con l'intuizione dell'io, una intuizione di questo principio (**481**).

D. CONCLUSIONE

564 - 1. NECESSITÀ DI UN SOGGETTO - Lo studio delle diverse teorie riguardanti la personalità ci porta a concludere che *l'esperienza e i caratteri dell'«io» non hanno altra spiegazione possibile che per mezzo di un soggetto sostanziale*. Il fenomenismo, sotto qualunque forma si presenti, è infatti incapace di spiegare questa esperienza. Una collezione di cose non è un ente; una serie od una carovana non formano un tutto organico; una serie successiva od una collezione simultanea non possono riconoscere se stesse né come serie, né come collezione, né tanto meno come unità.

Viceversa, *l'unità e l'identità* divengono intelligibili appena si ammette che esse esprimano la realtà di un soggetto sottoposto al mutamento e di un soggetto che continua ad esistere mutando. Quanto all'autonomia, se essa esige ben altro che l'unità e l'identità, le quali sono i caratteri della individualità (*indivisum in se et divisum a quolibet alio*), almeno essa trova nell'individualità la propria condizione necessaria: *solo un individuo* (e non una colonia od una serie) può essere persona, cioè essere intelligente e libero, padrone di sé (*individuum ratione praeditum, sui juris*).

565 - 2. L'INTUIZIONE DELL' IO

a) *Forma dell'intuizione*. Il soggetto che noi siamo non è una costruzione dello spirito, ma un dato dell'esperienza. *L'intuizione del me-soggetto si deve estendere a tutta la nostra vita psicologica*, nel senso che noi non cessiamo di

essere in qualche modo ontologicamente presenti a noi stessi e cogliamo questa presenza ontologica negli atti che ne emanano (416).

Tale coscienza di sé come soggetto è una *coscienza abituale*. Affinché divenga coscienza *attuale*, si deve compiere un atto di riflessione su se stessi. Anche quando è coscienza attuale e riflessa, essa non è mai quell'intuizione dell'io puro che gli empiristi si accaniscono a pretendere e che è impossibile. Infatti *il soggetto può cogliere se stesso solo nei suoi atti e attraverso i suoi atti*, dai quali non è possibile distinguerlo che per mezzo di un'astrazione della mente. Infine, la coscienza, o intuizione di sé come soggetto, non è una conoscenza intuitiva della *natura* del soggetto che ci costituisce. Essa è soltanto *colta a partire da una realtà esistenziale* di cui si arriverà a conoscere con precisione la natura solo a prezzo di analisi minuziose e difficili (417).

b) *Contenuto dell'intuizione*. Qual è il vero e proprio contenuto di questa intuizione esistenziale? Noi percepiamo noi stessi come un *soggetto complesso*, che è principio di fenomeni e di attività di natura assai diversa, perché diciamo con uguale verità: «io mangio», «digerisco», «soffro», «amo», «ragiono», «voglio». Questa complessità lascia dunque sussistere nell'intuizione l'unità essenziale del soggetto; ma nell'intuizione dell'io si manifestano, in qualche modo, anche due poli: *il polo fisico (corpo) e il polo psichico (anima)*. Niente di tutto questo si precisa con chiarezza al livello dell'intuizione empirica dell'io. Però, come abbiamo già detto, proprio in questa intuizione l'analisi metafisica giunge a distinguere la natura e il modo con cui si uniscono i principi dai quali risulta la complessa unità della persona umana.

Art. III - Il carattere

566 - Il concetto di carattere è legato a quello di personalità. Col nome di carattere si intende difatti sia *la personalità concreta*, cioè l'insieme delle disposizioni psicologiche e degli atteggiamenti abituali di una persona, sia la capacità e *l'abitudine dell'energia nel volere e nell'azione* (in tal senso si dice che una persona ha «carattere»). Questo concetto è ancora relativo alla personalità, che però viene qui considerata nella sua più alta manifestazione, ossia nella

416) S. Tommaso, *De Veritate*, q. 10 a. 8: «Quantum ad cognitionem habitualement, sic dico quod anima p.er essentiam suam se videt, id est, ex hoc ipso quod essenti a sua est praesens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius [...] Ad hoc autem quod percipiat anima se esse et quid in seipsa agatur attendat, sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens: ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur». 1a, q. 43, a. 5, ad 2um: «Illa quae sunt per essentiam sui in anima cognoscuntur experimentaliter cognitione, in quantum homo experitur per actus principia intrinseca».

417) Cfr: S. Tommaso, *De Veritate*, q. 10, a. 8, ad 8 in contr.: «Secundum hoc scientia de anima est certissima quod unusquisque experitur se animam habere et actus animae sibi inesse, sed cognoscere quid sit anima difficillimum est».

volontà. Adesso dobbiamo occuparci soprattutto del carattere inteso nel primo senso. Su di esso si pongono due questioni: quella della sua natura e quella della sua evoluzione.

§ 1 - *Natura del carattere*

L'idea di carattere importa un riferimento all'individualità, ossia a ciò che rende un individuo distinto da tutti gli altri e per cui si può riconoscere. Ogni individuo, in quanto tale, include infatti delle caratteristiche o contrassegni propri che sono le «differenze individuali» o note individuanti (**I, 41**), che l'intuizione completa e la conoscenza possono arrivare a percepire per simpatia o per connaturalità. Questi contrassegni individuali (*idiosincrasia*) sono di natura fisiologica e psicologica.

A. GLI ELEMENTI DEL CARATTERE

567 – 1. IL TEMPERAMENTO - L'individualità, abbiamo detto sopra, viene dal corpo. Ciò equivale a dire che il carattere ha per prima base il temperamento o individualità fisica. Il temperamento (etimologicamente = *equilibrio*), secondo il pensiero di Ippocrate e di Galeno, è un miscuglio, in proporzioni variabili dei quattro umori fondamentali: linfa, bile, nervi e sangue. Da questa concezione è sorta la divisione classica dei caratteri in *linfatico*, *bilioso*, *nervoso* e *sanguigno*; a seconda dell'elemento che pare predominare nel temperamento corrispondente. In realtà, sembra probabile sia la distinzione dei caratteri a determinare quella dei temperamenti.

Oggi si pensa che il temperamento risulti dei cinque elementi seguenti: costituzione anatomica, - morfologica, - chimica, - sistema neuro-vegetativo, - e cerebro-spinale.

a) *La costituzione anatomica*. Si distinguono quattro grandi sistemi anatomici: bronco-polmonare, gastro-intestinale, muscolare, cerebro-spinale. A seconda del sistema predominante, si dice che un temperamento risulta di tipo respiratorio, o digestivo, o muscolare oppure cerebrale (418).

b) *Costituzione morfologica*. In essa si tiene conto, da un lato, della *struttura generale del corpo*; dall'altro, della *struttura del cranio*. Sotto il primo aspetto, si distinguono due tipi: il tipo «piatto» e il tipo «tondo». (In generale, gli individui «longilinei» sono «piatti», mentre gli individui «tozzi» sono «tondi». Quanto al carattere, si osserva che, di solito, i tipi «piatti» sono concentrati e taciturni, mentre gli individui «tozzi» sono aperti e espansivi). La

418) Il tipo respiratorio è di preferenza sportivo; quello digestivo è esuberante, buontempono, ottimista; quello muscolare è combattivo; quello cerebrale manifesta una grande attività intellettuale, speculativa, estetica od organizzativa.

struttura cranica ha permesso a Eugène Ledos (*Traité de physionomie humaine*, Parigi, 1894) di distinguere otto tipi diversi ed otto caratteri corrispondenti.

c) *Costituzione chimica*. In essa tutto dipende dalle *glandole endocrine* o glandole a secrezione interna. L'influsso di queste secrezioni sullo psichismo è certo e sembra considerevole. Si distinguono diversi temperamenti endocrini, secondo che una glandola predomini sulle altre e in misura del grado «iper» oppure «ipo» della stessa (temperamento iper-tiroideo ed ipotiroideo, iper o ipogenitale, ecc.).

d) *Sistema neuro-vegetativo*. Si suddivide in *parasimpatico* (che produce pessimisti, a causa del loro eccessivo dispendio di energia) e in *simpatico* (ottimisti, espansivi).

e) *Sistema cerebro-spinale*. L'affettività sembra dipendere soprattutto dagli *organi che si trovano alla base del cervello* (terzo ventricolo, talamo e corpo striato). In questa regione sembra risiedere probabilmente il patrimonio istintivo, impulsivo e affettivo dell'individuo.

Questi diversi sistemi possono dare luogo a combinazioni straordinariamente varie che spiegano l'infinita moltitudine di individualità e di caratteri (419).

568 - 2. ELEMENTI PSICOLOGICI - Questi elementi costituiscono il carattere propriamente detto. Essi comprendono prima di tutto e come fondamento il cosiddetto «naturale», quindi le abitudini acquisite e infine le influenze dell'ambiente e della professione.

a) *Il naturale*. Col nome di «naturale», si designano tutte le *disposizioni psicologiche innate ed ereditarie*, provenienti dalla famiglia o dalla razza, che compongono il temperamento morale. Queste disposizioni riguardano l'intelligenza che è tanto varia di ampiezza e di forma da un individuo all'altro, - la volontà, che è parimenti così diversa per potenza e per continuità a seconda degli individui, - ed infine la affettività, attraverso la quale soprattutto si distinguono meglio i diversi caratteri.

La questione dell'ereditarietà psicologica, fatto accertato quanto quello dell'ereditarietà fisica, è ancora in se stessa molto oscura. Si constata che esiste *una trasmissione di qualità psichiche* e che le malattie mentali, trasmettendosi spesso si trasformano (talvolta, in qualche modo, cambiano di segno, inibiti psichici hanno per discendenti individui minorati circa le funzioni di inibizione, e viceversa). Quanto all'*ereditarietà dei caratteri acquisiti*, ossia alla differenza esistente fra la norma e la fluttuazione (420) non si sa niente di

419) Queste classificazioni rimangono ancora molto incerte e ben lungi dall'aver raggiunto il livello scientifico. Cfr. Poirier, *La Psychologie des caractères* (N. Tr. de Psychologie de Dumas, VII, 2).

420) Cfr. L. Cuènot, *La genèse des espèces animales*, Parigi, 1911, p. 109: «La norma per

assolutamente sicuro. Sembra soltanto che le modificazioni acquisite non debbano agire sul germe e per conseguenza non si possano trasmettere (II, 112). *Ciò che si trasmette è solo una predisposizione o «terreno».* Queste osservazioni, a proposito dei caratteri morfologici e fisiologici, valgono ancor più per i caratteri psicologici acquisiti, la cui trasmissione è, di principio e di fatto, quanto mai incerta.

569 - b) *Le abitudini.* L'abitudine è, dopo l'eredità, il fattore che più influisce sul carattere psicologico: è il passato dell'individuo che viene ad aggiungersi al passato atavico per rinforzarlo, modificarlo, rinnegarlo e talvolta per liberarsi da esso.

c) *L'ambiente e la professione.* Il carattere di ogni uomo dipende in parte anche dal suo *ambiente*, da cui esso prende, per mimetismo o come per osmosi, le disposizioni morali, i sentimenti, i pregiudizi e le passioni. La *professione* esercita la sua influenza solo più tardi, e su un carattere già formato. Ma essa non manca di avere una influenza talvolta considerevole. Ogni professione include abitudini sia esterne sia morali, che finiscono col divenire parte integrante della personalità e, in certi casi, perfino col trasformare le sembianze fisiche. Anche se il carattere professionale scompare di solito quando non si è nell'esercizio della propria funzione, succede però talvolta che esso si inserisca così intimamente nell'insieme psicologico da divenire, anch'esso, come una seconda natura di cui non è possibile spogliarsi.

B. CLASSIFICAZIONE DEI CARATTERI

570 - 1. TENTATIVI DI CLASSIFICAZIONE - La classificazione dei caratteri secondo i temperamenti e i diversi elementi che li compongono è quanto mai vaga e incerta nelle sue basi. Si è tentato anche di classificare i caratteri secondo che predomini l'una o l'altra delle grandi funzioni psichiche. Per esempio, le differenze di sensibilità darebbero il carattere brutale, rozzo, delicato, emotivo, sentimentale ecc.; le diversità intellettuali darebbero i caratteri speculativo, intuitivo, scientifico, estetico, pratico ecc.; tutto ciò è ancora tuttavia assai impreciso.

Contro le classificazioni di questo genere si obietta talvolta che esse sono sempre soltanto divisioni astratte e senza valore circa l'individualità, perché esistono molte maniere di essere speculativi, sensitivi, o volitivi ecc. L'obiezione è però esagerata, perché è ben chiaro che se la classificazione dovesse

una certa razza di vacche è di produrre quindici litri di latte al giorno; se una vacca di questa razza, nutrita abbondantemente e trattata con speciali accorgimenti, arriva fino a produrre venti litri, il «carattere acquisito» è per quella bestia di venti meno quindici, ossia la facoltà di produrre cinque litri più del normale».

tener conto di tutte le differenze individuali, vi sarebbero tante classi quanti sono gli individui.

2. LE RICERCHE PSICOGRAFICHE - Allo scopo di ottenere maggior precisione nel definire e classificare i caratteri, sono stati adoperati diversi procedimenti. Il più in uso è quello delle ricerche psicografiche. Esso consiste nell'ottenere da persone competenti (medici, professori, educatori), descrizioni particolareggiate di moltissimi soggetti. Tali descrizioni sono fatte sulla base di un questionario uniforme che tiene conto di tutti gli elementi del carattere. In un secondo tempo si cerca di stabilire, col metodo statistico, quali sono le qualità che si trovano più spesso insieme e qual è, in ogni gruppo, la frequenza delle altre qualità (421).

Heymans e Wiersma (dei quali ha utilizzato il sistema tecnico Le Senne, nel suo *Traité de Caractérologie*, Parigi, 1946) sono giunti, attraverso i procedimenti della psicografia, a stabilire tre proprietà fondamentali: l'*emotività* (emotivi: E; non-emotivi: nE), - l'*attività* (attivi: A; non-attivi: nA), - *ripercussioni delle rappresentazioni* (Heymans e Wiersma distinguono qui due classi: i «primari», nei quali la ripercussione non si spinge molto al di là del presente: P, e i «secondari» nei quali esso va molto al di là: S). La combinazione di queste tre proprietà fondamentali dà *otto caratteri-tipo*, cioè:

1. nE nAP (non-emotivi non-attivi primari): amorfi.
2. nE nAS (non-emotivi non-attivi secondari): apatici.
3. nE AP (non-emotivi attivi primari): sanguigni.
4. nE AS (non-emotivi attivi secondari): flemmatici.
5. En AP (emotivi non-attivi primari): nervosi.
6. En AS (emotivi non-attivi secondari): sentimentali.
7. E AP (emotivi attivi primari): collerici.
8. E AS (emotivi attivi secondari): appassionati (422).

§ 2 - L'evoluzione del carattere

571 - È stato talvolta messo in dubbio il fatto che i caratteri si evolvano. In favore dell'immutabilità del carattere propende anche il sentimento comune. «Chassez le naturel, il revient au galop». «Contro natura invan arte si adopra). Parimenti Kant, Bichat, Schopenhauer, Lombroso, per ragioni diverse, hanno

421) Cfr. G. Poyer, *Les problèmes généraux de l'hérédité psychologique*, Parigi, 1921. Lo studio scientifico del carattere viene oggi chiamato caratterologia oppure psicologia individuale.

422) Per una diversa classificazione, cfr. R. Maistriaux, *L'étude des caractères*, Bruxelles, 1950.

sostenuto che il carattere non può subire modificazioni: una volta stabilito, non cambierà più. Si vede subito che una tesi di questo genere è troppo assoluta. L'esperienza quotidiana, nostra e degli altri, dimostra assai bene che i caratteri si modificano (423). Tuttavia qui si rende necessario di far distinzione fra i diversi elementi del carattere, e di ricercare se essi sono, o no, capaci di variazioni passive, in seguito a circostanze accidentali o a modificazioni provenienti dalla natura del soggetto.

1. LE VARIAZIONI DEL CARATTERE - Alcuni elementi del carattere sono sicuramente variabili: le *abitudini acquisite* possono cambiare per dissuetudine o a causa dei contrasti che incontrano. Parimenti, *il cambiamento di ambiente o di professione* ha spesso un'influenza notevole sul carattere.

Quanto al naturale, sembra necessario riconoscergli una plasticità assai grande. Infatti si constata che esso si modifica in seguito alle *trasformazioni organiche derivanti dall'età, dalle malattie croniche* (tubercolosi, arteriosclerosi, artrite) o accidentali (malattie di stomaco o di fegato), in seguito ad un *cambiamento di regime* (differenze fra i vegetariani ed i carnivori, fra gli astemi e i bevitori di vino), a un *cambiamento di clima e di igiene*, ecc. Il *naturale psicologico* che è formato soprattutto dagli istinti, è in sé relativamente plastico e cambia con l'età, l'esperienza, la cultura intellettuale, l'ambiente morale, ecc.

È stato obiettato che le cause secondarie di variazione producono l'effetto solo nella misura in cui sono accolte dal carattere innato e che esse si limitano a mettere in evidenza la virtualità di quest'ultimo, osservazione tuttavia non molto illuminante. Prima di tutto, proprio per definizione, noi non possiamo conoscere le virtualità che quando si rivelano. Inoltre, *si tratta di sapere se il carattere reale e concreto (non quello astratto e teorico) includa davvero tutte queste pretese virtualità*. Infine, il fatto di accogliere le influenze esterne e di lasciarsi da esse modificare, può magari anche esprimere un aspetto del naturale, ma la circostanza non elimina il fatto ch'esso si trasforma in maniera più o meno profonda.

572 - 2. LE MODIFICAZIONI DEL CARATTERE - In questa modificazione si svolge l'azione dello sforzo personale nel quale si attua il paradosso della causalità reciproca, perché *la volontà è in pari tempo causa ed effetto del carattere*. Proprio in questo senso, dicevamo sopra (**531**) che il volere esprime

423) Voltaire (*Dictionnaire philosophique*, art. *Caractère*, ed. Benda, Parigi, t. I, p. 89, cfr. tr. it., Torino, 1950), obietta che «se si potesse cambiare il proprio carattere e se ne potesse prendere un altro, si sarebbe padroni della natura». Non è mai esistito nessuno che sia stato perfetto. Ma in tal modo si dimentica che gli sforzi, spesso lunghi e faticosi, sono necessari per modificare il carattere e che assai pochi hanno il coraggio di compierli o la perseveranza di continuarli fino al successo.

la personalità concreta nel momento della decisione, ma che anche la personalità è opera della volontà.

I mezzi di cui dispone l'uomo onde conseguire la trasformazione del proprio carattere sono quegli stessi che producono le variazioni passive del carattere. *L'uomo ha in suo potere le proprie abitudini.* Può cambiare l'ambiente e la professione, ossia modificare le influenze che agiscono su di lui. Può anche crearsi *un nuovo regime di immaginazione*, rinunciando, per esempio, a letture che esercitano un influsso nefasto sulla sua condotta morale. Onde agire, sulle basi stesse del suo temperamento, può anche fare uso di intelligenti *modificazioni al proprio regime alimentare o igienico.*

Tutto ciò ci dimostra che, se il volere concreto è conforme alla sintesi psichica e al carattere, sia quest'ultimo che la sintesi psichica, dipendono, in gran parte, dalla volontà. L'uomo di volontà è proprio colui che sa crearsi un carattere e attraverso di esso determina la propria condotta morale.

Quali limiti può avere di solito questa possibilità data all'uomo di svincolarsi dalla fatalità e di trasformare o modificare il proprio carattere? Essi variano secondo gli individui. Alcuni sembrano avere un potere indefinito di rinnovamento, altri sembrano chiusi in un cerchio infrangibile di una costituzione immutabile, oppure (quando la volontà cerca di sfuggire a questa schiavitù) sembrano votati ad una lotta estenuante e senza risultati (se non morali) contro una natura ingrata. Fra questi due limiti estremi si trovano, di fatto, la massima parte dei caratteri. *Nella maggior parte degli uomini, di solito il carattere include un sostrato elementare formato da elementi psico-fisiologici che sarebbe inutile pretendere di trasformare profondamente, ma l'uso e la direzione dei quali si trova sotto il dominio della volontà.* L'entusiasmo, la spontaneità affettiva, l'emotività, l'aggressività sono fatti che bisogna di solito accettare o sui quali non si può agire che in minima parte; ma dipende da ciascuno di noi orientare in un modo o nell'altro questi elementi fondamentali. In questo campo dell'esercizio (che è quello delle virtù e dei vizi) le possibilità di trasformarsi trovano la loro più vasta estensione.

D'altronde si deve osservare che *il coefficiente di plasticità del carattere varia coll'età* e va rapidamente diminuendo dopo il periodo migliore, quello dell'infanzia e della pubertà. Le modificazioni profonde, come pure i cambiamenti di orientamento, richiedono di solito, via via che si avanza negli anni, sforzi sempre più faticosi.

CAPITOLO SECONDO

LA COSCIENZA (424)

573 - L'indagine del «me» e della personalità ci ha portato naturalmente allo studio della coscienza, in quanto il «me» e l'«io» consistono nella coscienza che il soggetto ha della propria vita psicologica e nella coscienza di se stesso

quale soggetto e principio di questa vita psicologica. Adesso dobbiamo occuparci di questo potere di conoscere noi stessi. I problemi che si pongono su di essa riguardano la sua natura e i suoi gradi.

Art. I - Natura della coscienza

È facile distinguere la coscienza psicologica da quella morale. Questa formula giudizi sul bene e sul male; quella si limita a informarci, come semplice testimone, sugli avvenimenti della nostra vita intima, senza valutarli. Adesso viene trattata solo la *coscienza psicologica*.

§ 1 - Le forme della coscienza

A. NOZIONE

1. LA COSCIENZA SOGGETTIVA - La coscienza è la *funzione con cui conosciamo la nostra vita intima*. Spesso si usa la parola coscienza anche in senso oggettivo, per designare il contenuto, o materia, della vita psicologica (me oggettivo); in tal senso si parla di stati di coscienza. Adesso affrontiamo solo la *coscienza soggettiva* che è, si potrebbe dire, una coscienza della coscienza (io soggettivo).

Tale coscienza, che Reid e Royer-Collard consideravano una facoltà speciale col nome di senso intimo, non è in realtà distinta dai fatti psicologici che essa ci fa conoscere; è invece soltanto la *proprietà insita in questi fatti per cui essi appaiono al loro proprio soggetto*.

2. COSCIENZA SPONTANEA E COSCIENZA RIFLESSA - L'esperienza dei nostri stati psichici può esistere in due forme diverse: quella spontanea e quella riflessa.

a) *Coscienza spontanea*. È la coscienza nella sua forma più semplice: quella che abbiamo dei nostri stati soggettivi semplicemente perché li viviamo.

424) Cfr. Janet, *L'automatisme psychologique* - Binet, *Les altérations de la personnalité* - M. James, *The Varieties of Religious Experience*, Nuova York, 1902, tr. it., 2a ed., Torino, 1917 - Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Vienna e Zurigo, 1916-17; tr., it., Roma, 1948; *Die Traumdeutung*, Lipsia e Vienna, 1900; tr. it., Roma, 1948; cfr. *Gesammelte Schriften*, II voll., Vienna, 1925-28 - Jastrow, *Subconscience*, Parigi, 1908 - E. Jones, *Papers on Psychoanalysis*, Londra-Nuova York, 1913; *La Psychanalyse*, tr. fr., Parigi, 1925 - D. A. Marie, *La psychanalyse et les nouvelles méthodes d'investigation de l'inconscient*, Parigi, 1925 - J. De La Vaissière, *La théorie psychanalytique de Freud*, Parigi, 1929 - Dwelshauvers, *L'inconscient*, Parigi, 1929 - Dehove, *Mélanges Psychologiques*, Parigi, 1931 - Dalbiez, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, 2 voll., Parigi, 1936. L. Jugnet R., *Allers ou l'Anti-Freud*, Parigi, 1950.

Senza questa coscienza, tutti questi stati ci sarebbero estranei, proprio come i fenomeni della vita vegetativa. La coscienza spontanea è confusa e indistinta: è una specie di *sentimento globale della vita psicologica*, per il quale questa ci viene presentata soprattutto nella sua continuità e nel suo flusso (*stream of consciousness*).

b) *Coscienza riflessa* - Lo studio sulla riflessione (352) ci ha già introdotti in questa *maniera di assumere se stesso come soggettività*, la quale è stata da noi definita come coscienza riflessa. Questa coscienza è privilegio dell'essere ragionevole e forma stessa del cosiddetto «io» o «persona» (541); ossia di un essere che può attivamente possedere se stesso e quindi sfuggire al determinismo delle rappresentazioni.

Ogni coscienza è necessariamente coscienza di qualche cosa. *L'intenzionalità* (ossia l'atto di tendere verso qualcosa di diverso da se stesso) è *il carattere di ogni coscienza in atto*. La coscienza non passa in atto e non esiste quindi *come coscienza* che in virtù di un'altra cosa distinta da lei.

Tutte queste formule sono equivalenti, cioè esigono che la coscienza come tale (ossia come coscienza di se stessa) non sia distinta dalla coscienza della cosa (di quel quadro che vedo, per esempio). Avere coscienza di un oggetto presente (fisicamente o in immagine) non significa portare lo sguardo sulla coscienza onde afferrarne il contenuto, - ciò che involgerebbe un regresso all'infinito, - ma significa insieme *ed essere l'oggetto in quanto conosciuto, ossia intenzionalmente, ed essere rivelato a se stesso come coscienza del proprio io*. In tal modo, l'intenzione cosciente è, secondo la formula di Heidegger, rivelante-rivelata. Ciò veniva espresso da San Tommaso in quest'altra forma: il conoscere in atto è il conosciuto in atto (*cognoscens in actu et cognitum in actu sunt idem*) (425).

Da ciò ne deriva che *la coscienza riflessa non è altro che una coscienza seconda*, perché la riflessione suppone già la coscienza non-riflessiva, ossia la coscienza di avere (o meglio: di essere) coscienza di qualcosa (che noi poco avanti abbiamo chiamato coscienza spontanea).

B. CARATTERI DEI FATTI DI COSCIENZA

574 - I dati della coscienza hanno proprietà che li distinguono da tutti gli altri fatti della percezione esterna: sono immediati, personali e immateriali.

425) Cfr. nello stesso senso J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*, p. 18: «Se la mia coscienza non fosse coscienza di essere coscienza di tavola, essa sarebbe coscienza di questa tavola senza aver coscienza di esserlo o, in altre parole, una coscienza che ignorerebbe se stessa, una coscienza inconscia - ciò che è assurdo». P. 19: «Questa coscienza spontanea della mia percezione è costitutiva della mia coscienza percettiva. In altri termini, ogni coscienza «posizionale» d'oggetto è in pari tempo una coscienza «non posizionale di se stessa».

1. L'IMMEDIATEZZA - I dati della coscienza, per il fatto stesso che sono l'esperienza che il soggetto ha di se stesso, non comportano *nessun elemento intermedio*. Essi sono alla portata del soggetto senza che vi intervenga un ragionamento o un'illazione. Da tale immediatezza, la Scuola scozzese e gli eclettici, come pure alcuni filosofi contemporanei, hanno voluto concludere affermando il carattere assoluto e infallibile dei dati della coscienza stessa. L'illazione è nondimeno discutibile. Senza dubbio, lo stato di coscienza è dato in una intuizione concreta e non in un concetto. Ma questa intuizione, quando è al livello di coscienza spontanea o concomitante, è spesso confusa a causa della sua molteplicità interna; quando è al livello di coscienza riflessa, essa viene più o meno modificata dall'atto che l'isola dalla «corrente della coscienza» medesima e la osserva con la memoria. *Il fatto di prendere riflessivamente coscienza di un atto, esige che a quest'atto si sovrapponga una nuova modalità*. La coscienza è quindi, per la immediatezza, un testimone prezioso della vita psicologica, pur essendo un testimone da controllare.

575 - 2. LA PERSONALITÀ - I dati della coscienza sono, per il soggetto, personali e quindi incomunicabili ed inviolabili.

a) *L'incomunicabilità*. I dati della coscienza, in quanto stati soggettivi, *non sono trasmissibili ad altri*. Essi possono anche avere un contenuto impersonale, come nel caso delle rappresentazioni; ma, come *forme soggettive* della coscienza, appartengono solo al soggetto ed hanno il contrassegno incomunicabile della sua personalità. A maggior ragione, accade lo stesso circa gli stati affettivi. Indubbiamente il soggetto può esporre ad altri ciò che si è verificato in lui: un sogno, un ragionamento, un dolore. Ma la *forma vissuta* di questi eventi psichici non può essere rappresentata agli altri.

b) *L'invulnerabilità*. Nessuno può penetrare dentro la coscienza degli altri: si tratta di un *mondo chiuso*. Se possiamo arrivare, con la mimica, coi riflessi o con le parole d'altri, a farci una certa immagine di ciò che avviene in lui, tale immagine è modellata sulle nostre esperienze personali e ci rappresenta gli eventi interiori altrui in maniera approssimativa o schematica. Inoltre, esistono parecchi fatti psichici che non hanno alcuna espressione esterna.

c) *L'immaterialità*. I fatti di coscienza non sono né nello spazio, né in un dato luogo. È vero che si parla continuamente di «fatti interni», e sopra abbiamo detto che l'io «si interiorizza» progressivamente, ma queste espressioni debbono essere intese in contrapposizione al non-io, che appare come «il di fuori» e «l'esterno» (il «mondo esterno»), e anche come ciò che è collocato nello spazio. Tuttavia, la coscienza viene spesso concepita come se fosse nell'interno del corpo, come se questo rappresentasse la periferia dell'io. Si tratta ciò nonostante di immagini inesatte, le quali servono a manifestare un certo sentimento, secondo il quale le condizioni organiche della coscienza non sono periferiche ma centrali **(63)**. In realtà *la coscienza avvolge il corpo perché il corpo può essere oggetto della coscienza*. Perciò sarebbe più giusto dire che il corpo è nella coscienza; senonché in questo caso le parole «fuori» e «dentro», essendo termini

di spazio, debbono essere prese solo analogicamente. I fatti di coscienza come tali, ossia come realtà soggettive immateriali, non possono quindi avere né rapporti di posizione, dato che non si trovano in un luogo, né di dimensione e di misura, dato che non sono quantitativi, ma esclusivamente qualitativi (40).

C. I GRADI DELLA COSCIENZA

576 - 1. IL PRINCIPIO DELLA CONTINUITÀ - Per Cartesio, l'anima è «una sostanza, tutta l'essenza della quale consiste nel pensare» e il pensiero si riduce alla coscienza. «Col nome di pensiero, io comprendo tutto ciò che è talmente in noi da percepirlo immediatamente in noi stessi» (Appendice delle *Réponses aux deuxième objections*).

Ne deriva che niente può accadere nell'anima senza che essa automaticamente se ne renda conto: ossia *il fatto psichico è identico al fatto di coscienza*. Una coscienza oscura, sotto tale aspetto, è inintelligibile. A questa concezione Leibniz oppone la propria *teoria dei gradi di coscienza*, fondata sia sull'esperienza, che dimostra come la coscienza può essere più o meno chiara, sia su ciò che Leibniz chiama *principio di continuità*, in virtù del quale la natura non fa salti e procede sempre per gradazioni insensibili (426).

577 - 2. PERCEZIONI E APPERCEZIONI - Leibniz basa la sua teoria dei gradi sulle «piccole percezioni». Una cosa, egli dice, è *percepita* fin dal momento in cui essa produce sulla coscienza una impressione qualsiasi, per quanto debole; è *appercepita* solo a patto che quell'impressione sia abbastanza forte da fermare l'attenzione. Ne consegue che noi percepiamo molte più cose di quelle che «appercepiamo» e per conseguenza, *sotto la coscienza chiara, c'è un margine enorme di coscienza oscura*. Per esempio, trovandoci sulla spiaggia, si è colpiti dal mormorio del mare: si tratta di una appercezione, composta però da un numero infinito di piccole percezioni prodotte dai rumori elementari delle onde e delle gocce di acqua. Questi singoli rumori devono arrivare ad insinuarsi realmente nella coscienza, anche se in maniera estremamente sorda: senza di essi le appercezioni sarebbero impossibili.

Però *queste stesse appercezioni possono cessare, quando manca l'attenzione necessaria*: posso camminare in riva al mare senza rilevare il rumore, perché sono completamente assorto in una lettura. Tuttavia le piccole percezio

426) Leibniz, *Nouveaux Essais*. III, § 12, cfr. tr. it. 2 voll., Bari, 1910-11. «Esiste fra i corpi e gli spiriti questa analogia: allo stesso modo che non c'è nessun vuoto nelle varietà del mondo corporeo, non vi è minor varietà nelle creature intelligenti. A cominciare da noi uomini e scendendo giù fino alle cose infime, vi è una china che si scende a piccolissimi gradi e con una serie continua di cose che, in ogni tappa della discesa, differiscono pochissimo l'una dall'altra».

ni non vengono a mancare, anche se non si impongono alla coscienza, occupata altrove. Questo fenomeno si ripete continuamente nella nostra vita: ad ogni istante, la coscienza assorbe una quantità infinita di piccole percezioni che rimarranno oscure e latenti fino a quando su di esse non si applicherà la coscienza (in *Die philosophischen Schriften von G. W. L.*, 7 voll., Berlino. 1875-90; *Nouveaux Essais*, Prefazione).

578 - 3. COSCIENZA E SUBCOSCIENZA - In tal modo Leibniz giunge a distinguere una *serie continua di gradi di coscienza*, che vanno dagli stati chiari e distinti a quelli oscuri e sordi, e infine agli «stati più che sordi». Questi ultimi sono ancora, secondo Leibniz, stati coscienti, quantunque la loro esistenza non possa essere rivelata che per mezzo del ragionamento.

Al di sotto di essi, non c'è più niente. Leibniz, rimanendo in ciò fedele a Cartesio, non crede che la coscienza oggettiva sia più vasta di quella soggettiva. Per lui non esiste dunque l'inconscio propriamente detto. Qualunque cosa si possa dire di quest'ultimo punto che pone un problema speciale, è necessario ammettere con Leibniz che si devono distinguere due gradi principali di coscienza: il conscio (stati chiari) e il subcosciente (stati sordi).

§ 2 - Le condizioni della coscienza

579 - Quali sono i fattori che condizionano la coscienza? Alcuni sono biologici; altri psicologici.

A. CONDIZIONI BIOLOGICHE

1. INSUFFICIENZA DEL FATTORE «INTENSITÀ» - Sembrerebbe che oggettivamente il fattore necessario e sufficiente per avere la coscienza sia l'intensità dell'impressione, affermazione tuttavia da precisare. Infatti, *il fattore «intensità» è molto relativo*. Un determinato fatto esterno, che produce un'impressione notevole su un individuo, viene da un altro appena percepito, anche se costui si trova nelle medesime condizioni esterne, ma è assorto in una profonda riflessione. Sotto un altro aspetto, l'intensità è sempre più o meno relativa sia *agli interessi del momento* (il cacciatore percepisce molto distintamente rumori che sfuggono del tutto a chi cammina per svago; il pittore vede sfumature che passano inosservate al profano, ecc.), sia *all'abitudine* (colui che visita un'officina di fabbroferraio è assordato dal rumore che gli operai percepiscono ormai solo confusamente).

2. IL DISADATTAMENTO - Le osservazioni precedenti dimostrano che la condizione oggettiva della coscienza si trova in una *rottura di equilibrio fra il vivente e il suo ambiente*. Ciò si constata sotto forme molto varie. Abbiamo veduto, per esempio, che spesso abbiamo coscienza di percepire gli oggetti o le qualità solo a causa dei *cambiamenti* che in essi si verificano (**83**). Bain parte

proprio da questo rilievo per affermare che noi percepiamo soltanto differenze. Sappiamo parimenti che gli stati affettivi includono *variazioni costanti di sfumatura e di intensità*; via via che queste oscillazioni si alternano secondo un ritmo sempre più tranquillo e regolare, del pari si affievolisce la coscienza affettiva (338). Viceversa, l'emozione che si presenta come un improvviso disadattamento, costituisce un fatto di coscienza straordinariamente intenso. Nello stesso senso, gli *automatismi* (meccanismi motorii) che agiscono inconsciamente, divengono consci quando incontrano un ostacolo, e i *ricordi* rimangono inconsci fino a quando una lacuna nella memoria dell'esperienza passata li richiama alla coscienza. I nostri ricordi sono, in parte, funzione delle nostre dimenticanze. Infine, abbiamo osservato, (291-292) che le tendenze si rivelano alla coscienza soprattutto per mezzo degli ostacoli contro cui vanno a urtare. Un'inclinazione divenuta abituale continua regolarmente a non accorgersi di se stessa fino al momento in cui non cozza contro qualche inciampo.

580 - 3. IL SENSO BIOLOGICO DELLA COSCIENZA - Noi possiamo intendere perciò il senso biologico della coscienza. Essa è, nella sua forma spontanea una *funzione di adattamento alla realtà e per conseguenza è in proporzione ai bisogni dell'azione*. Quanto più i meccanismi motorii agiscono con perfezione e si adattano con precisione alle condizioni concrete dell'azione, tanto meno la coscienza rischiarava lo psichismo. Negli insetti, in cui i meccanismi istintivi funzionano in modo così regolare e preciso, la coscienza deve essere straordinariamente sorda. Ma via via che ci si eleva nella scala animale e l'istinto diviene più duttile, anche la coscienza deve divenire più chiara. Nell'uomo, essa raggiunge un grado di perspicacia davvero straordinario a causa del margine enorme di iniziativa che vi reca l'intelligenza. Ma tanto nel primo che nel secondo caso *la coscienza risponde sempre al medesimo bisogno biologico di adattare alla realtà l'attività animale od umana*.

B. CONDIZIONI PSICOLOGICHE

581 – 1. LA LEGGE DI INTERESSE - Il fattore psicologico della coscienza risiede nell'*attenzione*, spontanea o volontaria. Ciò non ci obbliga ad abbandonare l'aspetto precedente, perché l'attenzione stessa viene determinata dalla legge di interesse (354), cioè dai rapporti col reale delle tendenze e delle inclinazioni.

2. LA VOLONTÀ - Tuttavia, se l'attenzione risulta in definitiva dalla legge di interesse, i nostri interessi dipendono, in parte, da noi stessi: ciò equivale a dire che anche *la nostra capacità di coscienza, spontanea o riflessa, dipenderà, in gran parte, da noi stessi*. Questo si armonizza con le osservazioni che facevamo a proposito della personalità e della volontà. Allo stesso modo che il nostro volere concreto è conforme a ciò che siamo, e tuttavia noi siamo ciò che vogliamo essere, parimenti la nostra coscienza è proporzionata alla natura e al

potere dei nostri interessi, ma dipende da noi (nei limiti che ci sono imposti dalle circostanze concrete della nostra vita) imporci numerosi interessi che siano elevati e saldamente strutturati. L'intensità della coscienza è in ragione diretta alla forza di questi interessi, perché anch'essa risulta dalla ricchezza degli elementi psicologici, che essi in volgono, e dalla precisione con cui questi elementi sono ordinati gerarchicamente ed unificati.

Art. II - Il subcosciente e l'inconscio

582 - L'attenuarsi della coscienza, dagli stati chiari a quelli sordi, porta naturalmente a spingerci ancora oltre e a fare *l'ipotesi che vi possano essere degli stati o dei fatti psichici completamente inconsci*. Su questo si sono fatte obiezioni di principio tendenti sia a negare sia a dimostrare a priori la possibilità di una vita psichica inconscia, ma tanto l'affermazione che la negazione aprioristica devono essere scartate l'una dopo l'altra. Infatti, l'affermazione si basa sull'argomento delle piccole percezioni o degli elementi inconsci della sensazione e noi sappiamo che tale argomento è erroneo **(100)**. La negazione si fonda su una petizione di principio, perché pretende che un fatto di coscienza inconscio sia una contraddizione in termini. In realtà non vi è niente di assurdo nel supporre che un fatto di coscienza, ossia una realtà psichica, possa non essere percepita dal soggetto, cioè essere inconscio. La questione dell'inconscio è quindi una *questione di fatto* che bisogna cercare di risolvere coi mezzi offerti dall'esperienza.

L'argomento che J. P. Sartre (*L'Etre et le Neant*, p. 88) oppone a una nozione di inconscio psichico, affermando che necessariamente «*l'essere della coscienza è la coscienza di essere*», si fonda interamente su un equivoco. È verissimo che la coscienza non è una cosa o un recipiente, che ogni coscienza è coscienza di qualche cosa, e che per conseguenza non si può concepire una coscienza *che esista* come coscienza di qualche cosa senza *esistere* insieme come coscienza di sé. Questo argomento si può validamente addurre contro la concezione in voga (tipicamente freudiana) di *un'attività* inconscia. Ma essa non regge affatto contro la nozione di *potenzialità o virtualità inconscie*, perché appunto questo inconscio è, per definizione, al di sotto del livello dell'*atto*, ossia dell'*essere*. Esso è potenza, e può essere potenza attiva, cioè dinamismo. Da ciò ne deriva che, non esistendo l'essere della coscienza, non può esistere neppure nessuna coscienza di essere. Però, Sartre, che esclude la categoria di potenza, non può accogliere questo punto di vista e per questo la sua posizione non si può difendere come non si può difendere (per una ragione esattamente opposta) quella di Freud.

La sola obiezione che si potrebbe sollevare contro la nozione di inconscio potenziale è che essa finirebbe col ristabilire il concetto mitico di coscienza-recipiente (o coscienza-cosa); questa obiezione stessa tuttavia attesta la tendenza a ridurre l'essere alla categoria di cosa (e infatti proprio questo è uno degli argomenti che formano il sostrato di tutto l'*Etre et le Néant*). Viceversa noi

diciamo che la «coscienza potenziale» non è coscienza (soggettiva) di sorta (o lo è, per dirla con Sartre, nella maniera di non esserlo) e le potenzialità o virtualità in discussione hanno come soggetto il corpo e le sue strutture, innate o acquisite.

§ 1 - *Il subcosciente*

583 - Se si vuol essere precisi nella questione dell'inconscio bisogna distinguere fra ciò che si riferisce al subcosciente e ciò che appartiene all'inconscio. Moltissime volte si adducono confusamente a prova dell'inconscio psicologico fatti che non sono di natura psichica oppure che sono in realtà solo subcoscienti. Però *il subcosciente, o inconscio relativo, si deve ben distinguere dall'inconscio assoluto propriamente detto*. Il subcosciente non pone nessun problema speciale e non ci resta che di descrivere le forme principali che riveste. In tal modo il campo dell'inconscio propriamente detto verrà meglio delimitato e il problema che ne scaturisce sarà formulato con maggiore esattezza.

A. NELLA VITA NORMALE

Lo psichismo subconscio costituisce una parte considerevole della nostra vita normale. Noi lo vedremo ora all'opera nell'automatismo, nella distrazione e sotto forma di coscienza di assenza e di coscienza latente.

1. L'AUTOMATISMO - L'automatismo include sia una parte di inconscio che il subcosciente. I meccanismi, che esso utilizza, sono evidentemente inconsci, perché, una volta costituiti, non hanno più niente di psicologico: come è stato visto sopra, essi divengono consci solo a causa degli ostacoli che incontrano e che richiamano l'attenzione sul loro funzionamento. Ma *l'attività automatica non elimina ogni specie di coscienza*, quanto invece permette alla coscienza chiara di applicarsi con tutto il suo potere ad una determinata azione (70). Il pianista ha una coscienza tanto più intensa del valore estetico (temi, sviluppo, ritmi ecc.) del pezzo che suona, quanto più il suo meccanismo pianistico si svolge in maniera automatica (427).

D'altra parte, al di là del punto preciso in cui si applica la coscienza ci può

427) Pradines (*Psychologie générale*, t. I, p. 81) osserva giustamente, seguendo Blondel (Dumas, *Nouveau Traité de Psychologie*, IV, p. 360-383) che l'automatismo non esclude la spontaneità e non è necessariamente sinonimo di meccanico. «La caratteristica propria degli automatismi riflessi che sostengono la vita psichica consiste, invece, nell'includere una spontaneità ed una finalità che sono soltanto la forma primordiale di questi caratteri nei comportamenti propriamente riflessi e che perciò ammettono in pieno la collaborazione, o almeno il controllo di questi ultimi».

essere una massa di fenomeni che sono percepiti solo in modo estremamente confuso. Mentre eseguisco un *Notturmo* di Fauré con una attenzione che mi occupa tutto il campo della coscienza, attorno a me c'è chi va e chi viene, si aprono e si chiudono porte, si parla a voce bassa e mi si rivolge perfino qualche domanda che resta senza risposta. Sembra che io non abbia inteso niente. Tuttavia, appena chiuso il pianoforte, diverse circostanze mi tornano alla memoria: mi ricordo di un nome pronunciato, su cui in quel momento non avevo fatto nessuna attenzione, della domanda rivoltami che non avevo «intesa», ecc. Infatti *tutte queste circostanze erano state percepite, anche se in modo sordo, cioè subcosciente*, altrimenti non sarei in grado di richiamarle alla memoria più di quanto non possa richiamare alla mente gli avvenimenti che accadevano in quel medesimo istante a San Francisco.

584 - 2. LA DISTRAZIONE - Questo caso si ricollega in parte al precedente. Io posso camminare per la via leggendo un libro o un giornale che assorbe tutta la mia attenzione e mi distoglie da tutto il resto. Apparentemente non percepisco niente di quanto accade intorno a me. Tuttavia adatto continuamente il passo alle circostanze variabili del transito: evito gli ostacoli, - percorro un cammino intricato, e, senza saper come, arrivo proprio dove volevo andare. Vi è dunque una certa percezione di queste circostanze.

Ciò è provato anche in altro modo e cioè dai diversi particolari di cui mi sembrava non avere avuto nessuna percezione e che invece mi possono ritornare alla memoria. Per esempio, tornato a casa, una conversazione casuale mi fa ricordare di aver incontrato quel tale conoscente che non ho salutato e che era vestito in quel determinato modo (cosa cui non avevo posto la minima attenzione). Sembrava che tutto ciò mi fosse completamente sfuggito, e invece il ricordo che affiora dimostra che vi è stata una percezione subcosciente (ossia *non organizzata*) (357).

585 - 3. LA COSCIENZA DI ASSENZA - W. James chiama così il sentimento di disagio che si prova in certi *mancomenti della memoria*. Io mi metto a ricercare un verso che ho dimenticato, ma non l'ho dimenticato del tutto, perché so quel che cerco e scarto via via le false soluzioni che mi si presentano. Di quel verso ho quindi una coscienza sorda. Il medesimo fenomeno si produce quando si vuole ricordare un nome proprio, che a un tratto ci sfugge. È una specie di forma schematica di cui si vuol trovare il contenuto esatto che è lì, proprio «sulla punta della lingua», non allo stato inconscio, ma subcosciente. Una persona, mentre parla, a forza di aprire parentesi, finisce per non saper più con esattezza dove è andata a cacciarsi e domanda: «a che punto ero rimasto?» cercando di riallacciare il filo. Infatti, il filo non è rotto; l'argomento e l'ordine del discorso restano presenti ed orientano la ricerca delle idee da riprendere, ma l'attenzione richiesta dalle digressioni, li ha fatti passare momentaneamente allo stato subcosciente.

4. LA COSCIENZA LATENTE - La nostra giornata include un obbligo preciso (una visita da fare ad un'ora determinata e segnata sull'agenda). Il lavoro abituale ce la fa dimenticare; ma tutt'a un tratto, al momento preciso in cui bisogna partire per fare la visita promessa, ne ritorna bruscamente il ricordo. Di fatto essa non era stata dimenticata, ma *respinta nel subcosciente*. Casi dello stesso genere, ma ancora più caratteristici, si constatano nel sonno. Abbiamo veduto (236), che nel sonno la coscienza non è sempre scomparsa del tutto, ma appare in proporzione degli interessi attuali di chi dorme. Così una madre si sveglia al minimo gemito del suo bambino e si sveglia bruscamente ad un'ora insolita, perché ha deciso di alzarsi prima per compiere una faccenda urgente. Tanto il primo che il secondo caso non si spiegano che per mezzo della *coscienza latente*, cioè di uno stato subcosciente.

Questo fenomeno della coscienza latente si può constatare in altra forma. Devo andare a svolgere una pratica seccante, e me ne distraigo con un lavoro così accanito da sembrare che me ne sia dimenticato del tutto. Tuttavia, mi si fa osservare che sono di cattivo umore o che ho un aspetto preoccupato. Io mi difendo in buona fede e affermo solennemente che non ne avrei nessuna ragione. La verità è che il pensiero della pratica noiosa da svolgere è lì, presente, in forma subcosciente, e, a mia insaputa, mi incupisce l'umore.

B. NELLA VITA ANORMALE

586 - Abbiamo qui due categorie di fatti: i lapsus e i fenomeni di sdoppiamento. Veramente i lapsus appartengono alla vita normale, ma costituiscono casi eccezionali: per questo si possono trattare adesso.

1. I LAPSUS – Freud li ha studiati in modo particolare (428), interpretandoli in rapporto alla sua teoria della repressione, che esamineremo in seguito. Per il momento li dobbiamo considerare solo come fatti psicologici.

a) *Le varie forme di lapsus*. Etimologicamente, il lapsus è un atto mancato (sbagli di elocuzione, di visione, di audizione o di trascrizione) consistente nell'esprimere, leggere, intendere o scrivere una parola per un'altra.

Un professore di filosofia nello spiegare Bergson, annunzia che dedicherà la sua lezione alla teoria della «*purée dure*» mentre avrebbe dovuto e voluto dire «*durée pure*» (= durata pura) (*Affinché al lettore italiano non sfugga l'effetto comico di questo lapsus si ricorda che il vocabolo «purée» ha, in francese; e anche da noi, una sua propria accezione come termine culinario e significa «passata» es. purée di patate*. N. d. Tr.). Un farmacista che è andato a far una visita in campagna assicura che l'ingresso della casa dei suoi amici è

428) S. Freud, *Einführung in die Psychoanalyse e Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, op. cit.

sormontato da una magnifica glicerina (per *glicine*). Un muratore francese che ha commesso un delitto, di cui fino ad allora nessuno lo sospetta autore, dice regolarmente *échafaud* (= patibolo) invece che *échafaudage* (= impalcatura). Un ti pografo si trova in difficoltà con le Assicurazioni (Previdenze) Sociali e compone così il testo di una circolare: «Signore, sono in grado di riconfermare le mie *assicurazioni sociali* circa...» Naturalmente il testo da comporre non parlava che di *assicurazioni*. Si parla ad una signora in termini molto lusinghieri di una persona che essa odia, ma che vuol far credere di stimare molto. Per non restare indietro nei complimenti, essa risponde: «Avete ragione, la signora X è perfetta. io la *detesto* molto». (Voleva dire: io la *stimo* molto). Freud cita il caso seguente (*Einführung in die Psychoanalyse*; cfr. tr. it. Bari, 1939): un assassino, spacciandosi per batteriologo, era riuscito a procurarsi delle culture di microbi patogeni molto virulenti, di cui si serviva per sopprimere le persone che gli erano vicine. Fu catturato perché un giorno in una lettera indirizzata al direttore del laboratorio egli scrisse: «Nel corso dei miei esperimenti *sugli uomini*» (invece che sulle cavie).

b) *Natura psicologica del lapsus*. Una spiegazione corrente consiste nell'attribuirne la causa alla stanchezza, allo stato nervoso, alla distrazione oppure ad una fusione di immagini motorie (caso di «*purée dure*» per «*durée pure*», di *glicerina* per *glicine*). Questa infatti spiega una parte considerevole di lapsus, ma non tutti i lapsus, né interamente il lapsus. La stanchezza, lo stato nervoso, la distrazione, la fusione delle immagini non fanno che favorire la frequenza dei lapsus: spiegano cioè il fatto che si dica o scriva una parola per un'altra, ma non *proprio quella tale parola al posto della tale altra*.

La vera causa dei lapsus è diversa e si trova nell'*interferenza improvvisa* (preparata o facilitata dallo snervamento, dalla fatica, dalla distrazione) di *due intenzioni*, di cui l'una è «turbata» (quella che si mostra apertamente) e l'altra è «perturbatrice» (quella segreta). Questa, a causa di una flessione accidentale di attenzione, si incrocia con la prima e ne prende il posto nel campo della coscienza chiara. *La maggior parte dei casi di lapsus si spiega quindi con l'attività subcosciente e prova che la nostra coscienza chiara è in continuità con uno psichismo inferiore che talvolta irrompe bruscamente nel nostro atteggiamento esterno*.

587 - 2. GLI SDOPPIAMENTI

a) *I fatti*. Abbiamo già parlato di questi fenomeni nello studio del «me» (551); ora basta aggiungere tre esempi a quello già citato. Questi fenomeni sono frequenti nell'isterismo.

«Prendiamo, scrive Binet (*Les alterations de la personnalité*, p. 184), la mano insensibile (di una isterica); la poniamo dietro lo schermo e la pungiamo nove volte con uno spillo. Quindi, o subito o un po' dopo, domandiamo a quella persona di pensare un numero qualunque e di comunicarcelo: essa risponde di aver scelto il numero nove, ossia quello che corrisponde al numero delle punzecchiature». Binet riferisce quest'altro esperimento (*Ibidem*, p. 188): «Se si

fanno scrivere alla mano anestetizzata diversi numeri e si dispongono gli uni sotto gli altri come per fare una addizione, il soggetto [...] non pensa a tutta la serie di quei numeri, ma al numero totale». «Ho cercato, scrive P. Janet parlando di un soggetto isterico, questa volta in stato di distrazione, di fargli dare giudizi inconsci. Le suggestioni vengono fatte durante il sonno ipnotico ben accertato; poi il soggetto viene completamente svegliato, e i segni e l'esecuzione avvengono quando è sveglio». «Quando io dirò due lettere come queste, l'una dopo l'altra, voi vi irrigidirete». «Dopo il risveglio, pronunzio a voce bassa le lettere a... c... d... a... a...; Lucia si mette immobile e tutta irrigidita: ecco un giudizio di rassomiglianza inconscio» (*L'automatisme psychologique*, Parigi, 1889, p. 263).

b) *Soluzione per mezzo del subcosciente*. Molti psichiatri, fra cui Binet e Janet, parlano, riguardo a ciò, di doppia personalità simultanea che include un io normale ed un io secondo. In realtà, *tutto si può spiegare molto più semplicemente per mezzo dell'azione della coscienza chiara e del subcosciente di un unico io*. La mano della isterica che è stata punta nove volte, ha potuto sentire confusamente le punzecchiature, e Janet stesso fa questa ipotesi. (*Les névroses*, p. 192). Binet, a sua volta, osserva che il soggetto «ha sentito indubbiamente qualcosa, come è provato dalla concordanza» fra il numero delle punzecchiature e quello denunziato. Binet aggiunge che «l'eccitazione, quantunque non percepita dall'io normale, ha prodotto un certo effetto su questo io, cioè vi ha portato un'idea: quella del numero delle punzecchiature». Ma è chiaro che «l'io normale» accampato da Binet non è qui che il nome del subcosciente. Anche l'addizione si può spiegare benissimo allo stesso modo, senza bisogno di ricorrere allo sdoppiamento.

Quanto al «giudizio di rassomiglianza inconscio» di cui parla P. Janet, anch'esso sembra basarsi sulla percezione subcosciente delle suggestioni avute durante il sonno ipnotico. Altrimenti sarebbe impossibile comprendere come la suggestione possa «essere ritrovata come facente parte di una specie di seconda coscienza» (429).

429) Janet, *Automatisme*, p. 283 - È assai difficile prendere alla lettera la spiegazione di Binet. «È probabile, scrive costui (*Altérations*, p. 159), che il personaggio inconscio, che è in ogni isterico, comprenda subito il pensiero di colui che fa l'esperimento; sente che questi interroga il paziente e gli domanda di pensare un numero; percepisce nello stesso tempo che l'esperimentatore fa un dato numero di punzecchiature alla mano insensibile [...] È questo inconscio, non ne dubito, che suggerisce l'idea del numero alla coscienza primitiva, la quale riceve l'idea senza sapere donde venga». A dire il vero, dobbiamo avanzare dei forti dubbi su quanto sopra, perché tale affermazione è senza senso. Tutto invece diviene chiaro quando al posto dell'inconscio si metta il subcosciente e al posto della «coscienza primitiva» la coscienza senza nessun appellativo. Binet confessa d'altronde che nel corso delle ricerche potrebbe benissimo nell'isterico presentarsi «un ritorno di sensibilità di cui bisogna sempre diffidare». (*Altérations*, p. 116).

C. LE DUE FORME DI SUBCOSCIENTE

588 - I casi che abbiamo studiato sopra dimostrano che lo psichismo subcosciente può presentarsi in due forme e cioè nella forma dispersa e nella forma marginale.

1. LA COSCIENZA DISPERSA - Una parte enorme dell'attività subcosciente è costituita dagli stati di coscienza dispersa. Ciò avviene in tutti i *casi in cui la sintesi mentale non è ancora costituita, oppure si trova accidentalmente allentata*. Il primo caso si ha nel bambino, il quale, mancando di potere di attenzione, riceve passivamente un gran numero di impressioni che non riesce a coordinare e a unificare e che quindi determinano solo una coscienza estremamente vaga.

Il secondo caso è costituito: nello stato normale, dallo psichismo della distrazione profonda, del fantasticare, del sonno, come pure dallo psichismo che segue immediatamente il risveglio o la fine di una sincope; - nello stato anormale, dai casi patologici dell'isterismo, dell'ipnosi, ecc.

2. IL SUBCOSCIENTE MARGINALE - Anche nei momenti in cui la sintesi mentale viene formata e mantenuta dalla volontà e dall'attenzione, vi è, sotto o attorno alla coscienza chiara, tutto un mondo di immagini, di stati affettivi, di tendenze più o meno realizzate in desideri, che l'attenzione alla vita non cessa di reprimere, ma che fluttuano in qualche modo in una specie di foschia indecisa che non è la vera e propria incoscienza: si tratta di ciò che James ha chiamato *psichismo marginale*. Questa massa di stati, che sono in rapporto più o meno preciso con la sintesi mentale del momento e formano come una zona esterna o frangia oscura intorno al fuoco della coscienza, esercitano su di essa una specie di pressione e spesso possono irrompere improvvisamente nella coscienza chiara oppure influenzare fortemente il nostro comportamento.

Proprio questo subcosciente, nella prima o nella seconda forma, spiega tutti i fatti che abbiamo citati. Questi fatti esigono tanto meno che si ricorra all'inconscio, in quanto se con tale parola si intendesse l'inconscio assoluto essi diverrebbero, tanto gli uni che gli altri, incomprensibili (430).

§ 2 - L'inconscio

589 - Si può supporre che la coscienza, a forza di estenuarsi, finisca con lo sparire completamente, senza che i fatti psicologici, fin allora rivelati in modo più o meno chiaro, cessino parimenti di esistere? Tale è il problema dell'inconscio psicologico.

430) Abramowski, *Le subconscient normal*, Parigi, 1914.

Non è il caso di fermarsi di fronte all'obiezione secondo la quale l'inconscio come tale, se esistesse, non potrebbe essere conosciuto e osservato. *È evidente che esso non può venir osservato in se stesso, ma si può conoscere indirettamente dalle sue conseguenze.* Per esempio, se l'immagine di un passato lontano, di cui non credevo aver conservato il minimo ricordo, mi ritorna alla memoria, si deve supporre che questo ricordo continuava ancora ad esistere anche se in modo completamente inconscio.

Il problema dell'inconscio viene spesso trattato in modo molto impreciso. Talvolta, quando si vuol sapere se esistano veramente dei fatti - psicologici - inconsci, si portano a prova dell'inconscio alcune realtà psicologiche - che non sono fatti, - oppure fatti che non sono psicologici, oppure finalmente fatti psicologici che non sono inconsci. È difficile immaginare una sorgente così generosa di equivoci. Perciò dobbiamo eliminare subito quanto non è in relazione col problema.

A. DELIMITAZIONE DELL'INCONSCIO

590 – 1. FATTI E VIRTUALITÀ

a) *Il virtuale è evidentemente inconscio.* Parlando di fatti psicologici, è necessario che con tale termine si intendano gli atti prodotti dall'una o dall'altra delle potenze psichiche. Ora, onde provare la realtà dei fatti inconsci, ossia di una *attività* psicologica inconscia, si adducono delle realtà le quali sono soltanto *semplici virtualità che, come tali, non raggiungono neppure il livello di fatto o di atto*, e per conseguenza sono evidentemente inconsce.

b) *Tendenze e ricordi.* Le due categorie di realtà che ora si adducono sono le tendenze e i ricordi. Si mostra che le tendenze, fino al momento in cui non vengono realizzate in desideri, sono completamente inconsce. In questo si ha certo ragione, *ma le tendenze (istinti o inclinazione) non sono né atti né fatti psicologici, ma semplici virtualità*, necessariamente inconsce, perché sono «qualcosa» unicamente su un piano metafisico (291). In quanto tali, ossia quando non attuate, esse sono niente nel piano dell'esperienza.

Lo stesso si deve dire dei *ricordi*. I ricordi non sussistono in atto, come se fossero cose o atomi (189), ma solo in potenza o virtualmente. Essi non possono essere che inconsci, perché *non essendo attuati in immagini concrete, fisicamente non sono niente.*

591 - 2. PSICOLOGIA E FISIOLOGIA

a) *Stati organici e fisiologici.* A prova dell'inconscio psicologico non si possono addurre fatti non psicologici. Invece questo si fa quando si parla di «processi cerebrali inconsci», oppure delle «modificazioni dello stato organico dei nervi» (Stuart Mill), - oppure quando si sottolinea l'incoscienza del fenomeno di fusione delle due immagini della retina in una sola (visione bioculare), - come pure l'incoscienza del raddrizzamento dell'immagine della retina (431). *Questi fenomeni non sono in discussione, perché sono fenomeni fisici e fisiolo-*

gici e per niente psicologici. Come tali, essi sono chiaramente inconsci perché noi non possiamo concepire ciò che accade nelle nostre cellule e neppure i fenomeni chimici del cervello. Si dovrebbe anche dire che essi sono al di sotto dell'inconscio perché, propriamente parlando, appartengono alla vita vegetativa e non a quella sensitiva.

b) *La cenestesia*. Quanto alla cenestesia, in cui Wallon (Dumas, *Traité de Psychologie*, I, 224) vede una specie di sintesi o di effetto globale degli stati molteplici che di solito vengono ignorati dalla coscienza, essa non potrebbe essere considerata come completamente inconscia senza contraddizione, perché si presenta come una *sensibilità organica generale*. Per lo più è subcosciente e diviene oggetto della coscienza chiara soltanto quando vi è un disordine funzionale.

Freud fa giustamente osservare (*Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Vienna e Zurigo, 1916-17, *Essais de Psychanalyse*, tr. fr. di Jankélévitch, pp. 187-188; cfr. trad. it., Roma, 1948) che le *sensazioni interne*, le quali ci fanno conoscere il nostro corpo in quanto è proprio il nostro, non possono essere inconscie. Una sensazione interna (affettiva) inconscia è una contraddizione in termini. Tuttavia Freud sembra ammettere la possibilità di *stati affettivi* inconsci, ma, egli dice, in una forma non del tutto paragonabile a quella delle rappresentazioni, ossia a quella dell'*atto* come l'intende Freud. E infatti vedremo che gli effetti possono divenire inconsci sotto forma di virtualità, le quali corrispondono assai bene ad una cosiddetta «tonalità affettiva».

È vero d'altronde che la sensibilità organica risulta da una moltitudine di stati elementari. Ma noi ritroviamo qui un caso di percezione globale: *esiste un gran numero di eccitazioni interne, ma una sola percezione* che costituisce la coscienza cenestesica. Le eccitazioni elementari non sono né inconscie (ma straordinariamente vaghe e confuse allo stato normale), né percepite una ad una e poi sommate dalla coscienza, ma percepite tutte insieme in un'impressione che è, fin dall'inizio, integrale e non scomponibile **(100)** e corrisponde al nome di cenestesia.

592 - 3. INCOSCIENZA E SUBCOSCIENZA - Il problema sta nel sapere se esistano dei fatti *inconsci*. Di conseguenza a questo proposito non si deve tener conto del subcosciente, perché questo è ancora qualcosa di conscio. Ora una parte considerevole dei fatti psicologici che si adducono come prova dell'inconscio non scaturisce di fatto che dal subcosciente. E infatti si ricorre allo psichismo delle funzioni intellettuali, alle sensazioni, alle associazioni, alla memoria, alla immaginazione, al ragionamento, senza fare la distinzione neces

431) Questa concezione deriva da Cartesio, per il quale l'inconscio si riduce a processi nervosi di natura semplicemente fisiologica (cfr. *Passions de l'ame*, I, c. XVI-XVII).

saria fra l'inconscio e il subcosciente. Lo possiamo constatare con qualche esempio.

a) *Sensazione*. Abbiamo già visto (95) che possono esistere sensazioni *relativamente* inconscie, sia a causa della distrazione, sia a causa di lesioni o di anestesia dei centri nervosi; sembra tuttavia che non si possa ammettere l'esistenza di sensazioni assolutamente inconscie.

Freud osserva tuttavia (*Essais de Psychanalyse*, tr. fr. p. 188), che la percezione può essere distinta dalla coscienza della percezione, quantunque per lo più le sensazioni, esterne siano consce. Questa opinione ci sembra poggiare su un equivoco. Se col nome di *percezione* (o sensazione) si intende l'atto vitale d'apprensione di un oggetto, quest'atto non può essere assolutamente inconscio. Se si vuole chiamare ancora *percezione* l'impressione che un oggetto esercita sulla retina senza che da parte del soggetto vi sia alcuna reazione conoscitiva, allora il fenomeno è del tutto inconscio: nel che, propriamente parlando, non vi è però né sensazione, né percezione (61).

Il solo caso, che potrebbe essere addotto qui, è quello degli animali a cui sia stato asportato il cervello. Si pensa che essi provino delle vere sensazioni, perché reagiscono a certe eccitazioni, - e che tali sensazioni siano inconscie, perché è stato tolto il cervello che è l'organo della coscienza. Ma tale ragionamento è specioso, perché bisognerebbe prima dimostrare che il cervello è la condizione essenziale e assoluta della coscienza sensibile. Invece sembra che il midollo spinale sia un organo secondario della coscienza, capace di garantire un certo grado di coscienza straordinariamente vaga, ma ancora in atto. In tal modo resta facile spiegare i riflessi degli animali privati del cervello, i quali proverebbero delle sensazioni non inconscie, ma subcoscienti.

Si citano ancor come esempi di sensazioni inconscie le numerosissime immagini che si imprimono sulla retina quando camminiamo per strada, la pressione esercitata dalle vesti sul corpo, il tic-tac dell'orologio, il rumore del mulino ecc. Però abbiamo visto sopra che in tutti questi casi si tratta solo di subcosciente.

b) *L'associazione*. Le «catene associative» sono percorse nell'incoscienza degli anelli intermedi? È difficile ammetterlo. Se Hobbes sentendo parlare della morte di Carlo I, si domanda qual è il valore del «denarius» romano, e può in seguito rendersi conto di essere passato attraverso i seguenti intermedi: Carlo I venduto dagli Scozzesi - come Gesù da Giuda - per trenta denari, - ciò avviene evidentemente perché *gli intermedi sono stati subcoscienti*; altrimenti come avrebbe potuto fare a riconoscerli dopo?

Si dice che ciò avviene per mezzo di una pura congettura. Ma, senza discutere qui la natura di questi fatti di «associazione», si osserva che l'esperienza di tali fatti prova che, a cose avvenute, si cercano *nella memoria* gli anelli intermedi e che, facendo qualche sforzo, essi vengono per lo più ricordati: ciò dimostra che sono stati subcoscienti.

593 - *Immaginazione*. A riprova dello psichismo inconscio si adducono soprattutto i fenomeni che accompagnano *lo sforzo di invenzione o di creazione artistica o scientifica*. Si dice che in molti casi l'inventore è il primo a meravigliarsi della sua scoperta, la quale sarebbe stata preparata e perfino attuata senza di lui nella profondità del suo inconscio (Cfr. H. Poincaré, *Science et Méthode*, in *Oeuvres*, 10 voll., Parigi, 1916, p. 52; cfr. tr. it., Firenze, 1950). Esiste inoltre il caso, a tutti familiare, in cui ci si corica dopo aver lavorato inutilmente a risolvere un problema complicato: appena svegliati, dopo una notte tranquilla, la soluzione si presenta da sé alla mente. È stato dunque l'inconscio, si conclude, a trovarla durante il sonno (432).

Se si prova subito diffidenza dinanzi a spiegazioni di questo genere, ciò non avviene per partito preso, ma esclusivamente perché la cosa appare, a seconda dei punti di vista, o troppo semplice o troppo complicata. Un'attività cosciente di sé e fortemente tesa verso uno scopo ben delineato, non può mai arrivare a risolvere un problema, la cui soluzione sarebbe elaborata da un'attività puramente automatica: questa è un'ipotesi che, per essere accettata, richiederebbe delle prove assolutamente inconfutabili. Però, mentre da un lato queste prove mancano, dall'altro, i fatti di tal genere si possono spiegare in modo meno strano (230).

Si faccia, per esempio, il caso dell'invenzione improvvisa, in cui la scoperta sembra «piovuta» come una «rivelazione» all'artista o allo scienziato, spesso dopo un lungo periodo di insuccessi, o dopo una lunga dimenticanza. Il caso si può spiegare col concorso di molteplici circostanze in cui l'inconscio non ha nessuna influenza attiva. Spesso la scoperta non era potuta avvenire perché non erano state attuate tutte le sue condizioni: basta che manchi un solo elemento, talvolta di minima importanza, per paralizzare per molto tempo il progresso della fantasia creatrice. Poi, ad un tratto, a causa di una *riflessione* finalmente azzeccata e talvolta proprio per caso, in seguito a un lungo *riposo* che ha disteso la mente senza che il lavoro *subcosciente* sia mai stato completamente interrotto, ecco che quest'ultima condizione viene attuata e la scoperta si compie all'improvviso e si presenta come da sé allo sguardo dell'artista o dello scienziato. Quanto ai problemi, la cui soluzione si presenta al momento del risveglio, si può ammettere che, durante il sonno, si è potuto compiere un lavoro *subcosciente*, oppure che la soluzione è stata elaborata d'un tratto, al momento del risveglio per conseguenza del riposo notturno.

594 - d) *Il ragionamento*. Innanzi tutto si osserva che spesso i

432) L'inconscio, secondo Poincaré, non solo risolve problemi che sorpassano la coscienza chiara, ma è anche «capace di discernimento: ha tatto, delicatezza; sa scegliere, sa scrutare» (*Science et Méthode*, Parigi, 1949, p. 55). In queste condizioni si può intendere come la coscienza appaia una specie di sventura!

ragionamenti si svolgono con tale rapidità, da dover ritenere inconsci la maggior parte dei passaggi logici intermedi fra le premesse e la conclusione. Talvolta perfino le premesse sono invisibili, non percepite e inconsce, e solo le conclusioni appaiono evidenti alla coscienza chiara. Insomma, in casi come questi, bisogna ricorrere all'abitudine perché esiste anche un'abitudine di pensare che lavora con tanta maggior sicurezza quanto più lavora inconsciamente. Vogliamo turbare il funzionamento di questo pensiero divenuto abitudine? Basta che vi applichiamo la riflessione.

In queste osservazioni non si fa però confusione fra il pensiero spontaneo e quello riflesso? *La rapidità dei ragionamenti non esige che gli intermedi siano inconsci, ma solo che non vi si fermi la riflessione* perché la coscienza segue, senza interromperlo, il determinismo logico del pensiero. Spesso inoltre l'insieme dell'argomentazione si presenta in modo sintetico, come in un'*intuizione globale*. In ciò non vi è niente di inconscio, ma anzi, quando tutto viene percepito a questo modo e cioè come istantaneamente, la coscienza raggiunge un grado superiore di intensità, in una specie di immobilità che è la forma più perfetta dell'intelligenza.

B. CAMPO E FUNZIONE DELL'INCONSCIO

595 - Sembra che in definitiva, *il dominio dell'inconscio sia costituito unicamente di virtualità*. Non siamo stati capaci di scoprire in esso gli indizi di un'attività propriamente detta: tutti i fatti psicologici che servono di solito a dimostrare l'esistenza reale di un'attività psichica inconscia non sono che qualcosa di subcosciente. Se tuttavia il dominio dell'inconscio viene ridotto alle virtualità, non si pensi che sia poca cosa, perché questo dominio è immenso ed ha una importanza enorme per l'insieme della nostra vita psichica.

1. IL DOMINIO DELL'INCONSCIO - Questo dominio include *l'insieme delle tendenze* (istinti e inclinazioni) che compongono l'inconscio biologico, quindi *l'insieme degli stati abituali acquisiti* (abitudini motorie, meccanismi motorii), *l'insieme dei ricordi e delle rappresentazioni* (immagini, principi astratti), infine l'insieme dei sentimenti abituali che compongono l'inconscio psicologico. *Tutto ciò sussiste, non in atto, ma in potenza oppure in forma virtuale*. Ciò è evidente circa le tendenze, ma non è meno certo per quanto riguarda l'inconscio psicologico. Questa è un'osservazione che abbiamo dovuto fare ripetutamente contro le concezioni atomistiche e materialistiche della coscienza: in generale si può dire che non si conservano né i ricordi, né le immagini, né i meccanismi motorii, ma il potere di riprodurre queste immagini, questi ricordi e questi meccanismi **(189)**.

È vero che è difficile farsi un'idea precisa di queste virtualità, ma questa difficoltà si comprende benissimo dal momento che *non si può avere un'idea precisa che dell'atto, cioè dell'essere*. Il virtuale invece non è, propriamente parlando, un essere, ma potenza e principio, cioè realtà concepibili e pensabili

non in se stesse, ma unicamente in rapporto agli effetti e agli atti che ne derivano. D'altronde, quand'anche l'inconscio psichico si considerasse come composto di fatti propriamente detti, si potrebbe rappresentare unicamente per mezzo di ciò che accade nella coscienza chiara. In se stesso, esso resta per definizione, in qualunque modo si intenda, irraggiungibile.

596 - 2. FUNZIONE DELL'INCONSCIO - Se il virtuale non è un atto, non è neppure una cosa inerte in fondo alla coscienza, ma è invece una *potenza attiva*, un *principio di vita psichica*. Le tendenze includono, per natura, un dinamismo interno che non cessa di influire su tutta l'attività cosciente. Gli stati abituali e le abitudini motorie dirigono, a causa del loro dinamismo automatico, una parte considerevole del nostro atteggiamento cosciente. Lo stesso si dica dei ricordi e delle immagini che, divenute virtuali, conservano, in tale stato, una potenza propria (433) e formano come una atmosfera in cui si alimenta in gran parte il nostro psichismo cosciente o, se si vuole, il terreno da cui questo attinge continuamente.

L'attenzione al presente (resa necessaria dai bisogni pratici) e le esigenze della disciplina morale oppongono una barriera affinché questo inconscio non faccia irruzione nella coscienza. Appena tuttavia questa attenzione o questo controllo si allentano un poco, soprattutto nel sonno, il dinamismo che caratterizza le virtualità dell'inconscio fa varcare la soglia della coscienza ad alcune immagini, idee, ricordi, desideri e fa agire meccanismi motorii che, un istante prima, non sembravano esister più in alcun modo.

Art. III - Struttura dell'apparato psichico

597 - L'inconscio psicologico ha esercitato una parte piuttosto decorativa fino al momento in cui uno studio approfondito delle nevrosi e delle psicosi ha indotto i cultori della psicopatologia a concedergli un posto considerevole nell'insieme della vita psicologica e nella spiegazione dei casi anormali. Il problema che si poneva fin da allora consisteva nello spiegare le sue relazioni con la vita cosciente e nell'offrire un quadro intelligibile dell'apparato psichico. Le principali teorie concernenti questo problema sono quelle di Janet, di James e di Freud. Le studieremo brevemente, insistendo particolarmente sulla teoria freudiana che ha avuto un notevole successo.

433) Bergson (*Matière et Mémoire*, p. 74) osserva che i ricordi non sono nella memoria sempre allo stato di impronte inerti; «essi vi stanno, come i vapori in una caldaia, più o meno in pressione».

§ 1 - Teoria delle personalità multiple

1. L'ABBASSAMENTO DELLA TENSIONE PSICHICA - Sotto l'influsso di Charcot, Bernheim e di tutti i teorici dell'ipnotismo, P. Janet propose, verso il 1890, una teoria quasi esclusivamente psicologica dell'isterismo. La coscienza dell'uomo normale, osserva Janet, impone alla molteplicità dei fatti psicologici l'unità della personalità nel senso che è sempre lo stesso *io* a compiere i diversi atti di percepire, di riflettere, di volere, di immaginare, di ragionare, di giudicare ecc. Tuttavia questa unificazione resta sempre imperfetta; perfino nell'uomo più equilibrato, essa è continuamente minacciata e più o meno turbata dagli automatismi della passione o dell'abitudine. Quando, per qualsiasi ragione, che si deve però supporre di natura organica, la sintesi mentale si rilassa, la coscienza prende l'andamento sbandato che abbiamo notato sopra e alcuni gruppi di fenomeni psicologici si costituiscono in sistemi più o meno indipendenti fra loro, mentre una parte dello psichismo resta collegata alla personalità primaria. *In conseguenza di ciò vi saranno dunque diverse personalità aberranti che sfuggiranno alla direzione e al controllo dell'io centrale e che comporranno in qualche modo lo psichismo inconscio di quest'ultimo.* Tale psichismo inconscio, lo psichiatra non riuscirà a raggiungerlo che per mezzo dell'ipnosi.

Il punto più importante di questa teoria è che essa spiega la dissociazione dell'io empirico in modo negativo per mezzo dell'abbassamento della tensione psichica, ossia col collasso, di origine psicologica, del potere di sintesi mentale.

2. VALUTAZIONE - Abbiamo visto che certe applicazioni di questa teoria sembrano assai contestabili. Essendo stati confutati i casi di sdoppiamento simultaneo (propri agli isterici) sui quali soprattutto si fondava Janet, la sua teoria è stata nel suo insieme abbandonata. D'altra parte, si può pensare che le *nevrosi*, coi fenomeni da esse cagionati (idee fisse, ossessioni, allucinazioni ecc) *non si possono spiegare come se fossero semplici deficienze*, ma includono un senso positivo che bisogna scoprire. L'abbassamento della tensione psichica può spiegare magari la comparsa dei disturbi psichici, non la loro natura e la loro forma. La teoria di Janet ha quindi bisogno di essere completata. Questa è stata la critica che Freud ha mosso a Janet, e si può affermare che tale critica è giustificata (434).

434) Sarebbe meno giustificata se si ammettesse l'ipotesi che le psiconevrosi siano organiche, la quale spiegherebbe la natura dell'affezione nevrotica; ma la critica conserverebbe ancora un valore, perché anche nell'ipotesi dell'organicità, resterebbe da spiegare il contenuto psicologico dell'affezione: la spiegazione dovrebbe avere un senso positivo.

§ 2 - Teoria della coscienza subliminale

598 - 1. L'IO SUBLIMINALE - W. James, riprendendo idee esposte sommariamente da Myers (435), pensa che certi fatti controllati da ricerche metafisiche, per esempio la telepatia, sembrano dimostrare che la coscienza psichica sorpassa immensamente ciò che di essa percepisce la coscienza chiara e che essa si spinge fino ad una regione più profonda, più vitale e più attiva che il dominio dell'intelligenza. In tal modo si sarebbe quindi portati a distinguere due regioni e due vite corrispondenti: *la regione e la vita sopraliminale, la regione e la vita subliminale, la prima delle quali è cosciente, la seconda inconscia*; ambedue però sono in continuità reale fra loro e si influenzano a vicenda.

La vita sopraliminale è, secondo James, individuale e personale. Ma la vita subliminale potrebbe essere comune a diversi individui, ai quali essa soggiace (simile a un blocco di ghiaccio unico, scrive James, che emerge dal mare come icebergs indipendenti). Ciò permetterebbe di comprendere fenomeni come la *telepatia*, la *simpatia*, e, in pari tempo, i fatti così numerosi che non si possono spiegare con la coscienza chiara: le *conversioni repentine*, la *vita mistica*, *quella religiosa*, le *ispirazioni* dell'artista e dello scienziato, ecc. (436). Inoltre, James arriva a supporre che attraverso l'io subliminale (o inconscio) si potrebbe attuare la comunicazione con Dio. L'io inconscio si estende sempre più in una zona oscura i cui limiti si possono spingere all'infinito: *il nostro io fondamentale sarebbe immerso in un oceano di spiritualità*.

2. VALUTAZIONE - È facile vedere come James passi dalla psicologia a vaste ipotesi metafisiche. Se ci si attiene al punto di vista psicologico, si può osservare che la teoria di James distingue giustamente nello psichismo due campi, quello cosciente e quello inconscio, ma *la parte assegnata all'io subliminale sembra sorpassare di gran lunga ciò che ci viene rivelato dall'esperienza*. La reale esistenza di un influsso vicendevole fra il cosciente e l'inconscio è cosa certa; però, nell'ipotesi di James, l'inconscio non si limita a risolvere dei problemi, ma vuole essere la sorgente inesauribile dell'arte, della scienza, della mistica, della religione, della morale. Questa concezione sembra

435) Cfr. Myers, *La personnalité humaine et ses survivances*.

436) «Secondo me, scrive James, la coscienza mistica o religiosa è inseparabile da un io subliminale che debba lasciar filtrare messaggi attraverso il suo esile diaframma. In tal modo noi siamo debitamente messi al corrente della presenza di una sfera di vita più grande e più potente che la nostra coscienza ordinaria, di più essa è perciò soltanto un prolungamento. Le impressioni, le emozioni, le eccitazioni che ce ne derivano ci aiutano a vivere; esse recano l'insensibile conferma di un mondo che è al di là dei sensi, ci commuovono, danno a tutto un significato e un prezzo che ci rendono felici ... Esiste qualcosa che non è il nostro io immediato e che influisce sulla nostra vita». (Lettera del 16 giugno 1901 a Rankin in cui abbozza le teorie che James sta per sviluppare nel libro su *The Varieties of Religious Experience*).

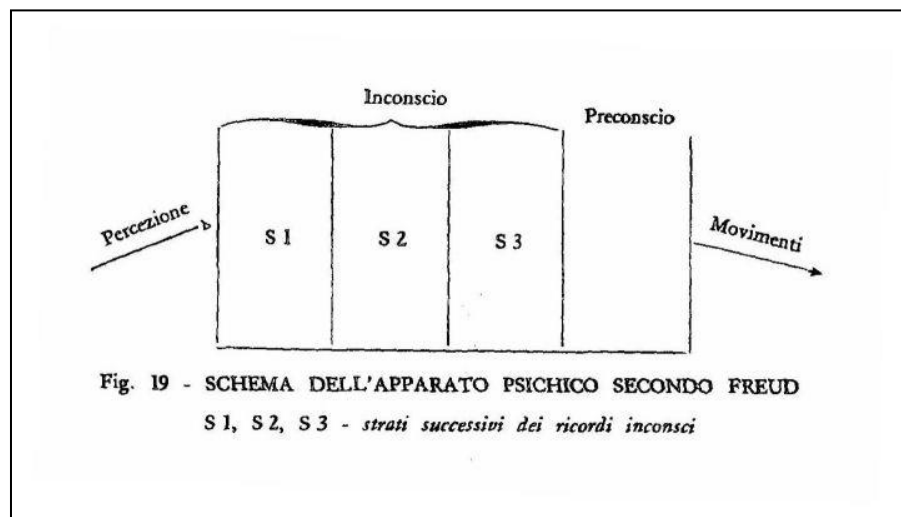
essere ben degna (proprio per le medesime ragioni) dell'appellativo di *filosofia pigra* che Leibniz dava all'innatismo. Infine, l'ipotesi di una vita subliminale comune a diversi individui è puramente gratuita e poco intelligibile.

§ 3 - Teoria della rimozione

599 - Freud ha successivamente proposto sull'apparato psichico, due teorie destinate a spiegare le relazioni fra il cosciente e l'inconscio specialmente nei lapsus, nei sogni e nelle nevrosi. Queste teorie sono tuttavia soltanto secondari nell'opera di Freud, la quale è innanzi tutto un metodo per esplorare l'inconscio e non una filosofia (437). Esse hanno avuto però una grande diffusione e servono spesso a coordinare l'insieme dello psichismo: è quindi utile che ne facciamo l'esame.

1. PRIMO SCHEMA

a) *Conscio, preconscious, inconscio*. La prima sistematizzazione dell'apparato psichico è esposta da Freud nella *Scienza dei sogni*. Freud parte dell'opposizione che esiste fra la percezione (coscienza) e il ricordo (di solito inconscio). Osserva che nel campo del non-cosciente bisogna distinguere due regioni molto diverse: quella dell'*inconscio propriamente detto*, che è inaccessibile alla evocazione volontaria, e quella del *preconscious*, che può essere evocato, quando esistono determinate condizioni (438). Tutto ciò si può rappresentare in forma di schema. (Fig. 19).



437) Cfr. R. Dalbiez, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, II ed., Parigi, 1950, p. 1.

438) Jones spiega così il preconscious freudiano: «Freud si serve della parola «preconscious» (Vorbewusste) per designare i processi di cui possiamo spontaneamente e volontariamente

b) *La censura*. Fra l'inconscio e il preconcio esiste una specie di censura che sbarra il passaggio alle tendenze che appaiono contrarie ai desideri coscienti dell'individuo. Ma non bisogna rappresentarci questa censura «sotto l'aspetto di un controllore sempliciotto e severo, oppure di una facoltà accampata in uno scompartimento del cervello». (*Essais de Psychanalyse*, tr. fr., p. 156). La parola «censura» serve a indicare *l'insieme dei ricordi, delle idee, dei desideri e dei sentimenti che inibiscono altri gruppi di idee, di sentimenti e di ricordi*.

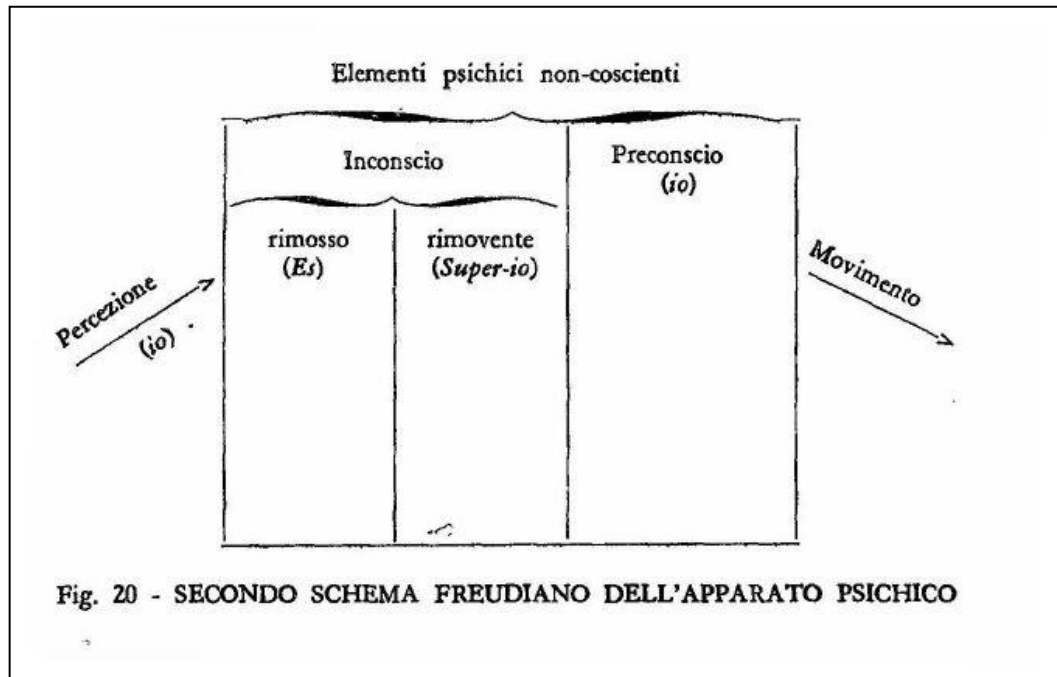
600 - c) *Il conflitto*. Per Freud la coscienza normale è teatro di un conflitto irriducibile fra gli *Ichtriebe* (tendenze dell'io) che sono di natura morale, sociale, artistica, religiosa e tendono verso l'ordine, ed i *Sexualtriebe* (tendenze sessuali), che sono essenzialmente espansivi e sono attivamente refrattari all'ordine. *Repressi dall'attività della censura, gli istinti sessuali continuano a vivere nell'inconscio* e, non potendo riuscire a soddisfare se stessi, si esprimono attraverso forme simboliche oppure, nei casi più gravi, danno origine a disordini psichici più o meno profondi.

d) *La liberazione*. L'inconscio propriamente detto non può essere evocato volontariamente, ma può essere liberato. La possibilità e i metodi di questa liberazione devono essere intesi in rapporto alle cause che rendono l'inconscio inaccessibile al richiamo volontario. Queste cause possono essere intrinseche ai ricordi inconsci, cioè possono consistere nella mancanza di dinamismo nell'elemento inconscio. Ma la spiegazione non vale per tutti i casi in cui l'elemento rimosso produce gravi perturbazioni nello psichismo. La causa di inaccessibilità di questo elemento non può quindi essere che estrinseca e cioè *la rimozione*. L'elemento è inaccessibile, perché è sistematicamente rimosso dalla censura. Ma siccome esso è in pari tempo fortemente dinamico, (439) dalla sua repressione derivano gravi disturbi. *Questi disturbi possono essere guariti unicamente attraverso la liberazione* che consiste nel far risalire allo stato di coscienza chiara il ricordo inconscio, emancipandolo dalle forme anormali e regressive in cui si era fissato.

601 - 2. SECONDO SCHEMA. In seguito Freud dovette modificare il primo schema onde adattarlo ad una concezione più precisa della rimozione (cfr. Freud, *Das Ich und das Es*, Vienna e Zurigo, 1923; tr. fr., Parigi, 1923).

divenire coscienti (per esempio i ricordi che sono momentaneamente scomparsi dalla memoria, ma che possiamo facilmente richiamarvi quando ne abbiamo bisogno). «Il preconcio freudiano comprende dunque il subcosciente, ma è di esso più vasto». (Jones, *Essay on applied Psychoanalysis*, Londra, 1951; tr. fr. Jankélévitch, p. 314).

439) Siccome per Freud la rimozione procede dagli imperativi morali e sociali, l'inconscio, che è costituito dalle tendenze e dagli istinti rimossi, è di natura bestiale, infantile (perché la rimozione è un effetto della disciplina educativa), alogica (o irrazionale) e sessuale (gli elementi sessuali vi sono di gran lunga predominanti).



a) *La rimozione inconscia*. Il punto essenziale sta nel fatto che, sulla base del primo schema, si potrebbe credere che la tendenza rimovente parta dall'io. Essa però non è, nei malati, né cosciente e neppure subcosciente, ma completamente inconscia. Lo schema dello apparato psichico deve quindi includere anche un altro elemento, cioè il *processo rimovente inconscio*.

b) *L'Io, il Super-io e l'Es*. Il nuovo schema può essere reso ancor più preciso dalla distinzione fra l'io, il super-io e l'Es. L'io si compone degli elementi coscienti e preconsoci. Il *super-io* è formato dall'inconscio rimovente (440); l'*Es* (*termine tedesco che significa il pronome neutro di terza persona preso sostantivamente* - N.d.T.) è formato dall'inconscio (441). Il super-io è l'elemento ideale (morale, sociale, estetico, religioso) e svolge tutte le funzioni che nel primo schema erano svolte dalla censura. Abbiamo già veduto (308) che secondo Freud, esso risulta da una sublimazione dell'istinto, specialmente di quello sessuale.

602 - 3. VALUTAZIONE- In queste teorie vi è un aspetto che noi abbiamo già esaminato (309). Abbiamo soprattutto dimostrato il grave errore che sta alla base del pansessualismo freudiano. Adesso ci rimane da valutare criticamente la teoria della struttura dell'apparato psichico e specialmente il problema

440) L'Es. secondo Freud, sopravanza il rimosso, ossia tutto l'incoscio non scaturisce necessariamente dall'Es il quale è essenzialmente formato dagli istinti rimossi e si trova sotto il dominio assoluto del principio del piacere.

441) Cfr. R. Dalbiez, *La méthode psychanalytique*, p. 586-649.

della rimozione.

a) *La struttura psichica*. Freud mette in piena luce la realtà del duplice campo del cosciente e dell'inconscio, come pure il dinamismo che caratterizza quest'ultimo. Ma se è vero che l'inconscio può essere in parte composto da tendenze rimosse, *non si capisce come tutto nell'inconscio faccia parte del rimosso, e come mai tutto il rimosso sia bestiale, alogico e sessuale*. Da un lato infatti l'inconscio primitivo è formato da tutti gli istinti e non solo da quello sessuale, alla stessa stregua di tutte le inclinazioni che sono legate alla natura razionale dell'uomo. Un numero rilevante di queste tendenze restano inconsce, non per effetto di una rimozione, ma perché mancano le condizioni che possano tradurle in atto.

Dall'altro, la rimozione non ha sempre per oggetto i *Sexualtriebe*. Anche le tendenze ideali possono essere rimosse e il conflitto psichico può essere caratterizzato da segni contrari a quelli di Freud. Infatti, *l'inconscio è infinitamente più complesso e più ricco di quanto non lo supponga* Freud, perché in esso si trova preformata, in modo potenziale e virtuale, tutta la varietà dello psichismo.

b) *Carattere della rimozione*. La rimozione non sembra, di per sé, necessariamente inconscia, anzi non lo è mai completamente. Se l'abitudine di conformarsi agli imperativi morali, religiosi e sociali esige un esercizio quasi spontaneo e naturale della rimozione, questa non arriva mai ad essere un puro automatismo. *Di solito essa è chiaramente volontaria* e pretende una coscienza viva e tesa degli sforzi che la rimozione stessa rende necessari.

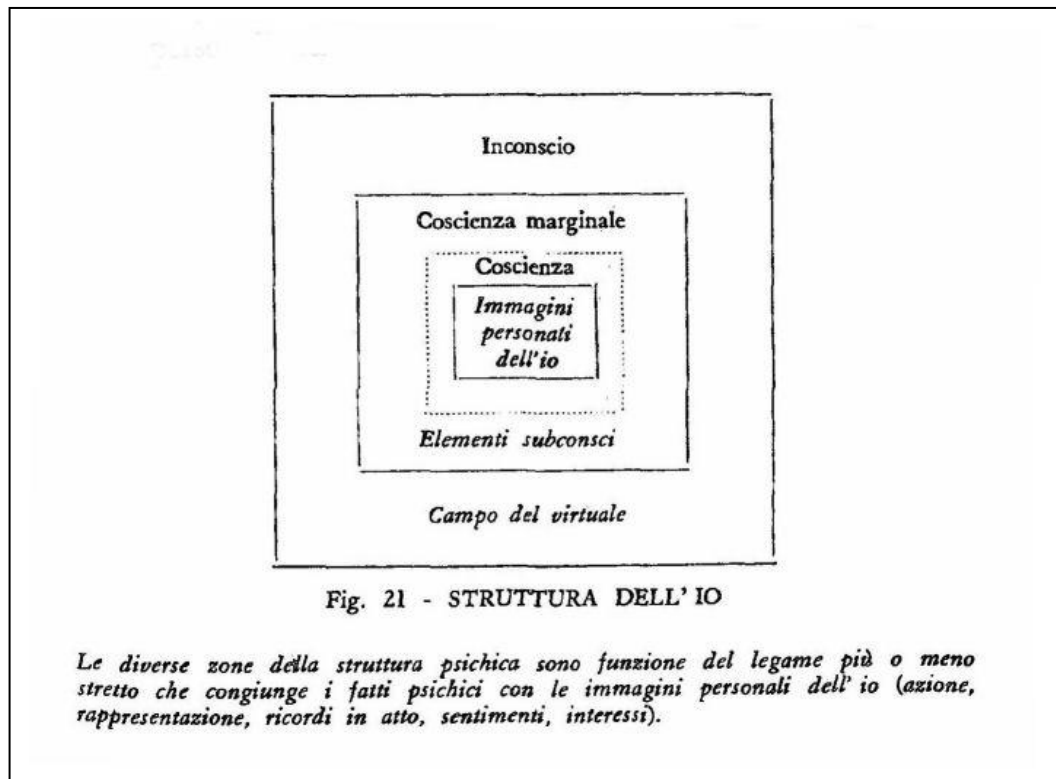
§ 4 - Conclusione

603 - L'UNITÀ DELLA COSCIENZA - Le teorie, che abbiamo studiato sopra, sembrano includere tutte quante, anche se in forma diversa, l'errore di fare dell'inconscio un mondo a parte, segregato dal mondo cosciente o in conflitto sistematico con esso, e per conseguenza di compromettere l'unità della personalità. Ora, se si eccettuano i casi patologici, per i quali si richiede una spiegazione speciale, l'inconscio *non solo è in continuità col cosciente, ma in gran parte è sotto il controllo e perfino a disposizione della coscienza*. L'attività della censura o sbarramento, su cui hanno insistito Janet e Freud, esprime, è vero, se si vuole, un conflitto, ma non un conflitto fra due personalità: *il conflitto avviene in seno all'unico io*, che è consapevole delle potenze antagoniste che in esso si affrontano, che lo esprimono in parte tanto le une che le altre, e che l'io deve disporre in ordine gerarchico e uniforme (442).

604 - 2. LA STRUTTURA PSICHICA - La struttura psichica dovrebbe quindi essere rappresentata da diverse zone in cui *la coscienza si degrada*

442) Cfr. su questo punto la critica vivace che J. P. Sartre (*L'Être et le Néant*, p. 89-93) fa alla teoria freudiana della rimozione e della censura.

Sempre più, a misura che i fatti o gli avvenimenti psichici sono meno collegati alle immagini personali dell'io (azioni, rappresentazioni, ricordi in atto, sentimenti, interessi) (Fig. 21) (443).



Via via che aumenta questo distaccarsi delle immagini personali dell'io, i fatti psichici tendono a trasformarsi in pure *virtualità*, ossia a divenire inconsci. Viceversa, le virtualità si traducono in atto in ragione e in proporzione del loro rapporto alle immagini e agli interessi personali dell'io.

Quanto *agli elementi subcoscienti*, essendo essi in rapporto accidentale o essenziale con le immagini personali dell'io, viene loro impedito di passare nella coscienza chiara sia a causa di un *ostacolo passeggero* (organico: disturbi sensoriali; psichico: distrazioni, preoccupazione, automatismo, ecc.), sia a causa di una *censura volontaria* (attuale o abituale). Tutti questi elementi subcoscienti lasciano però qualche traccia di sé nella coscienza e possono essere messi in chiaro quando sono allacciati o confrontati con le immagini e coi ricordi coscienti dell'io.

443) È evidente che un simile schema ha solo valore analogico, dato che la coscienza non si può dividere in scompartimenti. Freud, nel presentare i propri schemi diceva molto giustamente: «Non credo che nessuno abbia mai immaginato di ricostruire l'apparato psichico partendo da una simile scomposizione. In essa non vi è alcun rischio». (*Die Traumdeutung*; Science des rêves, tr. fr., p. 530; cfr. tr. it., Roma, 1953).

PARTE SECONDA

L'ANIMA UMANA

605 - Abbiamo dovuto ammettere un soggetto della vita psicologica. Ora dobbiamo cercare quale sia la *natura di questo soggetto*. Veramente l'esperienza ci ha già fatto intravedere la complessità del soggetto empirico, perché ci ha mostrato che lo stesso «io» si attribuisce fenomeni così diversi quali sono quelli della vita vegetativa e quelli della vita intellettuale. Sono però affermazioni da precisare. A tal fine noi dobbiamo procedere per via metafisica - perché vogliamo andare oltre l'esperienza immediata. Sappiamo già (**I, 13**) d'altronde che noi sorpassiamo l'esperienza immediata solo in forza delle esigenze intelligibili dell'essere che si presenta in questa esperienza; in altre parole, la *realtà metafisica viene afferrata dalla ragione nell'esperienza stessa in cui essa è implicata*.

Questa realtà metafisica viene qui designata col nome di *anima, principio primo della vita e per conseguenza di tutti i fenomeni fisiologici e psicologici*. I problemi che si pongono in rapporto ad essa riguardano la sua natura, il suo modo di unione col corpo, e infine la sua origine e il suo destino.

CAPITOLO PRIMO

NATURA DELL'ANIMA (444)

606 - L'indagine oggettiva dei fenomeni psichici porta ad affermare che *l'uomo possiede un'anima che è una sostanza semplice e spirituale*. Via via che dimostreremo questo asserto e lo difenderemo contro le obiezioni del materialismo, vedremo che il nostro compito si riduce a trarre le conclusioni già implicite nei risultati positivi dei nostri precedenti studi di Cosmologia e Psicologia.

Art. I - La spiritualità dell'anima

La spiritualità presuppone la semplicità, mentre la semplicità non implica necessariamente la spiritualità, ossia l'indipendenza dalla materia. L'anima

444) Cfr. Aristotele, *De anima*, II; Métaph. VII, c. VI. - S. Tommaso, Ia, q. 57-77; Q. disp. de Anima. - Unge, *Die Geschichte des Materialismus und die Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 10a ed., Lipsia 1921; tr. it. 2 voll., Milano, 1932; *Histoire du materialisme*, 2 voll., tr. Pomerol, Parigi, 1877-1879 - Rohde, *Psyche Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 2 voll., Friburgo in B., 1890-94; tr. it., 2 voll., Bari, 1914-16. - A. Forest, *La structure métaphysique du concret, selon saint Thomas d'Aquin*, Parigi, 1931 - Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, Parigi, 1912, t. I, pp. 69 sgg. - M. Blondel, *La Pensée*, t. II - L. Lavelle, *De l'Acte*, Parigi, 1937, cap. XXV-XXVII - Bergson, *Matière et Mémoire; L'énergie spirituelle* - Chevaier, *La vie morale et l'au-delà*, Parigi, 1938.

degli animali è immateriale e semplice; però non è spirituale. Solo l'anima dell'uomo è insieme semplice e spirituale. § 1 - *La semplicità dell'anima*

L'anima non è soltanto una di numero ed una nel numero e una nel tempo, cioè identica a se stessa, ma è anche una nella essenza, ossia *semplice e indivisibile*, all'opposto delle cose materiali che sono composte e divisibili. Ciò viene dimostrato dall'analisi delle operazioni dell'anima.

1. PROVE PER MEZZO DELLA PERCEZIONE E DELLA RIFLESSIONE

a) *La percezione*. Noi abbiamo delle cose materiali una *percezione indivisa*; ciò si può spiegare solo con la semplicità dell'anima. Se infatti l'anima fosse composta di parti, ciascuna di queste parti percepirebbe o tutto l'oggetto o soltanto una sua parte. Nel primo caso, avremmo quindi tante percezioni totali quante sono le parti da cui è composta l'anima; nel secondo, tante percezioni parziali quante sarebbero le parti dell'anima, mai però una percezione una e indivisa dell'oggetto.

b) *La riflessione*. L'anima può ritornare e in qualche modo «ripiegarsi» su se stessa per conoscersi nei propri atti (352). Infatti *ciò che è composto di parti non può conoscere se stesso come tutto*, perché le parti del composto restano necessariamente le une estrinseche alle altre. Supporre che una parte arrivi a conoscere solo se stessa, vuol dire ammettere che le altre parti le restano sempre estranee. Solo una sostanza semplice è in grado di ripiegarsi e di ritornare su se stessa, ossia di comportarsi riflessivamente.

607 - 2. OBIEZIONE - W. Wundt ha obiettato che questi argomenti fanno confusione fra l'unità e la semplicità e non-divisibilità quantitativa. Infatti, egli dice, «dove si attinge la convinzione che l'anima debba essere un ente *semplice*?.. Un ente *uno* non è la stessa cosa che un ente semplice. L'organismo corporeo è uno e tuttavia si compone di una pluralità di organi. Anche nella coscienza noi incontriamo, tanto successivamente che simultaneamente, una molteplicità che attesta una pluralità della sua base fondamentale» (*Grundzuge der Physiologischen Psychologie*, 6a ed., 3 voll, Lipsia, 1908-11, II; tr. fr., p. 508).

Wundt ha perfettamente ragione a sottolineare la molteplicità successiva e simultanea della coscienza o dell'anima. Ma tale molteplicità non si oppone alla semplicità di cui stiamo trattando adesso e quest'ultima esclude soltanto la composizione *quantitativa* o divisibilità in parti omogenee (II, 3). Ma *un ente semplice e per conseguenza immateriale può includere diverse potenze e facoltà* (molteplicità interna simultanea) e *produrre atti molteplici e diversi* (molteplicità successiva). Proprio questo è il caso dell'anima umana che è quindi insieme una e semplice.

Queste osservazioni possono consentire indubbiamente di dare un senso alla concezione di J. P. Sartre che identifica la realtà-umana, cioè la coscienza o per-sé, ad un «niente-nientificante». Sartre ha infatti ben compreso che se la coscienza fosse una cosa (o corpo), sarebbe un principio contraddittorio e as-

surdo, perché una «cosa» è soltanto ciò che è, opaca, corporea e piena, mentre la coscienza impone un'idea di trasparenza e di disponibilità infinita. Se conoscere consiste essenzialmente nel divenire il conosciuto, bisogna che il conoscente (o coscienza), come tale, sia «niente»: se fosse «qualcosa» escluderebbe per conseguenza ogni possibilità di conoscere, perché appartiene alla essenza delle cose materiali di essere le une estrinseche alle altre ed escludersi a vicenda. Che la coscienza sia un «niente» risulta anche dal fatto accertato che non esiste una coscienza vuota o coscienza nuda, perché ciò sarebbe un niente di coscienza. È vero che si parla di «contenuti di coscienza», ma questa espressione è assolutamente impropria, perché fa supporre che la coscienza sia un contenente che potrebbe esistere come tale, vuoto di ogni contenuto. Di fatto, *ogni coscienza è coscienza di qualcosa, e «il contenuto di coscienza» non è che la coscienza medesima qualificata variamente (573).*

Sartre ha quindi descritto in modo giusto i fatti, servendosi della analisi fenomenologica che concorda in ciò con altre analisi di antica data. Il suo errore tuttavia sta nel concettualizzare nelle nozioni equivocate di «rien» e di «néant» alcune osservazioni che sono perfettamente fondate. Perché se è principio indiscutibile che la coscienza non è né una cosa né un contenente vuoto, in cui possano venire a prender posto gli stati di coscienza, questo principio non diviene più intelligibile se si fa della coscienza un niente ontologico, e meno ancora un niente «nientificante», ossia che agisce (perché negare o affermare vuol dire ancora agire). Affermare che in ciò consiste la grande e inesplicabile «avventura dell'essere» è solo un modo di confessare l'assurdità di questa ipotesi. Invece le proprietà della coscienza e la condizione radicale della sua intenzionalità essenziale si possono spiegare definendo la coscienza come una forma immateriale (e, nell'uomo, spirituale). La spiritualità è allo stesso tempo sia questo «nulla» (o niente di materia) che fonda la trasparenza della coscienza e la coscienza medesima, sia questa maniera di *essere* che fa di un ente un soggetto capace di «nientificare», ossia di essere per sé, in opposizione all'in sé che esso diviene in quanto conoscente. Tuttavia per consentire questo punto di vista bisognerebbe indubbiamente rinunciare a porre univocamente tutto l'essere nella categoria di «cosa».

§ 2 - La spiritualità dell'anima

A. ARGOMENTI

608 - Si dice *spirituale* quell'ente che non dipende dalla materia né nella sua esistenza, né nelle sue operazioni. Noi affermiamo, è vero, che l'anima umana è spirituale, ma bisogna intender bene in quale senso lo diciamo. È indiscutibile che le operazioni sensitive dell'anima si avvalgono del concorso diretto del corpo e che le operazioni superiori, quelle della intelligenza e della volontà, non possono venire esercitate che con la mediazione di certe condizioni organiche. Ma *l'anima, per la sua stessa natura, rimane indipendente dal cor-*

po, nel senso che essa esercita senza organo le sue funzioni superiori di intelligenza e di volontà e nel senso che può esistere senza il corpo. Premesso ciò, quali sono le prove della spiritualità dell'anima?

1. PROVA PER MEZZO DELL'INTELLIGENZA - Ogni essere agisce a seconda di quello che è, ossia produce atti conformi alla sua natura. È quindi possibile dedurre la natura di un essere dai suoi atti. Ora *le operazioni dell'intelligenza non dipendono, in se stesse e intrinsecamente, dal corpo*. Infatti queste operazioni concernono oggetti immateriali e universali e mirano ad enunciare relazioni necessarie, universali e atemporali. Ciò esclude che tali funzioni si compiano tramite un organo corporeo, perché questo può esercitare solo un'attività particolare, concreta, estesa, come si è visto nella conoscenza sensibile. L'intelligenza non è dunque una potenza organica, ma una potenza o facoltà spirituale, e l'anima, da cui procede, non può essere in se stessa che un essere spirituale, ossia intrinsecamente indipendente dal corpo.

609 - 2. PROVA PER MEZZO DELLA VOLONTÀ - Gli atti della volontà libera manifestano parimenti la spiritualità dell'anima.

a) *L'aspirazione al bene infinito*. La volontà non può esercitarsi che sotto la determinazione del bene universale (*sub specie boni*) (**526**): ciò vuol dire che possiede la *medesima immaterialità dell'intelligenza*. Questa tendenza, necessaria e incoercibile, al bene universale fa sì che l'appetito razionale non sia mai saziato dai beni particolari, finiti e mutevoli che può raggiungere, ma tenda sempre oltre, verso un bene stabile, perfetto e incorruttibile, e per conseguenza spirituale, che solo è in grado di soddisfare le sue profonde aspirazioni. Ora tutto ciò esige in un modo evidente che la volontà debba essere una potenza non organica ma veramente spirituale, perché *nessuna potenza orienta la propria attività verso ciò che la sorpassa essenzialmente e le è per conseguenza inaccessibile e inconoscibile*; nessun essere desidera ciò che supera essenzialmente la sua natura: né la pietra desidera la sensibilità, né l'animale desidera di pensare. Dobbiamo quindi concludere che l'anima, da cui procede la volontà, è un essere spirituale.

b) *La libertà*. La libertà del volere ci porta alla medesima conclusione, perché *libertà significa indipendenza in rapporto al sensibile*. L'attività libera, fondata sulla ragione per cui l'uomo è innanzi tutto svincolato dalla schiavitù del sensibile, ossia dallo spazio e dal tempo, non si può in alcun modo esercitare per mezzo di un organo corporeo. Essa è contrassegno di un ente in grado di esistere e di agire indipendentemente dal corpo, cioè di un ente di natura spirituale.

B. VALORE DEGLI ARGOMENTI

610 - È necessario cogliere bene che cosa significhino gli argomenti precedentemente esposti, ma bisogna anche non attribuire ad essi più del loro

del loro valore autentico.

1. L'ANIMA NON È UNO SPIRITO PURO - Difatti, essa è *spirituale solo in modo imperfetto*, perché, come abbiamo già visto, certe sue funzioni (vegetative e sensitive) dipendono intrinsecamente dagli organi del corpo, mentre le sue funzioni superiori (intelletto e volontà) ne dipendono in un modo estrinseco (**63-67**). Quindi l'anima deve essere considerata una *sostanza incompleta*, destinata ad essere unita ad un corpo onde formare con esso una sola unica sostanza composta che, per questa ragione, si chiama «*composto umano*».

2. L'ANIMA COME SOSTANZA - La nozione di sostanza, abbiamo già detto, non corrisponde affatto a quella di «cosa», la quale, sotto il fluire dei fenomeni, resta inerte. L'anima umana si adatta a questo rozzo modo di pensare ancor meno che le realtà materiali. Il concetto di sostanza indica infatti una realtà non sensibile, immanente a tutti i fenomeni che ne procedono, la manifestano e che serve ad essi in qualche modo da intimo legame. Questa unità sintetica viene attuata in virtù della forma sostanziale che è il principio primo dell'esistenza sostanziale (**II, 78, 87**).

L'anima appare dunque come la *forma sostanziale del corpo umano*, ossia come il principio semplice per cui la materia diviene qualcosa di determinato, cioè quel dato essere e quel dato corpo vivente. Siccome però, da un lato, questo primo principio esercita funzioni che sorpassano le possibilità della materia e del corpo, siamo obbligati a considerare l'anima come *soggetto autonomo e indipendente* di queste funzioni, ossia come un ente sostanziale. D'altra parte, nondimeno, *l'anima, forma del corpo umano, non può essere considerata come perfettamente sostanziale*, ossia capace di sussistere da se stessa senza il corpo, in tutto ciò ch'essa è e per tutto ciò che è. Infatti, le sue potenze vegetative e sensitive non possono essere esercitate che per mezzo di organi corporei. Ecco, in senso esatto ed univoco, che significa, applicata all'anima umana, l'espressione «sostanza incompleta».

Art. II - Le teorie materialistiche

611 - Le teorie materialistiche furono proposte nella antichità dagli atomisti (Democrito, Epicuro, Lucrezio) e dagli stoici (Zenone, Crisippo). I primi considerano l'anima come composta di atomi sottili e leggeri, di forma rotonda e liscia (**II, 63**). I secondi dicono che l'anima è un alito, un composto di aria e di fuoco, che, dice Crisippo, «è unito alla nostra natura, e che, penetrando tutto il corpo, ne forma l'unità». Tutto nell'uomo, fino alle forme più alte della vita intellettuale, risulterebbe sia dagli atomi e dalla forma degli edifici atomici (*materialismo atomistico*), sia dalla tensione del principio igneo (*materialismo dinamistico*). In queste due concezioni abbiamo le due forme in cui si è espresso il materialismo nel corso dei secoli (445).

§ 1 - Il materialismo meccanicistico

1. ARGOMENTI - Il materialismo meccanicistico è stato propugnato, nel secolo XVII, da Hobbes che considera lo spirito come «un corpo sottile» (446), nel XVIII secolo, da La Mettrie (*L'Homme-machine*, Londra, 1751, cfr. tr. it., Milano, 1955), D'Holbach (*Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, Londra, 1772), e Helvetius (*De l'Esprit*, Parigi, 1758; *De l'Homme*, Parigi, 1772), - nel XIX secolo, dagli ideologi Destutt De Tracy (*Eléments d'Idéologie*, Parigi, 1801-1815) e Cabanis (*Rapports du physique et du moral de l'homme*, Parigi, 1802).

Gli argomenti proposti da questi teorici si possono ridurre ai due seguenti: le ricerche sperimentali non permettono di scoprire nel corpo niente altro che materia organizzata (447); «la materia organizzata è dotata di un principio motorio, il quale solo la differenzia da quella che non è organizzata e negli animali tutto dipende dalla diversità delle organizzazioni» (La Mettrie, *L'Homme-machine*, p. 68), oppure, in forma più generale: «il movimento è una maniera d'essere che deriva necessariamente dall'essenza della materia» (D'Holbach, *Système de la nature*, p. 22) (448).

612 - DISCUSSIONE - È facile capire che questi due argomenti sono semplicemente *petizioni di principio*. Se l'anima è immateriale, è evidente che non potrà essere raggiunta per mezzo di strumenti materiali, i quali possono scoprire e toccare solo ciò che è corporeo. D'altronde questo argomento avrebbe un valore proporzionale per tutte le scienze. Queste hanno per oggetto realtà qualitative non sensibili che vengono raggiunte solo indirettamente con la riduzione alla quantità e ad effetti calcolabili (**II, 58**). Così procede anche la scienza dell'anima: essa deduce legittimamente la realtà e la natura dell'anima partendo dai fatti psicologici, se non calcolabili, almeno constatabili e verificabili, che sono offerti dall'esperienza.

Quanto all'argomento, secondo il quale il movimento risulta essenzialmente dalla materia, esso consiste nell'affermare gratuitamente tutto ciò che è in discussione. Questo principio è d'altronde contrario ai dati scientifici perché

445) Cfr. Lange, *Geschichte des Materialismus*.

446) Per lo più sono stati presentati come materialisti Gassendi nel secolo XVII, e Condillac nel secolo XVIII, ma non sono tali né l'uno né l'altro: ambedue sono convinti spiritualisti. Il problema è un altro, e consiste nel sapere se e in qual misura lo spiritualismo sia compatibile con la teoria che attribuisce agli atomi una sensibilità (Gassendi) e con la teoria che riduce tutta l'attività psicologica dell'uomo alla sensazione (Condillac).

447) Il medico Broussais riassumeva questo tipo di argomento dicendo che egli avrebbe acconsentito a credere nell'anima solo quando l'avesse trovata con la punta del bisturi.

448) In forza di questo principio Cabanis scrive che «il cervello [...] compie organicamente la secrezione del pensiero».

l'esperienza insegna che la materia è caratterizzata dall'inerzia assoluta.

§ 2 - Il materialismo dinamicistico

A. ARGOMENTI

613 - Nella seconda metà del secolo XIX, il materialismo prende la forma dinamicistica dell'antico stoicismo. I principali difensori di questa concezione sono Taine, Moleschott, Vogt, Buchner (*Kraft und Stoff*, [Materia ed energia], Francoforte, 1855); Haeckel (*Die Weltratsel*, [Gli enigmi del mondo], Bonn, 1899). I loro argomenti si riassumono nel parallelismo psico-fisiologico e nell'epifenomenismo.

1. IL PARALLELISMO PSICO-FISIOLOGICO - L'esperienza dimostra, dicono i materialisti, che ad ogni fenomeno psichico corrisponde un fenomeno nervoso e viceversa. Dunque queste due serie di fenomeni stanno fra loro in rapporto di causa ad effetto: *il fenomeno psicologico viene prodotto dagli organi corporei*. Questo argomento si basa sul fatto sperimentale *che non si dà mai forza senza materia, né materia senza forza*. L'aspetto dinamico e qualitativo della vita può quindi venire legittimamente considerato come effetto della materia; viceversa, ogni volta che si constaterà una presenza di dinamismo o di fenomeni qualitativi, si dovrà cercare la realtà materiale e quantitativa che ne è il principio unico ed immediato (449).

Di qui derivano diverse formule che fanno riscontro a quella di Broussais: «L'anima è un cervello che agisce e niente altro». «Senza fosforo non c'è pensiero». (Moleschott). «Il cervello secerne il pensiero, come il fegato secerne la bile» (Taine). «Nella materia stanno tutte le forze della natura e tutte le forze spirituali; la materia è il fondo ultimo di ogni essere». (Buchner).

2. L'EPIFENOMENISMO - L'argomento epifenomenistico deriva soprattutto dai fisiologi (Huxley, Loeb, Soury). Taine l'aveva proposto prima di loro, ma in forma ambigua. Esso consiste nel dire che esiste solo un'attività reale: quella organica e fisiologica. *La coscienza è solo un fenomeno che si sovrappone a questa attività fisiologica*, ma non comporta di per sé né una esistenza reale né un'efficacia proprie.

B. DISCUSSIONE

614 - 1. CRITICA DEL PARALLELISMO - Il parallelismo psico-

449) Come è stato già visto (**14**) questa opinione è stata ripresa da certi teorici del behaviorismo (filosofia del comportamento), specialmente da Watson.

fisiologico può designare ora un fatto, ora un metodo, ora una dottrina. La discussione per essere utile, deve distinguere questi tre aspetti.

a) *Il parallelismo come fatto*. L'influsso vicendevole (interazione) fra il corpo e l'anima o, come si dice con una formula quanto mai vaga, «fra il fisico e il morale» è evidente. Ma il parallelismo fra la serie fisiologica e quella psicologica è soltanto un fatto generale e globale, che non si verifica nei singoli casi. Da un lato, infatti, è *impossibile stabilire due serie di fenomeni collegati l'un l'altro con precisione e regolarità*. Dall'altro, *esistono fenomeni di natura organica che non hanno corrispondenti psichici* (per esempio, le eccitazioni che non arrivano alle soglie della coscienza **(83)**, e *fenomeni psichici ai quali non si conosce nessun corrispondente organico* (idea, giudizio, volontà, fatti patologici delle psiconevrosi ecc.).

b) *Il parallelismo come metodo*. Dal punto di vista metodologico, il parallelismo significa che la psicologia deve continuamente sforzarsi di *collegare i fenomeni psicologici alle loro condizioni fisiologiche*. Quando non vi è nessun tentativo di ridurre il conseguente psicologico all'antecedente fisiologico, non vi è niente da obiettare circa l'impiego di questo metodo, che corrisponde ad una concezione positiva e sperimentale della psicologia **(15)**.

615 - c) *Il parallelismo come dottrina*. Da un punto di vista dottrinale, il parallelismo psico-fisiologico consiste spesso nell'affermare che i fenomeni psichici non differiscono essenzialmente dai fenomeni materiali e non sono che l'aspetto dinamico della materia. Però questa affermazione è un semplice paralogismo. Infatti abbiamo visto poco sopra che i fatti di corrispondenza fra tanto costanti e universali affermazione.

D'altra parte, se anche fossero costanti, non lo sarebbero però fino al punto di dimostrare immediatamente che fra il fisico e lo psichico esiste una relazione di causa ad effetto, ossia, in questo caso, un'identità di natura e di essenza. *I fatti di corrispondenza giustificerebbero soltanto l'affermazione che vi è relazione fra le due serie, e niente più*. La natura di questa relazione rimarrebbe da determinare **(II, 52)**.

D'altronde la psicologia afferma che *questa relazione non può essere causale*. Ciò infatti è stato dimostrato dalle indagini che abbiamo fatto sulle condizioni fisiologiche generali della vita psichica **(65-67)**. Inoltre, non si riesce assolutamente a *intendere come un meccanismo fisico o chimico produca il pensiero*; cioè, in termini più generici, come un'entità per noi indeterminata ne produca un'altra, altrettanto indeterminata.

Infine, il fatto che materia e forza si incontrano sempre insieme non dà la possibilità di provare, senza fare un circolo vizioso, che corpo e anima siano identici. Perché ciò che è in discussione circa il parallelismo consiste proprio nel sapere se il fatto che due serie di fenomeni esistono insieme, giustifichi l'affermazione che questi fenomeni sono della stessa natura.

Sotto questo aspetto, il materialismo consiste nel ridurre l'attività cosciente ad un semplice modello meccanico: il cervello reagirebbe alle impressioni, proprio come un automa reagisce ad una azione esterna. Ora, come è stato

chiaramente dimostrato da Ruyer (*La conscience et le corps*, Parigi, 1937, p. 70-85), ciò non ha di fatto alcun senso. Infatti, abbiamo veduto che la nostra percezione è caratterizzata da una grande duttilità (duttilità che esiste già nelle percezioni dell'animale), noi percepiamo le forme e le strutture sotto aspetti estremamente vari riconoscendo che sono le medesime forme e le medesime strutture. Ciò che è stato dimostrato da Bergson (*Matière et Mémoire*, p. 124) circa le immagini auditive vale per tutta la percezione: noi non reagiamo ad immagini singolarmente definite, ma a forme «astratte» o schematizzate. Tutte queste cose invero non potrebbero essere compiute dall'automa, per il quale le «reazioni» esigono identità assoluta di «eccitazione» e non si adattano mai a forme diverse del medesimo modello, proprio come una serratura obbedisce soltanto alla medesima chiave (che può essere numericamente multipla, ma che resta sempre, nella sua forma caratteristica, identicamente la stessa chiave) e non può adattarsi a forme diverse da questa chiave.

Invece, si potrebbe indubbiamente pensare ad una specie di «funzione di schematizzazione» aggruppante in un fascio unico gli atti fisiologici relativi ad un oggetto. Da questa opinione tuttavia si trarrebbero ben pochi vantaggi perché bisognerebbe ancora spiegare in qual modo il cervello (ossia, per ipotesi, l'automa) possa «riconoscere» un oggetto particolare (quel determinato cappello, quel determinato calamaio) come appartenente al gruppo «calamaio» o «cappello», mentre questi oggetti si possono rappresentare sotto tanti aspetti e attraverso processi sensoriali così straordinariamente vari. In altre parole, l'ipotesi presuppone il problema già risolto poiché si concede puramente e semplicemente la funzione astrattiva che bisognerebbe spiegare meccanicamente. In realtà, la percezione è un adattamento, mentre la reazione di un automa si produce solo se questo viene adattato *in precedenza*: in altre parole, *la reazione automatica è essenzialmente passiva, mentre la reazione percettiva è essenzialmente attiva*.

D'altra parte, l'ammettere che le funzioni motorie, eliminate distruggendo gran parte degli emisferi cerebrali, possano essere supplite da altre zone più piccole ci allontana definitivamente dal modello meccanico nel quale è evidentemente incomprensibile qualunque sostituzione.

616 - 2. CRITICA DELL'EPIFENOMENISMO - L'epifenomenismo si basa, in parte, sul parallelismo psico-fisiologico e per conseguenza incappa nelle medesime difficoltà. Inoltre: quando esso afferma che la coscienza è solo un «riflesso» dell'attività organica, una «fosforescenza» o l'«ombra del corpo», ci offre, al massimo, qualche parola invece di argomenti, ma presenta una spiegazione soltanto illusoria.

E non solo la spiegazione è apparente, ma anche se ad essa si concedesse un valore, questo andrebbe *contro il principio del determinismo*; cosa che, per una teoria materialistica, è una sventura letale. Infatti la coscienza, in questo sistema, è un fenomeno senza ragione sufficiente, perché non serve a niente, e senza una determinata condizione di esistenza, perché i suoi modi di manife-

starsi non sottostanno a nessuna legge (perché la coscienza è talvolta presente, talvolta assente, talvolta debole e sorda, talvolta forte e chiara?). È quindi impossibile intenderne sia l'esistenza, sia la natura.

Gli epifenomenisti rispondono tuttavia che la coscienza appare nel momento e nella misura in cui sono attuate le sue condizioni fisiologiche (cfr. Paulhan, *Les Phénomènes affectifs et les lois de leur apparition*, Parigi, 1901, p. 12). Stando così le cose, la coscienza non è più un semplice epifenomeno, ma è collegata, in qualità di conseguente, agli stati fisiologici, e niente permette di affermare *a priori* che questo conseguente sia soltanto un puro e semplice effetto.

Infine, contrariamente a quanto afferma l'epifenomenismo, *la coscienza non è un inutile lusso*. L'esperienza dimostra che essa è qualcosa di più del fenomeno fisiologico e che ha una sua propria efficacia. Quando interviene la coscienza, essa può determinare una completa trasformazione della situazione psicologica (450).

§ 3. *Il materialismo evoluzionistico*

Le teorie evoluzionistiche moderne (animismo di Tylor, - manismo preanimista di Marett, - sociologismo di Durkheim) non fanno che riprendere gli argomenti del materialismo atomistico e dinamicistico o, più esattamente, considerare il materialismo come già dimostrato e di per sé evidente. Per queste teorie si tratta solamente di offrire al materialismo una specie di giustificazione storica, dimostrando che il concetto di anima si è formato partendo da esperienze che non hanno niente a che fare con l'idea di un ente spirituale. Il concetto di anima spirituale, riportato alle sue origini, perderebbe in tal modo il senso metafisico che si pretende di assegnargli.

617 - A. GLI ARGOMENTI DELL'EVOLUZIONISMO.

L'ANIMISMO - Secondo Tylor (451), l'idea di anima deriva dalla *credenza negli spiriti*. Tale credenza ha in se stessa per principio, negli uomini primitivi, l'osservazione di certi fenomeni biologici: sonno, veglia, estasi, malattia, morte, sogni e visioni. L'uomo primitivo, constatando che nel sonno può trasportarsi lontano dal luogo in cui riposa il suo corpo, conclude immediatamente

450) Cfr. Ribot, *Les maladies de la personnalité*, p. 15: «Quando uno stato fisiologico è divenuto stato di coscienza, ha per ciò stesso acquistato un carattere particolare... Esso può essere richiamato, cioè si riconosce che ha occupato una posizione precisa fra diversi altri stati di coscienza. Dunque è divenuto un nuovo fattore nella vita psichica dell'individuo: risultato che può servire da punto di partenza a qualche nuova attività cosciente o inconscia».

451) Tylor, *Primitive culture. Researches into the Development of Mythology, Religion, Art and Custom*, Londra, 1872.

con l'ammettere la realtà di un *doppio* più sottile e più leggero del corpo. Proprio questo doppio diverrà a poco a poco l'anima, che è una cosa più o meno indipendente dal corpo e in grado di sopravvivere a quest'ultimo, perché può distaccarsene nel sonno, ed anche in grado di passare in altri corpi (metempsi-cosi). L'uomo primitivo giunge in seguito ad ammettere l'esistenza di un'anima simile anche negli altri enti e perfino negli animali. Di qui deriva il culto dei morti, cioè delle anime disincarnate, che porta logicamente all'idea di spiriti puri. Questi sono poi concepiti come dotati del potere di introdursi nei corpi per portarvi le malattie o la morte, e anche in certi oggetti materiali, tronchi d'albero, pietre sacre, feticci. Il *feticismo* è l'ultimo *avatar* o incarnazione dell'invenzione del doppio, cioè dell'anima umana.

618 - 2. IL MANISMO PREANIMISTICO - Marett (*The Threshold of Religion*, Londra, 1909) trovò che l'animismo di Tylor non spiegava sufficientemente le prime forme dell'idea di anima. L'idea di spirito non può infatti, secondo Marett, essere primitiva, neppure nella forma del doppio psichico. Ciò che è primitivo è l'idea di una forza impersonale che è diffusa ovunque nella natura. I selvaggi attuali credono ancora ad una tale forza che si chiama: *Mana*, fra gli abitanti della Melanesia, - *Orenda*, fra gli Indiani, - *Manitù*, fra gli Algonchini, - *Boylly*, fra gli Australiani. A poco a poco, da questa forma impersonale si sarebbe compiuta l'evoluzione fino a raggiungere il concetto di anima, che sarebbe una partecipazione individuale al Mana.

3. IL TOTEMISMO – Durkheim (452) ha creduto di scoprire che l'anima originariamente è soltanto «*il principio del totem incarnato in ogni individuo*». Siccome questo principio viene concepito sia come materiale (soffio o aria sottile) sia come invisibile, il concetto di anima conserva nei primitivi un senso ambiguo: l'anima non si confonde col corpo, perché può abbandonarlo, ma tuttavia è ad esso strettamente unita per mezzo di certi organi, specialmente per mezzo del cuore (talvolta risiede anche nel sangue). Inoltre, a causa del carattere sacro del totem, l'anima stessa diviene qualcosa di sacro e come una scintilla della divinità. A poco a poco, essa acquista la spiritualità e l'immortalità; ciò, pensa Durkheim, è solo una traduzione adeguata dei caratteri della società e mostra che *l'anima è una creazione ed un'espressione dell'elemento sociale*.

B. DISCUSSIONE

619 - Queste teorie includono fatti e principi che bisogna esaminare separatamente.

452) Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, II, c. VII. - Cfr. Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la Magie*, in «Année sociologique» 1902-1903.

1. DISCUSSIONE DEI FATTI - I fatti su cui pretendono di basarsi tutte queste teorie sono quanto mai incerti e rappresentano assai più costruzioni della mente umana che realtà oggettive.

a) *Critica dell'animismo*. La teoria di Tylor è stata vigorosamente e giustamente criticata da Durkheim (*Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 78 e sgg.), il quale dimostra che la base sperimentale di questa teoria è di una straordinaria fragilità. Infatti, Tylor afferma che il sogno è all'origine dell'idea di doppio o anima. Ma non c'è niente di meno sicuro: perché colui che dorme non avrebbe potuto immaginare che, durante il sonno, aveva il potere di vedere a distanza? «Per attribuirsi un tale potere, osserva Durkheim, occorre meno dispendio di immaginazione che non per costruire il concetto così complesso di doppio, composto di una sostanza eterea, semi-invisibile, tale che l'esperienza diretta non ne offrisse esempio».

D'altronde, l'esperienza quotidiana avrebbe fatto continuamente fallire questa idea di doppio. Capita che si creda, nel sonno, di vedere o di sentire ora l'uno ora l'altro dei propri contemporanei. Secondo Tylor, l'uomo primitivo spiegherà questi fatti immaginando che il suo fantasma abbia visitato o incontrato quello dell'uno o dell'altro suo compagno. Ma «basterà che, appena svegliato, egli li interroghi per constatare che la loro esperienza non coincide con la propria». Come mai il primitivo non sarebbe così indotto a confessare a se stesso di essere stato vittima di qualche illusione e che l'ipotetico doppio è soltanto una chimera?

Infine non è accertato che l'uomo primitivo abbia tentato di cercare una spiegazione ai propri sogni, perché sembra che questa ricerca sia una raffinatezza da uomo civile.

620 - b) *Critica del manismo*. Il concetto di mana è ben lungi dall'essere chiarito. Codrington, in uno studio pubblicato nel 1891, riteneva che il mana appartenesse esclusivamente agli spiriti della natura e che le cose considerate in se stesse non lo possedessero mai (Cfr. Rohr, *Das Wesen der Mana*, «Anthropos», 1919, p. 209). Viceversa, Van Gennep («Mercure de France», 1924, p. 493) afferma che «il principio semicivile del mana non differisce essenzialmente, ma solo per grado dal nostro principio scientifico moderno di energia».

Quanto all'Orenda degli Irochesi, Radin («Journal of American Folklore», 1914, p. 211 sg.), che ha interrogato i Sioux-Winnebago e gli Algonchini-Ogibuei, pretende che questa espressione indichi sempre spiriti determinati. D'altra parte, P. Coze (*L'oiseau-Tonnerre*, Parigi, 1938, p. 247 sg.), che ha vissuto a lungo fra gli Indiani, dichiara che l'Orenda è una forza intermedia fra lo spirito e la materia, di natura mortale, fluida, vibratile, sottile, e distinta sia dal corpo che dall'anima.

Bisogna confessare che ci vuole ardire straordinario per tentare di costruire l'idea dell'anima (e quindi tutta la religione) partendo da un *concetto di cui gli etnologi non arrivano neppure a definire il senso esatto*; la sola affermazione in cui quegli scienziati sono unanimi consiste nel dire che il mana non ha

niente a che vedere con l'anima, ciò che è in pieno contrasto con le concezioni avventate di Tylor.

c) *Critica del totemismo*. Il totemismo, come fatto, è lungi dall'avere il significato e l'importanza che gli attribuisce Durkheim. Prima di tutto, non sembra che esista *un* totemismo; vi sono soltanto *dei totemismi*, fra loro diversissimi (453). Storicamente, il totemismo è un fenomeno molteplice che praticamente si risolve in una serie di problemi distinti riferentisi ai modi di associazione, senza che vi siano relazioni essenziali tra gli uni e gli altri. I fatti totemici sono di natura fondamentalmente diversa fra loro. Volerli riunire, come fa Durkheim, sotto un nome comune e prendere questo nome per una essenza vera e propria o per una realtà etnografica equivale a fare la confusione più deplorevole.

621 - 2. DISCUSSIONE DEI PRINCIPI - Se le basi di esperienza o storiche delle teorie evoluzionistiche sono fragili, i principi da esse implicati non hanno maggiore attendibilità.

a) *Principio dell'evoluzionismo*. Secondo questo principio, le forme successive della cultura vengono generate, le une dalle altre, attraverso una complessità crescente. Però *questo principio non ha alcun valore né di fatto né di diritto*, perché non è stato dimostrato che ciò che è più semplice sia sempre cronologicamente il primo, né che il movimento della storia si compia necessariamente nella forma presupposta da questo principio: la storia è contrassegnata da periodi di progresso e di decadenza, da complicazioni e da semplificazioni, da evoluzioni e da involuzioni (454).

b) *Principio della riduzione del significato alle immagini*. Gli evoluzionisti pensano che il problema riguardante il significato di una nozione venga risolto nel momento in cui si riesce a ridurre questa nozione alle immagini atte ad esprimerla. Ma in ciò vi è un grave errore: sappiamo infatti che il pensiero è indipendente dalla produzione delle immagini. *Il significato di un concetto non è interamente incluso nelle immagini e neppure viene sempre correttamente espresso dalle immagini*: quando si tratta di concetti metafisici, ogni immagine è, per definizione, inadeguata (417). Per conseguenza, anche supponendo che si arrivi a fare la storia esatta di tutte le immagini di un concetto (rappresentazioni, miti, leggende), ciò non vuol dire che si sia riusciti a provare qualcosa circa il senso di questo concetto, il quale resta indipendente dalle forme sensibili

453) Cfr. Goldenweiser, *Totemism, an analytical study*, in «Journal of American Folklore», XXIII, p. 179-293. Talvolta il totemismo sembra derivare dall'abitudine di assegnare soprannomi di animali: di qui sarebbero nati, attraverso complicate trasformazioni, i tabù che proibiscono di uccidere o mangiare un individuo della specie del totem. - Talvolta il totemismo è in relazione ad una proibizione di carattere esogamico. - Talvolta è una pratica comandata dai bisogni economici. - Talvolta il totem è l'antenato del clan, ecc.

454) Cfr. Lalande, *Les illusions évolutionnistes*, Parigi, 1930.

accidentali attraverso le quali cerca di esprimersi.

Così si spiega perché le rappresentazioni dell'anima siano state, nel corso dei secoli, indiscutibilmente assai varie (455); molte di esse, nel regime notturno dell'immaginazione (**I, 32**), sono state assai rudimentali.

Il vero problema tuttavia consiste nel sapere *che cosa vogliano dire queste immagini*. Sta di fatto che esse procedono ovunque dal bisogno di simbolizzare un principio distinto dal corpo e in grado di sopravvivere al corpo in una vita ultraterrena (concepita di solito come un prolungamento della vita presente). Questo concetto, che negli individui non civili si traduce in immagini e miti e che conserva le tracce della sua formazione analogica perfino nel pensiero filosofico (anima, dal lat. *anima* = aria, spirito, dal lat. *spiritus* = soffio) questo concetto, ripetiamo, è *così essenziale all'uomo, essere ragionevole, quanto può essere essenziale per l'uomo, realtà biologica, la funzione glicogenica del fegato*.

3. CONCLUSIONE - Lo spiritualismo rimane quindi dimostrato, *positivamente* dagli argomenti di ragione basati sull'esperienza psicologica e destinati a rendere intelligibile questa esperienza, e *negativamente*, dalla incapacità del materialismo, in qualunque forma si presenti, sia a confutare gli argomenti dello spiritualismo, sia a proporre una interpretazione giusta di tutta l'esperienza psicologica.

Resta da definire, nell'esame dello spiritualismo che abbiamo finito di precisare poco sopra, quale sia il modo di unione fra l'anima e il corpo.

CAPITOLO SECONDO

UNIONE DELL'ANIMA COL CORPO (456)

622 - La questione del modo d'unione dell'anima col corpo non dipende da un principio di risoluzione particolare. In realtà, poiché l'anima ci è apparsa come forma sostanziale o atto del corpo organico, il modo d'unione dell'anima col corpo, sarà quello dell'unione della materia con la forma.

Art. I - Il composto sostanziale

A. L'UNIONE SOSTANZIALE.

1. UNIONE ACCIDENTALE E SOSTANZIALE - Si devono distinguere

455) Cfr. Rhode, *Psyche*, *Seelenkult*, ecc.

456) Per la bibliografia vedi cap. precedente.

due modi d'unione essenzialmente differenti: l'unione accidentale, che esiste fra due esseri di per sé completi e indipendenti l'uno dall'altro: tale è l'unione degli anelli di una catena, dei pezzi di una macchina oppure dei cittadini di uno stesso stato e *l'unione sostanziale*, per la quale due realtà incomplete formano insieme una sostanza unica, anche se composta (**I, 52**).

2. I PRINCIPI DEL COMPOSTO SOSTANZIALE - Quando si parla di *realtà incomplete*, non bisogna pensare, come abbiamo già notato, ad elementi o esseri che sarebbero incompiuti o mutilati, ma a entità reali *incompletamente sostanziali*, ossia a primi principi la cui natura non include il potere di sussistere da soli (**II, 78**). Questi principi sono la materia e la forma sostanziale.

La materia è incompleta per essenza perché di per sé è pura potenza, assolutamente indeterminata. Ma *l'anima umana, come forma, è anche incompletamente sostanziale, in quanto le sue potenze inferiori* (vita vegetativa e sensitiva) *esigono necessariamente il concorso del corpo*. Solo in forza delle sue potenze superiori intelletto e volontà, che sono assolutamente inorganiche, essa ha il potere di sussistere senza il corpo, benché una tale sussistenza sembri meno conforme alla sua natura, che implica l'unione col corpo.

B. IL COMPOSTO UMANO

623 - 1. IL TUTTO SOSTANZIALE - Il problema dei rapporti fra anima e corpo può venire risolto in modo comprensibile solo ammettendo che il corpo e l'anima si uniscono in un unico tutto sostanziale o, in altri termini spiegati in Cosmologia, che *l'anima è la forma immediata e unica del corpo*. Vale a dire: solo per questa unione l'uomo non solo è uomo, ma anche animale vivente, corpo, sostanza ed essere (**II, 91, 124**). *L'unione si compie dunque senza elementi intermedi*, in quanto i due principi si uniscono in ragione di potenza pura e di atto sostanziale, e, come tali, esercitano, l'uno in rapporto all'altro una causalità intrinseca che non esige nessun agente esterno.

Ne consegue che l'anima non è nel corpo come un pilota sulla nave (unione accidentale) ma che, formando con esso un unico tutto naturale, *l'anima è intera in tutto il corpo e intera in ogni parte del corpo*. L'uomo non è composto di due enti, ma è un solo ente complesso.

Principio di questa dottrina dell'unione dell'anima col corpo è che *la forma sia di per sé indivisibile*. Per il fatto stesso che la correlazione fra materia e forma è strettissima (**II, 87**), l'anima è necessariamente presente: intera e indivisibile in tutte le parti del corpo come nel tutto stesso. Essa tuttavia «anima», cioè vivifica, ciascuna parte in modo diverso, a seconda della natura dei diversi organi: la sua attività è determinata, in ogni organo, dalla funzione di questo organo stesso. Inoltre l'anima, essendo forma sostanziale del corpo, non è forma corporea secondo tutto ciò ch'essa è, perché svolge funzioni che solo accidentalmente esigono (in forza delle condizioni di esercizio) organi corpo-

rei. In virtù delle sue facoltà vegetative e: sensitive (che definiscono l'animazione), l'anima è forma del corpo. In virtù delle sue funzioni superiori (intelletto e volontà), l'anima trascende il corpo da lei vivificato e perciò sopravvive alla dissoluzione di quest'ultimo.

2. RAPPORTI «FRA IL FISICO E IL MORALE» - Solo questa unione sostanziale può spiegare quelli che, con termine improprio, si chiamano rapporti fra il fisico e il morale, ossia l'influsso vicendevole fra le funzioni vegetativa, sensitiva e intellettiva. Una digestione laboriosa, un'emicrania e ancor più lesioni cerebrali rendono impossibile il lavoro della mente. Viceversa, un'intensa attività intellettuale arresta la digestione, accelera o rallenta il movimento del cuore, dà luogo ad una fatica organica. Tutti questi fatti ben noti possono essere spiegati in modo soddisfacente solo ammettendo che corpo e anima formino insieme una sola e medesima sostanza in cui tutte le funzioni siano strettamente unite.

Art. II - Problema della «comunicazione delle sostanze»

624 - L'espressione «problema della comunicazione delle sostanze» designa, nei secoli XVII e XVIII, la questione dell'unione dell'anima col corpo. I termini medesimi di questo ultimo problema implicano dal punto di partenza che l'anima e il corpo vengono considerati come due sostanze o due enti di per sé completi e sufficienti, e d'essi si vuol sapere il modo dell'unione atta a formare un solo tutto. È facile prevedere che questa concezione iniziale porterà inevitabilmente ad ammettere solo un'unione accidentale.

Le teorie derivanti dalla corrente cartesiana si possono dividere in due gruppi: il primo è formato dalle teorie che pongono il problema dell'unione nei medesimi termini in cui lo pose Cartesio, il secondo è formato dalle teorie che, riconoscendo l'impossibilità di giungere ad una soluzione di tipo cartesiano, si affidano all'idealismo, d'altronde contenuto implicitamente nell'ambigua dottrina di Cartesio, perché salvi la concezione spiritualistica dell'uomo e del mondo.

§ 1 - Lo spiritualismo cartesiano

A. LE DOTTRINE

625 - Noi troviamo in questo campo tre dottrine, quella di Cartesio, quella di Malebranche e quella di Leibniz le quali, pur essendo d'accordo sui medesimi principi, propongono tre diverse soluzioni al problema dell'unione dell'anima col corpo.

1. IL PRINCIPIO DEL DUALISMO

a) *Natura dell'anima*. Abbiamo visto che Cartesio scopre l'anima nel *Cogito*, cioè nell'atto con cui l'essere pensante percepisce intuitivamente se stesso

come pensiero. Io penso, dunque sono, cioè: io sono un pensiero o una cosa che pensa (*res cogitans*), oppure «una cosa che dubita, che intende, che concepisce, che afferma, che nega, che vuole, che non vuole, e inoltre che immagina e che sente» (2a *Méditation*).

Il *Cogito* mi fa percepire non solo la mia propria esistenza, ma anche *ciò che sono*. Difatti, siccome io posso far le viste di non avere il corpo, senza che necessariamente ne consegua che io cessi di pensare e per conseguenza di esistere, devo affermare che sono «una sostanza, tutta la natura e l'essenza della quale sta solo nel pensare e che, per essere, non ha bisogno di nessun luogo, né dipende da qualcosa di materiale». (*Discours de la Méthode*, 4a parte). Nella mia essenza io sono dunque un pensiero; *il corpo non fa parte dell'essenza dell'uomo*; l'anima è una sostanza completa che basta assolutamente a se stessa.

b) *Natura del corpo*. Per Cartesio, il corpo è soltanto un puro automa, una *semplice macchina che si muove da sé*. È stato pensato che fosse l'anima a causare nel corpo il calore naturale e tutti i movimenti che ne dipendono, ma si tratta di un grave errore. I movimenti che avvengono nel corpo «non dipendono che dalla conformazione delle nostre membra e dal corso che gli spiriti (457), eccitati dal calore del cuore, seguono per natura nel cervello, nei nervi e nei muscoli, allo stesso modo che il movimento di un orologio viene prodotto dalla sola forza della sua molla e della configurazione delle sue ruote (*Passions*, I, 16) (205).

626 - c) *Problema dell'unione*. Abbiamo dunque due sostanze complete, l'una la cui essenza consiste interamente nel pensare, l'altra la cui essenza consiste interamente nell'essere estesa e suscettibile di figura e movimento. Come spiegare la loro unione? Cartesio non offre alcuna spiegazione e si limita a considerare l'unione come un fatto evidente, poiché, dice, «non v'è alcun soggetto che agisca contro la nostra anima più immediatamente del corpo cui essa è unita». (*Passions*, I, 2) (458) Benché l'anima sia unita a tutto il corpo, lo è in modo ancor più particolare e immediato alla glandola pineale, perché questa glandola è un organo unico, mentre le altre parti del cervello sono doppie (*Passions*, I, 11-13, 30, 34).

Resta da spiegare come sia possibile l'azione dell'anima sul corpo e

457) Si tratta degli «spiriti animali», che sono «tutte le parti più vive e più sottili del sangue». «Ciò che qui io chiamo spiriti sono soltanto corpi, i quali non hanno altra proprietà che quella di essere corpi piccolissimi che si muovono velocemente, come le parti della fiamma che esce da una fiaccola; di modo che essi non si fermano in nessun luogo e via via che qualcuno di essi entra nella cavità del cervello, alcuni altri parimenti escono dai pori che sono in quella sostanza. Questi pori li portano nei nervi e di qui nei muscoli e in tal modo muovono essi il corpo in tutte le diverse maniere in cui può essere mosso». (*Passions*, I, 10). **458)** In realtà, questa unione è incomprensibile nel cartesianismo, perché non può essere rappresentata da nessuna idea chiara e distinta, mentre, per Cartesio, è proprio la chiarezza e la distinzione dell'idea quella che forma il criterio di verità (3a *Méditation*).

viceversa. Per Cartesio questa spiegazione è particolarmente difficile perché egli ha separato in modo così radicale il pensiero dall'estensione. Sembrerebbe che le due sostanze debbano restare estranee l'una all'altra. Se dunque i fatti costringono ad ammettere un'influenza reciproca, questa potrà consistere semplicemente nella corrispondenza di due sviluppi paralleli. Cartesio si ferma qui, ma apre la via all'occasionalismo di Malebranche.

La teoria cartesiana, secondo la quale l'unione dell'anima col corpo sfugge all'analisi, non è di per sé falsa. È solo impossibile metterla d'accordo con il principio cartesiano dell'idea chiara e distinta (criterio assoluto e unico di verità) e con la concezione delle due sostanze complete ed autosufficienti. Però, non tenendo conto di queste contraddizioni interne del sistema, Cartesio enuncia una verità certa. In realtà, sul piano speculativo, il problema dell'unione presuppone la scomposizione dell'ente unico che è formato sia dall'anima che dal corpo, ossia esige il fatto che io prenda come oggetto il corpo affinché lo possa pensare. Soltanto, come fa osservare G. Marcel (*Le monde cassé*, Parigi, 1933, p. 268), il corpo così oggettivato non è più il mio corpo, ma *l'idea del corpo*. Da questa illusione procede la teoria cartesiana la quale, riducendo il corpo all'idea di corpo, fa consistere l'essenza dell'uomo solo nell'anima. (L'uomo è un'anima che ha un corpo, possiede un corpo e adopera un corpo: il corpo, da soggetto, è diventato oggetto). Però l'esperienza dell'azione mi dimostra invece che il mio corpo è «me», che la mia realtà consiste in una totalità completa e che questa realtà, se è complessa, non può essere né ricostituita né compresa partendo da *elementi antecedenti*. In tal modo si vede come il problema dell'unione viene falsificato in massima parte dall'illusione analitica. Di questo problema si può comprendere il senso e dare una soluzione intelligibile solo per mezzo delle nozioni di materia e di forma che escludono categoricamente un certo modo di analisi, perché queste nozioni definiscono principi e non enti (II, 78). D'altronde è necessario aggiungere che l'analisi riprende il suo dominio quando nell'anima umana si considera ciò che la rende sussistente di diritto. Ma, contrariamente al modo di procedere di Cartesio, non è dall'alto, si potrebbe dire, che bisogna affrontare il problema dell'unione, ma dal basso, ossia partendo da ciò che è, nell'anima, principio della vita sensitiva ed organica.

627 - 2. L'OCCASIONALISMO - Malebranche completa il movimento cominciato da Cartesio. Partendo da un dualismo, concepito in modo ancor più radicale (459), egli afferma che i movimenti che si producono nel corpo sono

459) Conf. *Entretiens sur la Métaphysique*, 2 voll., Parigi, 1922, IV, § XI: «Non vi è nessun rapporto necessario fra le due sostanze di cui siamo composti; le modalità del nostro corpo non possono, per propria efficacia cambiare quelle del nostro spirito (...). Non vi è alcun rapporto di causalità da corpo a spirito. Che dico! non ce ne è alcuno neppure da spirito a corpo».

soltanto un'occasione per la quale Iddio, causa unica universale, produce nell'anima le percezioni che corrispondono a quei movimenti (460).

3. L'ARMONIA PRESTABILITA - Leibniz sostituisce all'occasionalismo di Malebranche la teoria dell'armonia prestabilita. Il corpo e l'anima sono come due orologi indipendenti l'uno dall'altro, ma accordati dal Creatore in modo che i loro movimenti abbiano una perfetta corrispondenza (461).

B. DISCUSSIONE

628 - Queste dottrine, se vengono considerate solo in rapporto al problema in discussione, non hanno bisogno che di qualche breve osservazione.

1. L'UNIONE È SOLO ACCIDENTALE - Queste tre teorie, sotto qualunque aspetto si presentino, propongono tra l'anima e il corpo solo una unione accidentale, perché *due sostanze complete non possono unirsi in altro modo*. Vero è che l'unione accidentale esige, per essere intelligibile, un principio unificatore distinto dalle cose unificate. E proprio questa difficoltà Aristotele opponeva a Platone che per primo propose il dualismo: se l'anima e il corpo sono in se stessi completi, per unirli è necessario un principio o elemento che partecipi dell'uno e dell'altro, e così il problema dell'unione ricompare in altra forma, con l'aggravante di avere a che fare con tre principi anziché con due. (Aristotele, *Metaph.*, VII, c. VI; *De Anima*, II, c. 1, 412 b).

2. QUESTE SOLUZIONI SONO ARBITRARIE - L'esperienza che facciamo continuamente circa l'unione così intima fra lo psichico e il fisico, circa la loro profonda interazione e circa l'unità e l'identità dell'«io», non può essere spiegata dalla concezione dualistica. Tale spiegazione Cartesio non la cerca neppure; anzi supponendo l'unione come un dato di fatto di cui egli non sa dire

460) *Entretiens sur la Métaphysique*, VII, § XIII: «Dio ha voluto che io avessi certi sentimenti, certe emozioni, quando ci fossero nel mio cervello certe impressioni, certe agitazioni di spirito. Egli ha voluto, insomma, e vuole continuamente che i modi di essere dello spirito e del corpo siano reciproci. Ecco l'unione e la dipendenza delle due parti di cui siamo composti».

461) Leibniz, *Troisième éclaircissement du Système nouveau de la Nature et de la communication des substances* (Erdmann, p. 134) «Immaginatevi due orologi a pendolo o due orologi tascabili che siano perfettamente armonizzati», cioè che siano costruiti «con tanta arte e precisione da poter essere certi del loro successivo accordo»... Mettete adesso l'anima e il corpo al posto dei due orologi. Il loro accordo o simpatia si verificherà per mezzo [...] dell'*armonia prestabilita*, per mezzo di un artificio divino preveniente, il quale ha formato, fin da principio, ciascuna di queste sostanze in modo sì perfetto e regolato con tanta esattezza che, seguendo unicamente le sue proprie leggi, da essa ricevute col suo essere, ciascuna di esse si accorda perciò con l'altra proprio come se ci fosse un'influenza vicendevole».

come avvenga, dichiara che l'anima muove il corpo tramite la glandola pineale. Però *rimane ancora da spiegare in che modo una sostanza spirituale come l'anima possa agire dall'esterno su una sostanza corporea qual è la glandola pineale*. Tale difficoltà è insormontabile nel cartesianismo ed è tale ancor più al di fuori di quel sistema.

Quanto all'occasionalismo e all'armonia prestabilita, il loro carattere artificioso e gratuito risulta evidente. Infatti, l'esperienza non ci mette sulla via di tali soluzioni, perché ci impone la realtà di un *rapporto immediato* fra il fisico e lo psichico, né ad esse si adatta la metafisica, perché in quei sistemi Dio farebbe basare tutta l'esperienza umana su un'illusione, il che appare indegno della sapienza divina.

§ 2 - *Dallo spiritualismo idealistico a quello bergsoniano*

629 - 1. L'IDEALISMO - Dobbiamo qui limitarci solo a qualche indicazione perché lo spiritualismo si distacca sempre più dalla psicologia per formularsi in teorie generali che hanno di solito forma idealistica (**427**). Infatti i filosofi non riuscendo più a capire l'unione dell'anima col corpo, cercarono di risolvere il problema sopprimendo uno dei due termini: mentre i materialisti conservano soltanto il corpo, gli idealisti rinunziarono al corpo, il quale, infatti, nelle teorie derivate dal cartesianismo, poteva avere ormai soltanto una parte in qualche modo onorifica e decorativa, e pensarono di basare lo spiritualismo sull'affermazione che *la sola ed unica realtà esistente non è neppure la «cosa che pensa» di Cartesio, ma soltanto il pensiero*. In tal modo abbiamo tutta una serie di dottrine (panteismo di Spinoza, immaterialismo di Berkeley, criticismo di Kant, teorie panteistiche di Fichte, Schelling, Hegel, neo-criticismo di Renouvier e Hamelin, idealismo di Lachelier e di Brunschvicg) che non partono più dalla psicologia e sono inoltre in conflitto permanente coi dati più chiari dell'esperienza psicologica. Ritroveremo queste dottrine in metafisica.

630 - 2. LO SPIRITUALISMO BERGSONIANO

a) *L'intuizione dello spirito*. Ai nostri giorni, Bergson si è proposto di rinnovare la tradizione spiritualistica derivante da Cartesio attraverso Maine De Biran e Ravaisson.

Maine De Biran pensa che l'anima conosca intuitivamente se stessa come causa e principio dei propri atti. Abbiamo veduto (**562**) che questa soluzione era, per Biran, implicita nel sentimento di sforzo con cui l'io percepisce direttamente se stesso come opposto al non-io. Tuttavia, secondo Biran, questa intuizione fa percepire soltanto il soggetto esistente e non la sua natura. Ravaisson (*Rapport sur la philosophie française en France au XIX siècle*, Parigi, 1867), spingendosi più in là di Biran, pensa che la riflessione permetta di affermare intuitivamente sia l'esistenza sia la natura del principio spirituale, e quest'ultimo a sua volta si manifesti come tendenza, cioè come forza e amore.

Dopo aver stabilito l'inconsistenza della dottrina materialistica, Bergson ha creduto di poter basare lo spiritualismo sull'intuizione dello spirito. Esso sarebbe percepito, attraverso un approfondimento della vita psicologica non come cosa, ma come «progresso» o «slancio». Inoltre, noi possiamo con lo stesso movimento arrivare ad afferrare perfino il principio stesso della vita, che è divenire, slancio e dinamismo creatore. (*Évolution créatrice*, Parigi, 1907, pp. 193, 258, 290 sg., cfr. tr. it., Firenze, 1951). La psicologia, intesa così, senza cessare di essere positiva e sperimentale, diviene la disciplina metafisica per eccellenza (462).

631 - b) *Natura dell'anima e del corpo*. In virtù di questa intuizione e dell'analisi che ne descrive le ricchezze, noi possiamo afferrare sia la natura del corpo e dello spirito, sia il modo della loro unione. Essa ci impone infatti la duplice realtà del corpo e dell'anima, cioè della materia (estensione omogenea e quantità) e dello spirito (intensità eterogenea e qualità). Ma come si spiega la loro unione?

Per comprendere la possibilità e il senso di questa unione bisogna partire dalla percezione, la quale ci offre infatti un'immagine della materia in quanto è molteplicità unificata. Percepire vuol dire condensare periodi immensi di un'esistenza infinitamente diluita in momenti straordinariamente intensi e riassumere in tal modo una lunga storia: così una sensazione di rosso condensa in un istante indivisibile 400 trilioni di vibrazioni (463). Ora, siccome la nostra percezione si trova più nelle cose che nello spirito (**148**), nel senso che essa coincide, almeno in teoria, col suo oggetto e ci fa percepire gli aspetti veri della realtà, ci istruisce sulla natura della materia. Questa deve essere indivisibile come la nostra percezione: a spezzettarla sono i bisogni dell'azione. In se stessa la materia è continuità e indivisibilità, ossia include quella tensione interna che impedisce alla molteplicità potenziale da cui è costituita di distendersi e di disperdersi in pluralità. Al pari della sensazione, «essa si spiega, immobile in superficie, ma vive e vibra in profondità» (*Matière et Mémoire*, p. 218). La materia si potrà dunque definire una durata diluita.

Lo spirito, si definirà invece come una tensione estrema, una *condensazione di durata*; pure la percezione d'essa ci aiuta ad afferrare la natura, in quanto afferra nell'indivisibile e nell'istantaneo quella molteplicità prodigiosa

462) Cfr. J. Chevalier, *Bergson*, Parigi, 1926, p. 153 sgg., 186-187. Cfr. ed. it, Brescia (Morcelliana), 1946.

463) *Matière et Mémoire*, p. 229: «Immaginiamo una coscienza che assistesse al susseguirsi di 400 trilioni di vibrazioni istantanee, ma separate le une dalle altre solo dai due millesimi di secondo necessari per distinguerle. Un calcolo semplicissimo dimostra che per compiere questa operazione ci vorrebbero più di 25.000 anni. Perciò quella sensazione di luce rossa, da noi percepita in un secondo, corrisponde, in sé, a una successione di fenomeni che, se si svolgessero nella nostra durata con la massima economia di tempo possibile, occuperebbero più di duecento cinquanta secoli della nostra storia».

di movimenti che la materia svolge in qualche modo nel tempo. *Lo spirito è quindi durata di tensione ed istantaneità, qualità ed eterogeneità mentre la materia è orientata verso l'omogeneità e la dispersione nello spazio e nel tempo.*

632 - c) L'unione dell'anima col corpo. Queste nozioni ci permetteranno di risolvere il problema dell'unione dell'anima col corpo; tale problema rimane misterioso solo se la distinzione viene proposta in termini di spazio, perché pensando la materia, come essenzialmente divisibile ed ogni stato d'animo come assolutamente inesteso, si tronca la comunicazione fra i due termini. Viceversa, se la distinzione viene intesa in funzione del tempo, tutto appare chiaro. Da un lato, infatti, la materia che è durata diluita si avvicina allo spirito in quanto possiede nella sua essenza l'indivisibilità reale, e lo spirito si avvicina alla materia o all'estensione a misura che si evolve verso l'azione che divide e spezzetta il reale continuo. «Questi due termini, percezione e materia, camminano così l'uno verso l'altro, via via che ci spogliamo sempre più di quelli che si potrebbero chiamare i pregiudizi dell'azione: la sensazione riconquista la dilatazione nello spazio, l'estensione concreta riprende la sua continuità e la sua indivisibilità naturali». (*Matière et Mémoire*, p. 245). *Si può quindi pensare ormai all'unione, perché i due termini non sono assolutamente eterogenei:* in questa ipotesi, lo spirito e il corpo non sono più «come due binari che si debbano incrociare ad angolo retto», ma come due verghe che «disegnando una curva si riuniscono in modo che si può insensibilmente passare da un binario all'altro» (*Matière et Mémoire*, p. 248).

Così si possono spiegare sia la distinzione sia la solidarietà che esiste fra l'anima e il corpo. In pari tempo, si intende come il corpo, essendo strumento dell'anima, manifesti della vita dello spirito soltanto ciò che di essa può essere rappresentato, ossia ciò che si riferisce all'azione sulle cose e si può esprimere in movimenti. Perciò vi sono più cose in una coscienza che nel cervello corrispondente ed è impossibile ridurre la prima al secondo. Non solo questa riduzione è inattuabile, ma è anche priva di senso. Perché se l'anima è solidale col corpo, ciò avviene nello stesso senso di un vestito che è solidale col chiodo a cui è appeso: *l'anima è agganciata al cervello, ma il cervello non è il duplicato o l'equivalente dell'anima più di quanto il chiodo non sia l'equivalente del vestito.*

633 - DISCUSSIONE - Onde valutare nelle giuste proporzioni la dottrina bergsoniana, si deve prima di tutto osservare che essa in forza della *critica vigorosa e decisiva* che ha fatto al *materialismo psicologico* ha dato luogo ad un innegabile rifiorire dello spiritualismo. Quanto però al loro valore positivo, le concezioni di Bergson sono più discutibili.

a) *Insufficienza dell'intuizione.* Innanzitutto il metodo dell'intuizione sembra procedere da ambizioni eccessive (**28-29**). Abbiamo visto che l'intuizione dell'io ci permette di raggiungere solo il soggetto empirico della vita psicologica senza informarci sulla sua natura. *Noi non abbiamo nessuna intuizione dello spirituale* (464), ma solo l'intuizione di una realtà complessa, psico-organica, di

cui soltanto il ragionamento, fondato sull'esperienza psicologica, può arrivare a definire la natura e i principi.

Ciò è ben provato, d'altronde, dalla confusione stessa che esiste nei dati di questa intuizione quale ci viene descritta da Bergson. Tale intuizione, egli dice, ci fa afferrare la vita come slancio, come una continuità dinamica che sembra costituire lo spirito stesso nella sua essenza. Tutto ciò tuttavia non è per l'appunto spirito, ma solo *un elemento biologico o vitale*, come implicitamente ammette lo stesso Bergson quando riduce il concetto di spirito a quello di vita. La vita profonda, di cui abbiamo l'intuizione nella nostra attività, consiste in questo insieme di energie diverse che compongono ciò che noi abbiamo chiamato soggetto empirico. Ci si può anche domandare se l'intuizione, di cui Bergson faceva tanto conto, non sia qualcosa di meno dell'apprendimento del soggetto empirico della vita psichica. Infatti, l'intuizione, che ci fa divenire identici al «ritmo interiore», alla «durata di tensione», al «puro divenire», che dovrebbe costituire l'essenza movente dell'io e del reale, forse, in sostanza è soltanto una specie di apprendimento della cenestesia. E ciò è evidentemente troppo poco perché ci si debba basare sopra lo spiritualismo!

b) *L'unione rimane accidentale*. Il paragone di cui si serve Bergson, sembra ammettere solo un'unione accidentale estrinseca, fra l'anima e il corpo. Se l'anima è unita al corpo come la veste al chiodo che la sostiene, non si potrà parlare di unione che in un senso estremamente improprio. Il vestito non è in realtà unito al chiodo, ma è con esso in rapporto accidentale. Ciò d'altronde, come abbiamo già fatto notare, è poco comprensibile. Chiodo e vestito sono infatti oggetti materiali; e quindi quale senso si deve attribuire a questo paragone, dato che qui si tratta di materia e di spirito?

c) *Il monismo del divenire*. La soluzione verso cui si orienta Bergson sembra essere, in fin dei conti, quella del monismo. Bergson ha ragione quando afferma che corpo ed anima sono due realtà distinte; ma questa distinzione si riduce a quella di *due tendenze divergenti di una medesima realtà fondamentale, la quale costituisce l'essenza stessa del reale, cioè la durata o divenire puro*. Lo spirito è durata condensata, slancio ascendente; il corpo è durata diluita, slancio che cade, «psichismo invertito». Come si può continuare a parlare di due realtà distinte? Sembra che il problema dell'unione si risolva con una identificazione: cioè il corpo e l'anima finirebbero con l'essere soltanto due gradi di un'unica e medesima realtà.

Infine, tutta l'ontologia bergsoniana entra adesso in discussione. Le difficoltà della teoria dell'anima e del corpo sono semplicemente un aspetto di quelle che comporta una dottrina appesantita, nei suoi fondamenti, da gravi ambiguità, sulle quali ritorneremo in seguito.

464) Cfr. Dwelshauvers, *L'Etude de la pensée*, p. 152-176.

C. CONCLUSIONE.

634 - L'insufficienza delle teorie idealistiche, da Cartesio in poi, a spiegare in maniera comprensibile i rapporti fra l'anima e il corpo si deve ascrivere soprattutto ai principi metafisici e critici che stanno alla base di queste dottrine. Infatti queste teorie hanno assai più il compito di introdurre l'esperienza ideologica nei sistemi che le caratterizzano che quello di dare un'interpretazione e una spiegazione ai dati positivi di tale esperienza. L'esame di queste teorie parte dunque essenzialmente da considerazioni metafisiche. Il loro fallimento tuttavia sul piano psicologico propriamente detto significa già che i principi da cui esse dipendono sono in se stessi errati, perché in definitiva dare il giudizio sui sistemi tocca sempre all'esperienza: cioè, non è questa che deve adattarsi ai sistemi, ma sono i sistemi che devono sottomettersi all'esperienza e renderla intelligibile.

Qui invece noi vediamo che *lo spiritualismo viene, in ultima analisi, compromesso da quelle stesse teorie stimate capaci di giustificarlo.*

Ciò che diceva Lachelier circa il sistema cartesiano, a cui egli attribuiva, in massima parte, la responsabilità del trionfo del materialismo nel secolo XVIII (465), si può ripetere di tutte le dottrine idealistiche, le quali, riducendo l'essere al pensiero e questo ai fenomeni, arrivano fino a identificare lo spirito alle cose e attraverso tale giro vizioso portano al materialismo.

CAPITOLO TERZO

ORIGINE E DESTINO DELL'ANIMA (466)

Art. I - L'origine dell'anima umana

635 - È evidente che questo problema non esiste per il materialismo, dato che l'anima, in quel sistema, è solo un modo di essere della materia. Rimane

465) Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*. t. I, p. 793.

466) Cfr. S. Tommaso, S. c. G., II, 84, - Ia, q. 75, a. 6 - Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, 2 voll. Parigi, 1916, t. II, p. 140-157. - Bergson, *L'Evolution créatrice*, 42a ed., Parigi, 1932. - M. Boule, *Les Hommes fossiles*, Parigi, 1946. - Vialleton, *Membres et ceintures des vertébrés tétrapodes; Critique morphologique du transformisme*, Parigi, 1924; *L'origine des êtres vivants. L'illusion transformiste*, Parigi, 1929. - Ed. Le Roy, *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence*, Parigi, 1928. - Teilhard De Chardin, *Une importante découverte en paléontologie humaine: le Sinanthropus pekinensis*, «Revue des Questions scientifiques», 20 luglio 1930; *Le Phénomène humain*, «Revue des Questions historiques», 20 novembre 1930. - Colin et Dalbiez, *Le Transformisme*, Parigi, 1927. - Goury, *Origine et évolution de l'Homme*. - L. Joleaud, *Eléments de Paléontologie*, 2 voll., Parigi 1931. - Vayson De Prad

tuttavia da spiegare l'esistenza di questo «modo di essere». Abbiamo visto che le teorie materialistiche non vi riescono. Quella soluzione che esse non sono in grado di fornire per mezzo della filosofia, si affaticano a domandarla al *principio dell'evoluzione*: l'uomo sarebbe il termine di un lungo sviluppo che, cominciato dalla materia inorganica, sarebbe arrivato, attraverso le fasi successive della serie animale, alla formazione della specie umana. La prima parte di questa asserzione (autobiogenesi o generazione spontanea della vita) è stata discussa in cosmologia (**II, 129-132**) e noi non dobbiamo ritornarci sopra. La questione che rimane da trattare riguarda le origini dell'uomo e si suddivide in due parti: quella dell'*origine dell'anima umana*, e quella dell' *origine della specie umana*, ossia, in questo caso, del corpo umano.

§ 1 - *L'origine dell'anima*

636 - In rapporto all'origine dell'anima umana, si possono fare due ipotesi: o l'anima è generata insieme col corpo, oppure è immediatamente creata da Dio. Siccome la prima ipotesi non può essere accettata, dobbiamo affidarci alla seconda.

A. LA GENERAZIONE DELL' ANIMA È IMPOSSIBILE

La generazione dell'anima si può concepire in due forme diverse, di cui l'una consiste nell'affermare che l'anima viene generata insieme col corpo (traducianesimo corporeo), e l'altra che essa è generata partendo dall'anima dei genitori (traducianesimo spirituale). Nessuna di queste due concezioni può essere accettata.

1. ESCLUSIONE DEL TRADUCIANESIMO CORPOREO - Questa teoria pone la generazione dell'anima umana alla pari di quella dell'anima dei bruti. Però questa assimilazione non si può fare, perché l'anima dei bruti è intrinsecamente dipendente dalla materia, mentre *l'anima umana è intrinsecamente indipendente dal corpo (610)*. Essa non può quindi venire trasmessa tramite il corpo.

2. ESCLUSIONE DEL TRADUCIANESIMO SPIRITUALE - L'anima umana non può essere generata neppure dall'anima dei genitori. Infatti questo tipo di generazione esigerebbe che l'anima dei genitori comunicasse una parte

ennes, *La préhistoire*, Parigi, 1938. - Arambourg, *Le génèse de l'humanité*, Parigi, 1944. - Weiner, *L'homme préhistorique*, Parigi, 1934. - Vandel, *L'homme et l'évolution*, Parigi, 1949.

di sé; ma ciò è assurdo perché l'anima spirituale non è divisibile. Resta quindi l'ipotesi che l'anima umana venga creata da Dio.

B. MODO DELLA CREAZIONE DELL'ANIMA.

637 - Quanto alla creazione dell'anima, ci possiamo domandare se l'anima venga creata immediatamente da Dio al momento della generazione del corpo, oppure se essa preesista al corpo che deve animare. Due ragioni principali costringono ad ammettere la creazione immediata.

1. L'INDIVIDUAZIONE - Abbiamo veduto in Cosmologia (**II, 93-97**) che l'individuazione e la moltiplicazione degli esseri di una medesima specie derivano dalla materia quantificata. Per conseguenza *l'anima viene individuata*, ossia diviene quella singola anima, *solo in forza del corpo a cui è unita*. Essa non può quindi preesistere al corpo, perché è destinata per natura ad essere unita ad un corpo; perciò non può esistere che in forma individuale.

2. RAPPORTO DELL'ANIMA COL CORPO - L'anima, che è fatta per essere unita ad un corpo, non può, senza il corpo, raggiungere la perfezione della propria natura. Sappiamo infatti che l'esercizio delle sue funzioni superiori (intelletto e volontà) esige il concorso estrinseco del corpo. Ne deriva che *se l'anima preesistesse al corpo, dovrebbe essere creata in uno stato imperfetto* ciò che sembra incompatibile con la sapienza divina.

La teoria platonica della preesistenza delle anime (**429**) sembra corrispondere più a un bisogno di carattere morale che ad una esigenza di carattere metafisico. Per Platone, infatti, si tratta di spiegare l'origine del male: mancandogli il concetto cristiano di peccato originale, egli suppone che le anime abbiano peccato in una vita antecedente e siano state «precipitate» in un corpo per punizione della loro colpa.

C. MOMENTO DELLA CREAZIONE.

638 - 1. LE IPOTESI - In quale momento viene creata l'anima? A questo proposito sono state avanzate tre opinioni. La prima, proposta fra gli altri da San Tommaso (cfr. *Summa contra Gentiles*, II, c. 88; 1a, q. 118, a. 2), presuppone che dapprima, cioè subito dopo la concezione, esista soltanto un'anima vegetativa la quale in seguito, quando l'organismo ha raggiunto un grado sufficiente di perfezione, viene sostituita da un'anima sensitiva e infine, quando l'embrione è abbastanza sviluppato, da un'anima razionale che viene creata da Dio in quel momento (**467**).

467) Cfr. Sertillanges. *Saint Thomas d'Aquin*, II, p. 152-157.

Una seconda opinione ritiene che, nel momento della concezione, l'embrione venga informato da un'anima sensitiva che è in pari tempo anche vegetativa (perché ogni essere di grado superiore compie anche le funzioni del grado inferiore: **(II, 126)**), e a questa anima sensitiva succeda, quando l'embrione è sufficientemente evoluto, l'anima razionale.

Infine, secondo un'altra opinione, l'embrione viene immediatamente informato dall'anima spirituale fin dal primo momento della concezione.

2. SOLUZIONE COMUNE - La terza opinione è oggi la più comune. Generalmente si ammette che fin dal momento della concezione (attuata attraverso la congiunzione delle cellule germinali maschili e femminili) esiste una organizzazione speciale che ha già le disposizioni prossime per l'infusione dell'anima razionale, e per conseguenza questa viene creata senza essere stata preceduta da nessun'anima preesistente. Poiché sebbene ogni forma sostanziale esiga le sue disposizioni speciali, risulta dal dimorfismo sessuale che queste disposizioni non dipendono assolutamente da un tipo estrinseco (468).

Questa creazione dell'anima spirituale non deve essere considerata in un senso univoco a quello che definisce la produzione di un essere «ex nihilo sui et subjecti» (creazione nel senso assoluto della parola). Difatti l'anima, qualunque ne sia la natura, viene prodotta da Dio *in un soggetto*, perché è forma del corpo, *e in funzione delle esigenze di questo soggetto*, dato che nella sua qualità di forma del corpo, essa dipende da questo quanto alla sua individuazione.

§ 2. *Origine della specie umana*

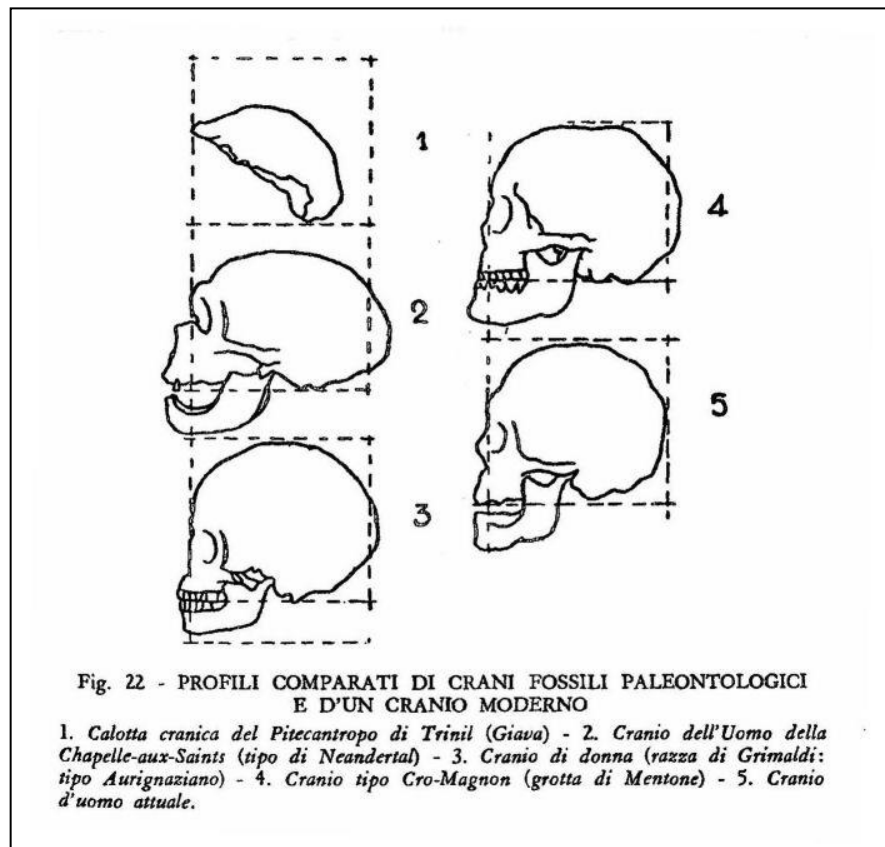
639 - Il problema dell'origine della specie umana è solo un aspetto del problema generale dell'origine della vita e delle specie viventi, che abbiamo già studiato in Cosmologia (**II, 128-157**). Allora siamo arrivati a concludere che è assolutamente impossibile, di fatto o di diritto, far derivare la vita dalla materia per generazione spontanea, - che l'evoluzione, in base ai dati positivi di oggi, non sembra sufficiente a spiegare la formazione delle grandi strutture della vita, - infine che questa stessa formazione non si può spiegare adeguatamente per mezzo dei fattori esterni fisico-chimici, ma esige l'intervento di fattori interni, ossia dell'idea o forma che costituisce il vivente, con tutti i poteri di trasformazione inclusi in questa idea o forma immanente all'essere vivente. Da questi dati positivi noi dobbiamo partire per trattare il problema delle origini umane cioè la questione se l'uomo, in quanto specie animale, sia il termine di un'evoluzione iniziata dalle specie non-razionali.

468) Cfr. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomistica*, I. I, p. 422.

A. I DATI DELLA PALEONTOLOGIA.

640 - Si è tentato di ricollegare l'uomo (*homo sapiens*) ai primati sub-umani (469) attraverso le differenti forme fossili che segnerebbero le tappe dell'ascensione progressiva dei primati verso l'*Homo sapiens*. I principali fossili rinvenuti nelle ricerche paleontologiche sono i seguenti:

1. IL PITECANTROPO - Questo fossile fu scoperto da E. Dubois nell'isola di Giava nel 1891 e 1892. Di fatto, gli elementi fossili si riducono ad una parte di cranio, a un femore, e a due denti; questi resti erano troppo distanti gli uni dagli altri, perché si possa affermare con certezza siano appartenuti al medesimo individuo (Fig. 22). Diversi antropologi, specialmente Boule, lo considerano un esemplare del gibbono gigante, che avrebbe acquistato per convergenza certe sembianze simili a quelle umane. Altri, più numerosi, lo ritengono



469) Linneo ha chiamato primati i viventi che occupano il grado più elevato nella scala animale. Egli poneva in questo gruppo l'uomo, le scimmie, i lemuri e i chiotteri (pipistrelli). Oggi si chiamano primati le prosimmie (lemuri, chiomidi, tarsi) e le scimmie (scimmie platirrine, scimmie catarrine, antropoidi ominidi).

un ominide (470) soprattutto dopo la Scoperta del Sinantropo pechinese.

641 – 2. IL SINANTROPO - Black e il P. Teilhard De Chardin hanno scoperto nel 1929 a CiuKuTien, presso Pechino, numerosi crani fossili che hanno le medesime dimensioni di quello di Pitecantropo (da 900 a 1200 cmc.). Gli antropologi hanno dapprima pensato che il Sinantropo fosse una forma di grado superiore al Pitecantropo. Oggi tuttavia si ammette che le due forme non differiscono sensibilmente fra loro. Perciò il Pitecantropo o segna il caso limite umano, oppure viene respinto verso i primati sub-umani, a seconda che il Sinantropo stesso apparirà come un esemplare umano, oppure come un esemplare di primate.

Ambedue queste ipotesi hanno oggi sostenitori. Gli uni considerano il Sinantropo un fossile decisamente umano, sia a causa dell'insieme del cranio (quantunque la mandibola sia quasi scimpanzoide) che, soprattutto, per la presenza di vestigia di utensili e di fuoco trovati nei giacimenti (pleistocene) di CiuKuTien (471).

Altri studiosi di antropologia oppongono invece a tale ammissione serie obiezioni. Nei giacimenti di CiuKuTien si trovano numerose vestigia di una industria costituita da scheggie di quarzo ottenute rompendo il nucleo fra due pietre: pochi utensili sono stati elaborati e l'industria sembra rudimentale (circostanza spiegabile, d'altronde, con la cattiva qualità del materiale). La questione consiste nel sapere se questa industria ed i focolari contemporanei al Sinantropo siano opera di quest'ultimo, oppure di un Homo che sarebbe stato in pari tempo, e fabbricatore di utensili e cacciatore di Sinantropi. I crani di questi ultimi, in tal caso, sarebbero unicamente trofei di caccia. Il fatto che in quei giacimenti non si riscontra che nessuna o poche tracce di Homo non prova niente, perché il caso è normale nelle caverne quaternarie, in cui si trovano vestigia di industria umana e ossa di animali, ma non fossili umani (472).

Nel 1909, a Mauer, presso Heidelberg, in terreni fossiliferi che sembrano essere della stessa epoca di quelli di CiuKuTien fu trovata una mascella inferiore in mezzo a fossili di animali. Questa mascella possiede caratteri scimmieschi e di ominide (473).

470) Cfr. Joleaud, *Éléments de Paleontologie*, Parigi, 1931, t. II, p. 121: «La calotta cranica del Pitecantropo è morfologicamente intermedia fra quella di un antroipoide, come lo scimpanzé o il gibbono, e quella di un uomo arcaico, come l'Homo di Neandertal. La sua superficie interna mostra circonvoluzioni meno semplici di quelle dei gibboni e si può già confrontare con quella dell'uomo: tuttavia la regione frontale vi è ancora assai poco sviluppata. I denti rassomigliano assai a quelli dell'orango. Il femore è quasi umano e denota un essere che cammina eretto».

471) Cfr. R. Vaufray, *L'anthropologie*, Parigi, 1913, p. HZ.

472) Cfr. Vayson De Pradenne, *La préhistoire*, Parigi, 1938, p. 183-184.

473) Cfr. Joleaud, op. cit., p. 130: «La mandibola di Mauer è notevole per le sue grandi

642 - 3. L'AFRICANTROPO - Durante una spedizione etnologica nell'Africa orientale, Kohl-Larsen scoprì, nel 1935, presso il lago Niarasa, in mezzo a scheletri neolitici, frammenti di due o tre crani che sembrano poter risalire al tempo del pleistocene superiore e ai quali Weinert ha dato il nome di *Africanthropus niarasensis*. La scatola cranica è, nella sua forma generale, molto vicina a quella del Sinantropo. I denti sono di grandezza media, ma i canini sono più sviluppati di quelli dell'uomo attuale. Il suo prognatismo è molto accentuato.

A questi fossili si può avvicinare la scatola cranica di un fanciullo di un anno e mezzo, scoperta nel 1936 a Modjokerto (isola di Giava). La capacità cranica che gli sarebbe corrisposta in un adulto non avrebbe superato i 1.100 cmc.

4. IL TIPO DI NEANDERTAL - Il primo esemplare di questo tipo fu trovato nel 1865 a Neandertal, presso Dusseldorf: si tratta di una calotta cranica che rivela un cranio molto basso e arcate orbitarie enormi. Uno scheletro intero fu scoperto nel 1908 da A. J. Bouyssonie a La Chapelle-aux-Saints (Corrèze), quindi un altro, nel 1909, da Hauser, nel rifugio di Moustier (Dordogna). Altri resti sono stati ritrovati a La Ferrassie (Dordogna), a La Quina (Charente), a Broken Hill (Rodesia), Saccopastore (presso Roma), sul Monte Circeo, a Baitum (Siberia), ecc.

5. LA RAZZA DI CRO-MAGNON - Questo fossile è stato scoperto a Cro-Magnon (Dordogna) in un terreno maddaleniano (paleolitico superiore). Morfologicamente esso sembra avvicinarsi all'*Homo Neandertalensis*, ma la sua industria è molto più perfezionata (474).

B. DISCUSSIONE

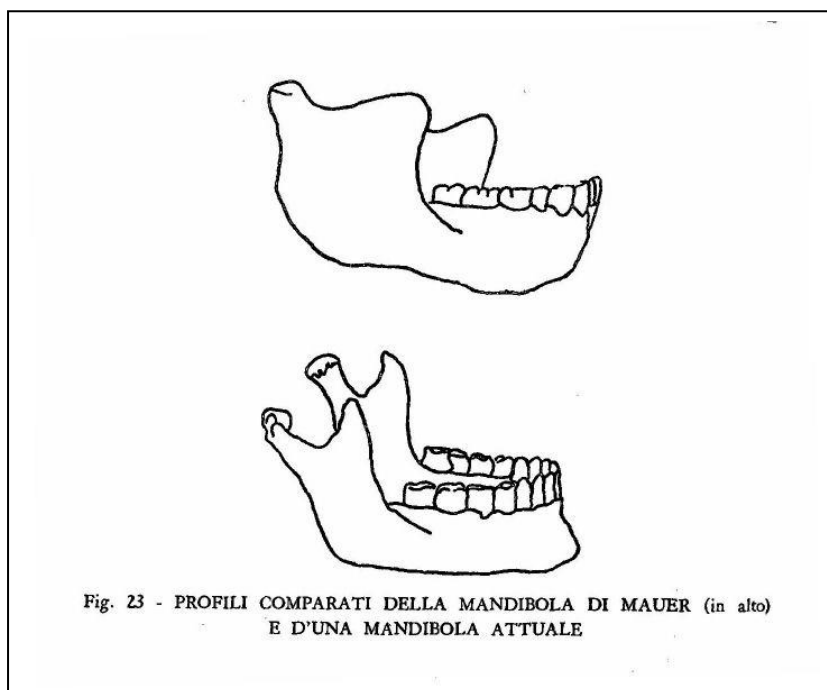
Esistono due problemi, che vengono spesso confusi ma che devono essere ben distinti: il primo, *antropologico*, che riguarda il valore e il significato dei dati positivi della paleontologia, l'altro che riguarda *l'interpretazione fi-*

proporzioni, per le branche montanti assai forti e la sua sinfisi, che descrive una curva sfuggente verso il basso e all'indietro. Diverse singole particolarità ostrologiche di questa mandibola si riscontrano nel gibbone; la parte anteriore di essa lascia alla lingua uno spazio più ampio che negli antropoidi, ma tuttavia più stretto che negli uomini attuali». (Quest'ultimo punto è stato vivacemente contestato).

474) Cfr. Joleaud, I. c., p. 174: «Come caratteristica generale, la testa degli uomini del gruppo Cro-Magnon presenta un cranio dolicocefalo ed una faccia corta; sulle arcate sopraccigliari poco prominenti si leva la fronte che viene continuata dalla volta parieto-occipitale: l'insieme rivela uno sviluppo intellettuale assai avanzato (...). La razza di Cro-Magnon è notevole per la grande statura (da m. 1,79 a m. 1,94), per la volta cranica appiattita, la faccia larga, il naso stretto e lungo, il mento prominente.

losofica di questi dati. Circa il primo punto di vista, restando su un terreno strettamente positivo, occorre fare le seguenti osservazioni:

643 - 1. I LIMITI DELL'EVOLUZIONE - Secondo il parere unanime degli antropologi, *nessuna delle forme fossili finora scoperta rappresenta un antenato (o intermedio genetico) dell'uomo attuale*. Gli evoluzionisti pensano quindi che le forme fossili rappresentino semplicemente dei rami provenienti da un medesimo ceppo, comune a queste forme e all'*Homo sapiens*, ma poste su un altro tronco evolutivo. *Degli antenati dell'Homo sapiens non si possiede nessun esemplare*. Si constata soltanto che in una determinata epoca (quaternario superiore) l'*Homo sapiens* è diffuso ovunque (475).



a) Cro-Magnon. Prima di tutto bisogna togliere di discussione, senza lasciar adito a nessuna incertezza possibile, il tipo Cro-Magnon che è certamente un esemplare di *Homo sapiens*. Il fatto che esso è dotato di certe caratteristiche scimmiesche non basta a farne un intermedio sub-umano, se si tiene conto che esso possiede sia un insieme di caratteri morfologici propriamente umani, sia le caratteristiche psichiche dell'*Homo sapiens*.

b) *Neandertal*. Il tipo di Neandertal deve essere evidentemente posto molto al di sotto di quello di Cro-Magnon. Da un lato infatti, bisogna riconoscere il carattere veramente particolare di questo tipo, e cioè la robustezza e il carattere bestiale della faccia contrassegnata da arcate orbitarie sporgenti, a

475) Cfr. Plattard, *Les races et l'Histoire*, p. 380. - Vialleton, *L'origine des êtres vivants*, p. Z79-280.

visiera (476). Dall'altro lato però, accanto a queste disposizioni scimmioidi, si devono rilevare, dal punto di vista morfologico, due caratteristiche propriamente umane: il portamento eretto e la capacità cranica (1.450 cmc. di media). Si è voluto ridurre, è vero, l'importanza di quest'ultima caratteristica osservando che il valore assoluto della capacità endocranica risulta solo dalle grandi dimensioni dell'insieme del cranio, e soprattutto che la morfologia generale dell'encefalo rivela molti caratteri scimmieschi ed una inferiorità intellettuale indubbia.

Tuttavia il valore critico di queste osservazioni viene molto limitato dal fatto che i Neandertaliani erano fabbricatori di utensili e sotterravano i loro morti. Sembrerebbe quindi, come ammette Boule (477), che il tipo di Neanderthal sia già un tipo umano, nonostante l'inferiorità morfologica del suo cervello e niente affatto un preominide, e che esso rappresenti una razza arcaica che sarebbe scomparsa in seguito (478).

Per quanto riguarda la mandibola di Mauer (*Homo Heidelbergensis*), osserviamo che essa possiede caratteri umani nettamente definiti (Fig. 23). I caratteri scimmieschi sono parimenti reali, ma sembrano essere stati un po' forzati da Boule. Il suo esame è stato ripreso da Sergi (*Il posto dell'uomo nella natura*, Torino, 1929, p. 143 sgg.) il quale afferma che la mandibola di Mauer è certamente umana, ma comprende caratteri particolari che la fanno considerare come una forma speciale diversa da quella di Neanderthal e molto lontana dal tipo antropoide (479).

644 - c) *Pitecantropo*. L'opinione di Boule, secondo la quale il *Pitecantropo* sarebbe un gibbono gigante più evoluto degli altri da noi conosciuti e che costituirebbe la razza intermedia fra il primate sub-umano e l'*Homo sapiens* è generalmente abbandonata. Boule basava la sua convinzione sulla presenza

476) Cfr. L. Vialleton, *L'origine des etres vivants*, p. 275-276.

477) M. Boule, *Les Hommes-Fossiles*, Parigi, 1924, p. 400.

478) Cfr. L. Vialleton, *L'origine des etres vivants*, p. 277. - Sergi, *Il posto dell'uomo nella natura*, che ha studiato soprattutto il tipo neandertaliano pensa (p. 202) che «esso sia un ramo del tronco umano di origine afro-europea o africana soltanto, che aveva tutti i caratteri umani [...] e si è spento precocemente in Europa». Tale opinione viene molto rinforzata dalla scoperta recente (1947) nella grotta di Fonté-chevade (Montdron, Charente), di una calotta cranica appartenente ad un uomo fossile anteriore a quello di Neanderthal. Sembra che ci si trovi in presenza di un esemplare di *Homo sapiens*. Se l'esame dei resti esumati conformerà tale attribuzione, il fossile di Fontéchevade sarà il fossile umano più antico finora conosciuto. In tal caso bisognerà ammettere l'esistenza dell' *Homo sapiens* fin dal *Quaternario superiore*.

479) Sergi ha preteso soprattutto di confutare l'asserzione di Boule, seconda la quale la mandibola di Mauer non lasciava che uno spazio molto limitato alla lingua e riduceva proporzionalmente la facoltà del linguaggio. Sergi ha trovato la grandezza di tale spazio uguale a quella dei gruppi umani recenti. D'altra parte Dehaut, ha descritto, nel 1924 («Compte rendu de la Société de Biologie», t. XC, p. 538), la mandibola di un negro attuale che presenta grande rassomiglianza con quella di Mauer.

simultanea di certi caratteri specificatori dei due estremi: cranio intermedio fra l'antropoide e l'uomo, con circonvoluzioni che si avvicinano a quelle dell'uomo, - femore pressoché umano, - dentatura di orangio, - industria molto rudimentale, che sono indice di un'intelligenza che supera quella degli animali, ma molto al di sotto di quella dell'uomo di Neandertal. Purtroppo i fatti non giustificano questa opinione. Da un lato infatti, è incerto se gli elementi fossili siano appartenenti al medesimo individuo perché il femore fu trovato a 15 metri di distanza dal cranio. Dall'altro, Dubois ha rivelato più tardi di avere scoperto, contemporaneamente ai due molari scimmieschi, un terzo molare indiscutibilmente umano, - quindi cinque femori frammentari dai caratteri umanoidi, - infine due crani di *Homo sapiens* (480).

Da tutti questi elementi sembra si debba dedurre che, verso la fine del Terziario o gli inizi del Quaternario, siano esistiti e una specie di gibbono gigante e un tipo di *Homo sapiens* con caratteristiche di gibbono gigante, come pure un tipo autentico di uomo che sembra assai vicino al Sinantropo di Ciu-Ku-Tien.

c) *Sinantropo* - Il problema del Sinantropo è lungi dall'essere chiarito. Tuttavia sembra che la sua soluzione sia collegata a quella presentata per il Pitecantropo, e gli stessi argomenti si possono addurre a suo riguardo onde farne l'esemplare di un antichissimo ramo umano. Da un lato infatti, la sua capacità cranica ha caratteristiche umane (un cranio di Sinantropo, scoperto nel 1938, raggiunge 1.200 cmc.). Dall'altro, niente proibisce di attribuire ad esso l'industria litica e la fabbricazione di utensili di legno e di osso, come pure l'uso del fuoco attestato dai giacimenti di Ciu-Ku-Tien (481). Quanto all'Africanthropo e al fanciullo di Modjokerto, per il momento è difficile precisare la loro posizione. Si può dire soltanto che i caratteri rivelati da questi fossili si allontanano molto dal tipo di Neandertal e sembrano formare delle varianti al gruppo pitecantropo-sinantropo (482).

480) Cfr. Montandon, *L'Homme préhistorique et les Préhumains*, Parigi, 1943.

481) L'opinione di Boule che fa del Sinantropo una selvaggina da caccia di un uomo suo contemporaneo e lo considera un minuscolo ramo antropoide, il cui sviluppo sarebbe stato bruscamente interrotto, non può essere scartata *a priori*. ma non ha neppure nessun argomento che la avvalori.

482) Gli scavi fatti a Giava, nei letti del fiume Trinil, a partire dal 1936, da von Königswald, sembra che permettano di ridurre l'intervallo che separa il gruppo pitecantropiano dagli antropoidi. Infatti, compaiono nuovi tipi di Pitecantropo (*Meganthropus* e *Pithecanthropus robustus*) che sembrano derivare da forme più arcaiche e più scimmiesche che quelle del *Pithecanthropus erectus* (e del *Sinantropus*). - Scavi, fatti nel 1953 sotto la direzione di Camille Arambourg a Ternifin-Palikao (Algeria) hanno messo in luce elementi fossili di grande interesse, cioè, fra l'altro dei resti umani (mandibola e semi-mandibola) sotterrati circa 500.000 anni fa e circondati da utensili molto primitivi. Questi resti umani sembrano appartenere al gruppo del pitecantropo e del sinantropo, dai quali però si differenziano per certi

645 - IL PROBLEMA DEGLI INTERMEDI - La sola questione che si pone non è quindi quella degli antenati dell'uomo attuale, ma quella di sapere se sono state veramente scoperte delle forme che possono essere considerate come intermedie fra i primati sub-umani e l'*Homo sapiens*. Se si arrivasse a stabilire la reale esistenza di tali *intermedi morfologici*, si avrebbe ragione di pensare che la specie umana *potrebbe* essere derivata essa pure per evoluzione da un ceppo animale. La questione di fatto però rimarrebbe ancora insoluta. Bisogna però prima di tutto ben precisare il concetto di «intermedio», se si vogliono evitare le polemiche confuse a cui ha dato luogo questo problema.

a) *Concetto di intermedio morfologico*. Per definizione l'intermedio partecipa, in proporzioni variabili, dei caratteri dei due termini estremi.

D'altronde, nel tipo intermedio si deve ritrovare, in forma abbozzata ma chiara, la presenza di un carattere *specificatore* del termine superiore e, in pari tempo, in forza della legge di correlazione (**I, 193**), la presenza degli altri caratteri coordinati al primo. Se si trattasse solo di caratteri accidentali, non si potrebbe più parlare di vero e proprio intermedio. Solo per questo non si respingono verso i primati antropoidi gli individui attuali dotati di un prognatismo accentuato o di una fronte sfuggente: infatti il loro psichismo e gli altri connotati morfologici che li contraddistinguono assicurano ad essi sufficienti caratteri umani. Parimenti, l'inferiorità intellettuale non può bastare a far sì che un individuo sia considerato un sub-uomo, perché una intelligenza inferiore è ancora intelligenza, si differenzia essenzialmente dallo psichismo animale (**375-377**) e si ricollega inoltre ai caratteri morfologici che sono propri della specie umana.

b) *Morfologia dei primati e morfologia umana*. Riassumiamo brevemente i caratteri morfologici delle scimmie antropoidi (483) e dell'uomo, allo scopo di definire in maniera concreta l'ipotetico «tipo intermedio».

Morfologicamente, l'angolo facciale della scimmia non supera i 35 gradi; il peso del cervello del gorilla è fra i 400 e i 500 gr., il volume cranico dello scimpanzé è di 421 cmc., quello del gorilla di 531 cmc., le scimmie antropomorfe hanno uno scheletro di carattere nettamente quadrupede. *Psicologicamente* abbiamo visto che le grandi scimmie subiscono il determinismo delle immagini e dell'istinto.

Morfologicamente l'uomo è un mammifero verticale. Il suo tronco è disposto in modo che il punto di appoggio della testa sulla colonna cervicale sia sull'asse verticale. L'angolo facciale dell'uomo varia fra i 70 e i 90 gradi; il peso del cervello non è mai inferiore a 1.000 gr.; il volume cranico varia fra i 1.200 e i 1.600 cmc. *Psicologicamente*, l'*Homo sapiens*, rappresenta, anche nei

particolari. Arambourg ha dato a questo uomo primitivo il nome di *Atlanthropus Mauritanicus*. Egli pensa che questa scoperta confermi l'ipotesi, da lui già sostenuta, che gli ominidi, come pure tutto il gruppo dei primati, abbiano origine africana.

483) A. Urbain e P. Rhode, *Les singes anthropoides*, Parigi, 1946.

«primitivi» un caso che è senza analogie nella specie animale: la ragione, o facoltà di pensare per mezzo di idee generali, si manifesta in lui empiricamente con la fabbricazione degli utensili (*Homo faber*).

c) *L'Australopiteco e il Plesiantropo*. I casi più importanti che siano stati finora proposti come corrispondenti alla nozione di intermedio morfologico sono quelli dell'Australopiteco e del Plesiantropo transwaalense. Il paleontologo Dart scoprì, nel 1924, nel Bechuanaland una parte di cranio, come pure un calco endocranico naturale appartenente ad un fanciullo di cinque o sei anni. Dapprima questi elementi furono considerati come resti di una scimmia antropoide che presentava qualche caratteristica umana (484). Di qui il nome di Australopiteco africano con cui fu chiamato. Successivamente, fra il 1936 e il 1938, Broom scoprì in una grotta di Sterkfontein, presso Pretoria, diversi frammenti (cranio di adulto, denti isolati, frammenti di mascellare destro, ecc). che egli attribuì ad una razza distinta da quella dei resti precedenti e che fu chiamato *Plesianthropus transwaalensis*. Questi fossili sembrano risalire all'inizio del Quaternario (485). Nel 1957, i paleontologi Robinson, Brain e Mason hanno scoperto, di nuovo a Sterkfontein, i resti d'un individuo che camminava eretto e aveva un cervello più voluminoso di quello dell'Australopiteco (detto «uomo-scimmia»). Questa scoperta (che sembra confermi quella di Broom) dimostrerebbe che l'uomo primitivo si differenzia da quest'ultimo, che si era voluto considerare come il diretto antenato dell'umanità e ch'esso giunse in quella regione verso la fine dell'epoca dell'«uomo-scimmia» arrecandovi una cultura relativamente progredita e tale da superare comunque, di gran lunga, le possibilità dell'Australopiteco.

3. L'IPOTESI TRASFORMISTICA - È stato supposto che questi fossili, chiamati di solito, con termine equivoco, *parantropiani*, possano costituire gli intermedi morfologici (che fino ad allora mancavano) fra gli ominidi e i primati terziari (486). Sta di fatto però che non si trova nessuna ragione decisiva per collegare i «parantropiani» con gli ominidi anziché con gli antropoidi.

Tuttavia è necessario che si comprendano bene i motivi per cui il trasformismo acquista una certa attendibilità. L'argomento principale consiste, a questo proposito, nel fatto che *le leggi fondamentali della paleontologia (II, 153) sembrano verificarsi nei primati come negli altri ordini del mondo animale*, perché, fin dall'apparizione dei primi rappresentanti del gruppo, si constata,

484) Capacità cranica di circa 500 cmc., che corrisponderebbe in un adulto maschio ad una capacità fra i 600 e i 700 cmc. (uguale a quella del gorilla, il più grande degli antropoidi attuali, ma assai superiore a quella dello scimpanzé, che è al massimo di 450 cmc). L'insieme della dentatura, come pure la struttura particolare dei denti, denota invece un predominio dei caratteri umani, uniti ad altri caratteri antropoidi.

485) Cfr. F. M. Bergougnieux e A. Glory, *Les premiers hommes*, Parigi, 1943, p. 100.

486) Cfr. Montandon, *L'Homme Préhistorique et les Préhumains*, Parigi, 1943.

sembra, l'azione di una tendenza tipica a quella che si può chiamare la «cerebralizzazione», ossia l'aumento del volume del cranio e - certamente per semplice conseguenza - la riduzione della faccia, la comparsa di una dentatura onnivora e la diminuzione dei mezzi protettivi. Sotto tale aspetto, l'uomo appare come il termine naturale di un movimento orientato verso la specializzazione cerebrale (che è la caratteristica essenziale della specie umana) in correlazione con l'aumentare delle risorse intellettuali e con la riduzione dei mezzi di difesa.

646 - 4. CONCLUSIONE - Da quanto precede, risulta chiaro che bisogna distinguere due elementi: le prove di fatto, relative all'origine dell'uomo, e le prove generali dell'ipotesi trasformistica.

Circa il primo punto, *nessun fatto permette fino ad oggi di fornire il minimo abbozzo del phylum evolutivo dell'uomo*. I fossili che sono stati ritrovati appartengono infatti sia ad antropoidi, sia a rappresentanti del gruppo ominide, a livelli più o meno elevati di civiltà e di cultura, ma morfologicamente e psicologicamente simili, - simili, diciamo, ma non identici - agli uomini d'oggi, nonostante i caratteri scimmiodi, che d'altronde si trovano anche nei rappresentanti attuali della specie umana.

Tuttavia, questo argomento negativo, dedotto dall'incapacità in cui ci troviamo di dimostrare il ramo filetico dell'uomo, ha scarso valore dal punto di vista del mutazionismo, ossia nell'ipotesi, generalmente ammessa, per la quale i cambiamenti organici importanti si producono per variazioni a scatti successivi. *Non si può quindi escludere, in maniera semplice e definitiva, l'idea di una evoluzione*. Anzi si deve dire che quest'ultima balza evidente dal confronto dei fossili, i quali, dal Pitecantropo, all'Africanthropo ed ai Neandertaliani, segnano le tappe successive di uno sviluppo che ha profondamente modificato la struttura anatomica dell'uomo. Questa evoluzione tuttavia si è svolta entro i limiti del tipo ominide. Se sembra opportuno conservare a questo gruppo una autonomia relativa (stadio antropiano), i suoi rappresentanti devono essere considerati ominidi primitivi e non, come si è preteso, una specie di ramo scimmiesco abortito. Questa affermazione vale ancor più per il tipo di Neandertal, che sembra essere il ceppo da cui si sono a poco a poco differenziate le razze di Homo sapiens che compaiono fin dal periodo aurignaziano (paleolitico superiore).

Si può, partendo da questi dati, in qualche modo azzardare un'illazione e supporre che la schiatta umana si ricongiunga in basso, in forza dell'evoluzione, ad un ceppo comune ad ipotetici «ominidi» e ai primati antropomorfi (487)?

487) In ogni modo viene ammesso da tutti che è impossibile considerare gli antropomorfi come gli ascendenti diretti dell'uomo. Secondo l'ipotesi evoluzionistica, le rassomiglianze esistenti fra i due gruppi si spiegano come gli effetti di una evoluzione parallela di due rami di un tronco comune, ma separati fin da tempi remotissimi.

Bisogna realmente, ammettere che per arrivare a tanto mancano i documenti decisivi. Ma in favore dell'ipotesi trasformistica rimane, da un lato, il movimento evolutivo che si constata nel gruppo dei primati, e, dall'altro, il fatto indiscusso di un'evoluzione continua della stirpe umana verso il tipo di *Homo sapiens*. - dato che l'evoluzione porta ad ammettere che *il corpo del l'uomo proviene da antenati che possedevano un certo numero di caratteri scimmieschi*. Finora, il trasformismo prende forza più da queste visioni sistematiche generali, che non dai fatti con cui si è cercato di confermarle.

647 - 5. IL PUNTO DI VISTA FILOSOFICO - In ogni modo, il punto di vista filosofico è indipendente da quello positivo. Infatti, anche supponendo che l'antropologia fosse in grado di stabilire l'esistenza reale delle forme intermedie fra gli antropoidi e l'*Homo sapiens*, da ciò non ne deriva affatto che l'uomo sia solo un animale più sviluppato degli altri. Infatti *fra l'animale e l'uomo esiste un fossato invalicabile, una rottura radicale*. Se l'evoluzione ci fosse stata davvero, si sarebbe quindi limitata alla *preparazione* del corpo umano, il quale non è divenuto effettivamente corpo *umano* che attraverso la creazione dell'anima umana fatta da Dio. Anche in tal caso bisognerebbe dunque parlare di una *creazione immediata*, da parte di Dio, *del corpo e dell'anima del primo uomo*. Propriamente parlando l'uomo è dunque veramente senza antenati.

Art. II - Il destino dell'anima umana

648 - L'unione dell'anima col corpo non è indissolubile: viene infatti il giorno in cui essa si rompe. Sappiamo ciò che diviene il corpo, ma che accade dell'anima? Moriamo interamente? Tutto ciò che sappiamo della natura dell'anima umana, che è forma spirituale intrinsecamente indipendente dal corpo, ci induce ad ammettere che l'anima è immortale. Prima di esporre le prove di questa affermazione, è però necessario chiarire bene ciò che si deve intendere per immortalità.

§ 1. Concetto di immortalità

1. DEFINIZIONE E CONDIZIONI - L'immortalità naturale è quella *proprietà in forza della quale un essere non può morire*. Tale è l'immortalità dell'anima umana, che si chiama *naturale*, in quanto deriva dalla natura stessa dell'anima. L'immortalità naturale implica *tre condizioni*, cioè, *che l'anima continui ad esistere dopo la distruzione del composto umano*, - che, in questa sopravvivenza, l'anima *conservi la propria individualità* e per conseguenza rimanga cosciente di se stessa e della propria identità, - che la *sopravvivenza sia illimitata*.

649 - 2. CONCEZIONI ERRATE DELL'IMMORTALITÀ

a) *L'immortalità panteistica*. Noi dovremo esaminare criticamente il panteismo in teologia naturale. Qui ci basterà osservare che questa dottrina asserisce che l'anima umana (o il pensiero o lo spirito) forma una sola identica sostanza con Dio, di cui sarebbe una emanazione o una manifestazione transeunte. Dopo la morte, l'anima andrebbe a riunirsi al Tutto, in cui essa non possederebbe più né l'individualità, né la coscienza di se stessa. Solo abusivamente tale dottrina continua a parlare di immortalità dell'anima, perché *l'immortalità esclude assolutamente l'annientamento della personalità*. L'immortalità, per essere vera, esige una sopravvivenza individuale e sostanziale, così da poter conservare il nostro potere di conoscere e di amare, la coscienza di noi stessi e della nostra identità personale.

b) *Spiritismo e metempsicosi*. Lo spiritismo si è presentato come la scienza delle relazioni con gli spiriti disincarnati, che si presume di poter attuare cori l'interposizione di individui detti *medium*. Ne deriverebbe il fatto che l'immortalità dell'anima sarebbe da considerare dimostrata sperimentalmente. Sennonché tale scienza è frutto di fantasia: nessuno dei fatti addotti dagli spiritisti o dai metapsichici si è mai potuto stabilire in modo serio. Quanto alla teoria della metempsicosi, la quale suppone che l'anima umana si reincarni successivamente in molti corpi umani, essa è semplicemente gratuita e ancor più incomprensibile. Infatti, in questa ipotesi, si dovrebbe immaginare che l'anima riceva molteplici individuazioni, e quindi che divenga ogni volta un'anima numericamente diversa dalle precedenti.

§ 2. Prove dell'immortalità dell'anima.

650 - Dobbiamo dimostrare che *l'anima umana è immortale di diritto e di fatto*. Tale divisione degli argomenti è resa necessaria dal fatto che se anche l'anima è immortale per natura, ossia per diritto, rimane ancora da dimostrare il fatto che nessuna potenza esterna la può annientare.

A. L'IMMORTALITÀ INTRINSECA.

L'anima è intrinsecamente immortale, ossia è, per natura, incorruttibile ed immortale. Ciò si può dimostrare con tre argomenti principali:

1. PROVA METAFISICA - Questa prova si basa sulla *semplicità dell'anima*. Una sostanza può perire in due modi: *direttamente (per se)* oppure *indirettamente (per accidens)*. Una sostanza scompare direttamente, quando viene separata dal principio da cui trae l'essere, la vita e le sue funzioni: così il corpo, separato dall'anima, che ne è il principio vitale, si decompone e si risolve nei suoi elementi. Una sostanza perisce *indirettamente o per accidens*, quando viene privata del soggetto senza del quale non può esercitare le sue funzioni vitali:

è il caso dell'anima delle bestie, nelle quali tutte le funzioni sono organiche e non possono per conseguenza esercitarsi senza il corpo.

Però *l'anima umana non può perire né direttamente*, perché è una sostanza semplice e quindi incapace di decomporsi; *né indirettamente*, perché non ha intrinsecamente bisogno del corpo e dei suoi organi per esercitare le proprie funzioni di conoscenza e di volontà. L'anima dell'uomo è quindi, per sua stessa natura, incorruttibile ed immortale.

Bergson, dopo di aver dimostrato che «il pensiero è in gran parte indipendente dal cervello» (*Énergie spirituelle*, pp. 45-46) e che «tutto avviene come se il corpo fosse soltanto adoperato dallo spirito» conclude che «perciò non abbiamo nessuna ragione per supporre che il corpo e lo spirito siano legati inseparabilmente l'uno a l'altro». (*Ibidem*, p. 61. Cfr. *Matiere et Mémoire*, pp. 150 e 195). In tal modo si stabilisce, aggiunge Bergson, soltanto la *verosimiglianza* della sopravvivenza dell'anima, ed è compito di altre discipline (cioè, senza dubbio, della religione) dire se il tempo della sopravvivenza dell'anima sia limitato o no. Tuttavia questo risultato, anche se è forse modesto, per il fatto stesso che risulta dall'esperienza, è più prezioso che gli argomenti della «metafisica tradizionale», «dedotti dall'essenza ipotetica del corpo e dell'anima», che sono per lo più molto fragili. (*Énergie spirituelle*, p. 62). In questo modo di ragionare vi è, crediamo, un grave equivoco. In primo luogo, l'argomento bergsoniano circa la sopravvivenza dell'anima non è di esperienza, ma è un vero argomento metafisico, perché consiste nel *dedurre* (molto giustamente, d'altronde) l'immortalità dell'anima dalla sua spiritualità, la quale è stata definita dalla metafisica, tradizionale o no (**608-610**) con la stessa efficacia dimostrata da Bergson, come l'indipendenza intrinseca dell'anima dal corpo. D'altra parte, quando Bergson afferma in seguito che gli argomenti metafisici sono per lo più fragili, non solo trascura il fatto che questi argomenti si basano, proprio come il suo, sull'esperienza psicologica, ma egli fa un torto alla propria argomentazione la quale propone, in modo molto logico, una conclusione che sorpassa l'esperienza immediata. Infatti, col suo gettare un sospetto di principio su ogni argomentazione razionale, egli si espone a sentirsi contestare perfino la modesta affermazione di sopravvivenza che pretende d'aver raggiunta.

651 - 2. LA PROVA PSICOLOGICA - Questa prova è basata sulle *tendenze essenziali della nostra natura*. Sta di fatto che noi aspiriamo a conoscere la verità assoluta e a possedere il bene supremo e la bontà perfetta, cioè a godere di oggetti che trascendono lo spazio e il tempo. Ciò è tanto vero che noi non siamo mai sazi di verità e felicità; quanto più avanziamo nella conoscenza del vero, nella pratica e nell'amore del bene, tanto più si accresce il nostro desiderio, il quale sembra non possa essere soddisfatto che dalla Verità, dalla Bontà e dalla Bellezza perfette, cioè da Dio. Quello è invero il nostro fine, come ci manifestano le nostre più profonde e tenaci tendenze, le quali dimostrano quindi come *l'anima sorpassi ogni tempo particolare e finito* e sia realmente immortale per natura.

L'argomento psicologico si può basare direttamente sull' *aspirazione all'immortalità*. Questa aspirazione è così spontanea, irresistibile, universale (anche quando resta implicita), che sarebbe difficile scoprirvi soltanto uno slancio affettivo, privo di valore ontologico. Essa sembra invece tradurre, per così dire, il senso che la vita ha di se stessa, ed avere perciò una infallibilità che, per la sua origine e la sua natura, supera le certezze derivate dalle più rigorose cognizioni scientifiche.

Contro di ciò è stato obiettato che l'aspirazione dell'immortalità è soltanto la forma del desiderio di perpetuarsi che la *specie* prova, in ogni uomo. Questa obiezione sembra però in sé contraddittoria: perché se è la specie ad aspirare a perpetuarsi (ed essa vi aspira veramente), questo anelito e questo bisogno vengono saziati dalla procreazione. L'individuo, in quanto singolo, non ha nessuna ragione di desiderare e pretendere una perpetuità che sia propria della specie. Addirittura, l'aspirazione all'immortalità è, in tal caso, assolutamente incomprendibile (e di fatto, essa non può esistere nell'animale). Ma appunto, se l'uomo, come persona individua, aspira ad un'immortalità che gli conservi la propria identità e la propria coscienza personali, in ciò sta la prova più chiara che egli non si riduce ad un semplice individuo trasmettitore della specie, ma che ha un destino personale sopravvanzante l'intera specie. D'altronde, *come si potrebbe concepire che la «natura» produca delle persone* (cioè degli esseri ragionevoli, coscienti e liberi) *ed ispiri loro il desiderio profondo di perpetuarsi come persone, unicamente allo scopo di annientarle?* (Infatti sostituire l'immortalità della specie all'immortalità individuale equivale ad eliminare l'immortalità).

Ma la stessa pretesa di riservare l'immortalità alla specie è quanto mai significativa, perché dimostra, nel modo più evidente che, quando si tratta dell'uomo, è assurdo il sentimento di considerare la morte come un fenomeno definitivamente conclusivo senza che abbia qualsiasi altro significato. *La morte è quindi una specie di scandalo, anzi uno scandalo così profondo, che sembra impossibile pensarla come termine* (488), cioè introdurla nella serie degli avvenimenti della mia vita, come il loro ultimo compimento. Esiste dunque una vera *esigenza di immortalità* di cui lo scandalo della morte è solo l'aspetto negativo, come pure (perché se l'immortalità della specie fosse in grado di soddisfare le nostre aspirazioni, dovrebbe escludere negli individui ogni scandalo ed ogni spavento della morte) una *esigenza di immortalità personale*, la quale ha senso, solo se manifesta una struttura ontologica della realtà umana (489).

488) Cfr. la discussione di J.- P. Sartre (*L'Être et le Néant*, pp. 618-630), a proposito della teoria di Heidegger, come pure R. Jolivet, *Le problème de la mort chez Heidegger et J.- P. Sartre*, Parigi, 1950.

489) Cfr. P. Lamy, *Le problème de la destinée*, Parigi, pp. 40-50 e 139-141.

652 - 3. PROVA MORALE - Questa prova è stata presentata in diverse forme che hanno un valore disuguale.

a) *Le esigenze della giustizia.* La giustizia esige che il bene e il male ricevano le sanzioni che sono loro dovute, cioè la ricompensa o la punizione. Quaggiù, le sanzioni del bene e del male sono chiaramente insufficienti: spesso anzi è il male quello che trionfa e la virtù che è umiliata. Siccome però la giustizia vuole che ciascuno sia trattato secondo le proprie opere, ciò può verificarsi solo a condizione che l'anima sia immortale.

Nonostante il favore che gode, questo argomento, così presentato, si manifesta debole. Infatti, non si vede come la giustizia possa esigere altro che *una certa sopravvivenza dell'anima* onde sia ristabilito l'ordine che la vita terrena non ha potuto attuare. L'immortalità, *sotto tale aspetto*, sembra costituire un'esigenza che è impossibile giustificare. D'altronde, *come credere che si possa basare un argomento solido su una base fragile qual è l'apprezzamento dei nostri meriti e la stima della felicità che è ad essi dovuta?* In ciò vi è una pretesa che sembra ispirarsi proprio ad un materialismo camuffato, perché si può affermare che la virtù viene quaggiù derisa e il male trionfa, soltanto riferendosi a criteri puramente materiali (ricchezze, onore, potere ecc.), come se la felicità autentica trovasse il suo coronamento nel possesso di questi beni. Infine, sembra che *questo argomento, lungi dal dimostrare l'immortalità dell'anima, desuma invece da essa, certa in virtù di altre ragioni, la forza di cui si avvale.* Supponiamo infatti che la vita futura ci sia garantita solo a condizione che essa abbracci ancora tutte le ingiustizie che, a nostro dire, ci fanno ribellare nella vita presente: in tal caso non vi sarebbe forse alcun cambiamento nella nostra profonda aspirazione a sopravvivere?

b) *Prova per mezzo delle esigenze della perfezione.* Platone ha esposto nel Fedone (107-108) la prova morale dell'immortalità dell'anima basata sulle esigenze della giustizia, ma egli pretende piuttosto di esigere da quell'argomento una dimostrazione dell'immortalità *personale*, dato che l'immortalità in genere era stata stabilita per altra via.

Kant invece ha dimostrato che la condizione suprema del sommo bene è la virtù, ossia «la conformità completa delle intenzioni alla legge morale». Siccome tale perfezione tuttavia non può essere ottenuta nell'esistenza terrena, dobbiamo quindi ammettere (o *postulare*) per l'uomo la *possibilità di un perfezionamento senza fine* che lo avvicini sempre più all'ideale della santità. Però questo progresso indefinito è in sé possibile solo a condizione di supporre che l'essere ragionevole continui ad esistere, in modo personale, nell'infinità di una durata che solo Dio può abbracciare. (*Critica della ragione pratica*, trad. it., Bari, 1909). Sembra difficile accordare questo argomento di Kant con la concezione kantiana della *buona volontà* la quale è o non è (perché consiste in qualcosa di indivisibile e per conseguenza non può ammettere un «progresso indefinito»). Inoltre, l'ipotesi di un progresso *indefinito* fin oltre la vita terrena è arbitrario. Infine, ciò che questo argomento ha di valido sembra scaturire piuttosto dalla prova psicologica, sottolineando quell'ideale di perfezione mora-

le che è in noi contrassegno ed effetto di una grandezza che trascende lo spazio e il tempo.

c) *Il valore assoluto dell'ordine morale*. La prova morale può essere infine presentata nella forma seguente. La coscienza impone il rispetto assoluto dei valori morali ed afferma quindi che non può essere assolutamente indifferente l'essere stati buoni o l'essere stati cattivi. Da ciò deriva che la *moralità esige l'immortalità perché ogni essere-morale è necessariamente immortale*. Infatti, supponendo che gli esseri sottoposti alla legge morale vadano a finire nel niente finale, diverrebbe indifferente essere stati buoni o cattivi; il bene e il male diverrebbero equivalenti, o comunque non avrebbero che un valore temporaneo, relativo e accidentale, ciò che è contrario alle esigenze morali della coscienza. Così presentata, la prova morale sfugge senza dubbio alle obiezioni che si possono fare alle forme precedenti. Ma, come per l'argomento psicologico, è necessario supporre stabilito in altro modo che le esigenze della coscienza morale abbiano un valore assoluto e scaturiscano dalla struttura ontologica dell'essere-morale.

4. - **IMPORTANZA DEGLI ARGOMENTI** - L'argomento metafisico è dunque quello che appare più decisivo onde provare l'immortalità dell'anima. La prova psicologica e quella morale vi si aggiungono a mo' di complemento, ma hanno in se stesse valore soltanto per gli elementi metafisici che vi sono implicati. Infatti, sia l'una che l'altra, confermano la spiritualità dell'anima e stabiliscono per di più che *la sola immortalità personale corrisponde alle esigenze assolute di un essere cosciente di sé come persona intelligente e libera e quindi sottoposta alla legge del dovere*; perché la persona umana non potrebbe scomparire, al momento della morte, né dopo una sopravvivenza più o meno lunga, in un Tutto anonimo, senza essere frustrata nelle sue più profonde aspirazioni che scaturiscono dalla sua stessa natura, e senza che l'ordine morale perda improvvisamente ogni significato e valore (490).

B. L'IMMORTALITÀ ESTRINSECA

653 - L'anima è dunque immortale di diritto. Ma è tale anche *di fatto*? Perché ciò sia acquisito, è necessario che nessuna forza estrinseca all'anima venga ad annientarla. È evidente che può annientare solo colui che crea: solo

490) Cfr. S. Tommaso, I.a, q. 75, a. 6: «Intellectus apprehendit esse absolute et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum *naturaliter desiderat* esse semper. *Naturale autem desiderium non potest esse inane*. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis». Cfr. ancora: S. c. G. II, 79 - 81; *Quodlibet*, X, a. 6; *Quaestio de anima*, a. 14 - e, in un altro senso, F. Alquier, *Le désir d'éternité*, Parigi, 1947. - Cfr. Max Scheler, *Mort et survie*, Parigi, 1952. (Cfr. *Gesammelte Werke*, Berna, 1955 sgg.).

egli non lo farà perché ha dato all'anima una natura immortale solo allo scopo Dio, quindi, potrebbe rigettare l'anima nel niente. Ma la ragione ci dimostra che di assicurarle, di fatto, l'immortalità. Lo esigono la sua sapienza e la sua bontà.

Infatti, la *sapienza del Creatore* esige che egli non distrugga la sua opera: l'architetto non costruisce per demolire, e Dio non ha dato all'anima una natura incorruttibile per poi rigettarla nel niente. La *bontà di Dio* esige che l'anima goda di quell'immortalità, senza la quale le sue più ardenti e profonde aspirazioni rimarrebbero insoddisfatte. Se fosse frustrata nelle sue tendenze essenziali, l'anima umana subirebbe una sorte peggiore di quella degli animali, i quali per lo meno raggiungono il loro scopo, e sarebbe votata alla disperazione. Ciò sarebbe indegno della bontà divina. Perciò, sia di diritto che di fatto, l'anima è immortale di un'immortalità personale e senza fine.

L'argomento che prova l'immortalità estrinseca dell'anima conserva tutto il suo valore anche senza ricorrere all'idea di Dio. Tale idea, che verrà precisata in teologia naturale, viene qui anticipata senza nessun inconveniente logico. Infatti, anche facendo astrazione dell'idea di Dio, si può affermare che l'anima, essendo immortale per natura o per diritto, non potrebbe essere annientata che da una *causa estrinseca*. Ma l'ipotesi di una causa estrinseca che sia in grado di annientare l'anima è assurda, perché nessuna causa (ad eccezione della Causa creatrice, da cui facciamo astrazione) ha il potere di *annientare*, nel senso rigoroso della parola, ma solo quello di trasformare per dissociazione ciò che è composto di parti. Ora sta di fatto che l'anima, essendo semplice, sfugge completamente ad ogni processo di dissociazione e, per conseguenza, il suo annientamento è realmente inconcepibile.

491) Cfr. M. Blondel, *La Pensée*, Parigi, 1934, t. II, p. 245: «Riflettiamo a ciò che è reso necessario da questa coscienza della morte e da quella specie di venerazione per ciò stesso che sembrerebbe distruggere tutti i timori, tutte le differenze, tutti i riguardi. Se non avessimo un senso metafisico per porre, dietro a tutti i fenomeni, che si succedono e scompaiono, una realtà permanente, non saremmo in grado di concepire né una sopravvivenza e neppure (affermazione più paradossale ma ugualmente certa) una morte, nel senso che diamo a questa parola. L'idea di morte non è possibile, non è reale che per la certezza che abbiamo dell'immortalità... Solo per il fatto che l'uomo si conosce e, per conoscersi ha bisogno di affermare la verità dei principi atemporali e di Dio stesso, sembra sfuggire con la sua natura ragionevole alla legge biologica del deperimento e della morte».