

«CRIMES INEXPLIQUABLES»,  
OVVERO L'ENIGMA DI EDGAR ALLAN POE

1. *Il demone della perversità*

Edgar Allan Poe pubblica, nel luglio del 1845 — sul «Graham's Magazine» di Filadelfia — uno dei suoi racconti più enigmatici: *The imp of the perverse*. Imp significa, alla lettera, diavoletto, demonietto, figlio del diavolo. Il termine, che nell'antico inglese è *impa*, deriva dal greco ἔμφυτος, che vuoi dire insito, innato. Bisognerebbe perciò tradurre *Il demone innato del perverso*, oppure, più liberamente, *La matrice demoniaca del perverso*. La parola, come vedremo, non è scelta a caso. Ma andiamo con ordine.

Il protagonista esordisce esponendo la sua filosofia della perversione; si tratta di una concezione speculativa che vede l'uomo connotato da una tendenza innata al male: una inclinazione oscura, essenziale, radicata nella specie, che lo porta a distruggere gli altri e se stesso; una pulsione enigmatica ed inconoscibile: ci sentiamo *perversi* — recita infatti il testo — ed usiamo questa parola senza comprenderne il principio (*with no comprehension of the principle*).

La disquisizione teorica — una via d'accesso al mondo interiore del soggetto narrante — è innervata dallo stringato lirismo e dal *pathos* sorvegliato della narrazione. A ridosso del discorso filosofico, portato avanti in polemica dichiarata con la frenologia, colui che parla in prima persona afferma di aver ucciso la sua vittima con una tecnica suggeritagli dalla lettura di alcune cronache giudiziarie francesi. Tra il discorso e l'avvenimento non c'è soluzione di continuità, proprio perché il primo funziona come matrice generativa del secondo: c'è invece un movimento produttivo e lineare, simile a quello che va dal *contenente ad* uno dei suoi possibili *contenuti*. Il criminale ha

ucciso la *sua* vittima poiché ne conosceva le abitudini: *I knew my victim's habit*. L'identità della vittima sfuma e viene quasi assorbita dal pronome possessivo — la *mia* vittima, *my victim* — che ne definisce la connotazione essenziale: la sua necessaria appartenenza alla sfera psichica dell'Io narrante, che è poi, in questo caso, il protagonista stesso del racconto. Dopo il delitto, in preda ad un impulso autodistruttivo incontrollabile — un «incubo dell'anima», come lo chiama — egli si mette a correre come un pazzo per la strada affollata, provocando un automatico inseguimento da parte della «plebaglia» e finendo poi per fermarsi e per confessare agli astanti il suo crimine.

Affrettai ancora il passo. Attraversai a balzelloni come un pazzo i corsi affollati. Alla fine la plebaglia si allarmò e m'inseguì. Sentii, allora, che si stava compiendo il mio destino. Se avessi potuto strapparmi la lingua lo avrei fatto, ma una voce ruvida mi rimbombò nelle orecchie, e una mano più ruvida mi agguantò per la spalla. Mi girai. Boccheggiai. Soffrii per un attimo tutti gli spasimi della soffocazione. Divenni cieco, sordo, incosciente. E allora un invisibile demonio, così pensai, mi colpì con la palma aperta sulla schiena. Il segreto a lungo chiuso in me scoppiò dalla mia anima.

La narrazione è volutamente scarna ed è priva di quei dettagli che in altri racconti costituiscono l'intelaiatura logica, oltre che estetica, del racconto: penso a *The Murders in the Rue Morgue* ed al suo seguito, *The Mystery of Marie Roget*, per non citare che loro. Narrazione scarna ed asciutta, dunque, tesa a recuperare l'essenzialità di un fenomeno:

un quid paradossale, che possiamo attualmente chiamare *pervertit* à, in mancanza di un termine più appropriato... una travolgente tendenza a fare il male per il male; una tendenza che non accetterà mai di essere analizzata o scomposta in ulteriori elementi.

Si tratta, in altri termini, di un «*innate and primitive principle of human action*»: di un principio che la frenologia avrebbe potuto accettare solo attraverso un procedimento di «*induzione a posteriori*». Ma la frenologia, e in gran parte anche la metafisica, sono state costruite a priori: «*have been concocted a priori*». *Concocted* vuol dire escogitate, inventate, architettate, tramate. Il verbo da l'idea della costruzione arbitraria, poco rispettosa dell'apporto empirico. I discepoli di Spurzheim — aggiunge Poe — non hanno classificato il comportamento «*sulla base delle consuete ed occasionali azioni umane*, ma piuttosto sulla base «*di quanto ci pareva scontato fosse la vo-*

*lontà della Divinità*). Chiarisce infatti, poco dopo: la combattività, l'aggressività dei frenologi è essenzialmente una necessità di autodifesa (*«the necessity of self-defence»*), mentre la perversità è un'inclinazione profonda, slegata dalle esperienze contingenti del vivere quotidiano; è un impulso radicale, primitivo, elementare (*«it is a radical, a primitive impulse-elementary»*). «Pensiero terribile», «caduta», «rapido annientamento», «passione diabolicamente impaziente». Passione che spinge a scegliere il baratro, l'abisso. Che spinge l'autore del delitto a confessare, anche se la sua ragione gli ha sempre imposto di non farlo. L'uomo di Poe è in preda a un «violento conflitto interiore tra il definito e l'indefinito, tra la sostanza e l'ombra». Un conflitto che fa «tremare». Un conflitto nel quale, molto spesso, è «l'ombra che prevale». L'ombra dunque, l'indefinito. «*Shadow*», «*indefinite*», contro i quali noi lottiamo invano (*«we struggle in vain»*).

E proprio questa la dimensione tragica dell'uomo e della specie che l'alienistica nascente, la frenologia e la psichiatria forense si sforzeranno di occultare o di negare, non senza ambiguità e contraddizioni. In queste nuove scienze dell'uomo fiorite nell'età post-rivoluzionaria l'atteggiamento pessimista — di matrice romantica e di ispirazione nettamente antiilluministica — sarà sempre associato, in una convivenza difficile e conflittuale, ad un ottimismo terapeutico comune a tutte le discipline che cercano di aggredire i disordini della mente: una fiducia nelle cure fisiche e morali che rappresenta, senza dubbio alcuno, un momento di continuità con l'idea settecentesca dell'essere umano come creatura perfettibile. Occorrerà, un giorno, ricostruire la trama ottocentesca di questo intreccio conflittuale, che trova forse nell'opera dell'ultimo Freud — il Freud che tematizza l'istinto di morte — la sua rappresentazione più compiuta.

Anche nella letteratura romantica ritroviamo le due componenti conflittuali che scandiscono lo scenario delle nuove scienze dell'uomo<sup>1</sup>: esse si ricompongono in una sintesi armonica, oppure continuano a coesistere, lacerate da un contrasto insanabile; in altri casi si escludono reciprocamente, come accade, ad esempio, nell'opera di Poe, dove una concezione tragica della natura umana non conosce, né può trovare, riscatti, speranze o redenzioni.

A partire da un pessimismo radicale, incompatibile con ogni pro-

<sup>1</sup> Su questo tema mi permetto di rinviare a: M. Galzigna, *Malinconia romantica e rovine dell'io*, cit. Per i passi di Poe che sono stati finora citati e che verranno citati in seguito ho utilizzato: E.A. Poe, *The Complete Tales and Poems*, New York, Penguin Books, 1982. Per i passi

messa di salvezza o di riconciliazione, lo scrittore di Baltimora critica con grande sottigliezza, come vedremo, l'impianto concettuale della frenologia. Anche attraverso le sue lucide argomentazioni riusciremo a cogliere con maggior chiarezza le poste in gioco della nuova disciplina. Vediamo.

Poe conosce a fondo le tematiche frenologiche. Alla fine degli anni venti del secolo scorso egli è a Boston, grande centro di irradiazione della dottrina di Gall<sup>2</sup>.

Proprio in quella città nasce la prima «Phrenological Society» ed escono, tra il '24 e il '27, le due edizioni degli *Elements of Phrenology* di Caldwell: la prima opera americana dedicata alla frenologia. Nel 1835, la traduzione dell'opera di Gall edita a Parigi dieci anni prima (*Sur les fonctions du cerveau*), viene pubblicata a Boston tre anni dopo l'arrivo di Spurzheim, che era sbarcato a New York nel mese di luglio del 1832.

Poe è un attento frequentatore delle cronache giudiziarie dell'epoca. Conosce bene, in quest'ambito, le fonti francesi: cita ad esempio la famosa «Gazette des Tribunaux», fondata nel 1825, molto letta e frequentemente utilizzata dai grandi romanzieri ottocenteschi, da Stendhal fino a Zola. Ma proseguiamo con ordine.

Poe, si diceva, legge ed attacca i frenologi. Le sue critiche, oltre che sottili, sono, se così si può dire, controcorrente. Infatti, agli stessi frenologi che dovevano difendersi dall'accusa più volte lanciata contro di loro — l'accusa di essere fautori del materialismo e del fatalismo — Poe rimprovera di aver definito le facoltà innate sulla base di un procedimento *a priori*, e perciò arbitrario ed antiempirico, che ricalca le orme di una tradizione filosofica spiritualista e cristiana. Tale procedimento, in armonia con i presunti decreti della volontà divina, assegna un primato indiscutibile all'istinto di autoconservazione dell'uomo: vincolo incoercibile, al cui dominio debbono sottostare tutte le facoltà e le inclinazioni apparentemente negative o addirittura malvage. Sulla delicata questione — insieme teologica e morale — del rapporto tra la natura umana ed il male, Poe interviene con un taglio drastico ed apocalittico, identificando molto probabilmente la tradizione cristiana con la vita quotidiana dei cristiani del suo tempo: con il loro conformismo, volto a salvaguardare tranquillità e be-

citati in traduzione italiana, ho usato la versione di Giuseppe Sardelli: E.A. Poe, *I racconti*, Milano, Feltrinelli, 1970. In questo capitolo, salvo diversa indicazione, tutti i corsivi nel testo sono miei.

<sup>2</sup> Sulla fortuna della frenologia negli Stati Uniti, cfr. C. Pogliano, *Il compasso della mente*, Milano, Franco Angeli, 1983.

nessere materiale, e perciò incline alla rimozione di tutto ciò che è oscuro, contraddittorio, negativo. Anche la frenologia attaccata da Poe non è, come vedremo, quella che si esprime nei testi dei padri fondatori: è invece quell'insieme di dottrine che si richiamano, certamente, a Gall ed a Spurzheim, ma che sono soprattutto diventate movimento d'opinione, sostegno dell'ordine sociale vigente, difesa degli interessi costituiti.

Per proseguire nella nostra utilizzazione critica delle posizioni di Poe, vale quindi la pena metter a fuoco, per sommi capi, alcuni aspetti fondamentali della dottrina di Gall.

## 2. «*Penchant au meurtre*»

Le facoltà morali ed intellettuali, per Gall, sono innate, irriducibili a unità, essenziali, indipendenti e plurali. La loro lista, considerata provvisoria, ne annovera venticinque, di cui sette esclusive dell'uomo. Spurzheim, come è noto, la portò a trentacinque. Essa è stata costruita attingendo alla nomenclatura del linguaggio comune, alle biografie di uomini illustri, alle descrizioni di deviazioni mentali, di deliri parziali, di monomanie<sup>3</sup>.

Come ha ricordato Jean Pierre Changeux<sup>4</sup>, alcune di queste ventisette facoltà sono state confermate da ricerche recenti: l'istinto di propagazione, l'amore della progenie, il gusto per le risse ed i combattimenti — cioè l'aggressività — la memoria verbale, il senso delle parole, il senso della posizione e dei rapporti nello spazio. La conferma ha coinvolto non solo l'individuazione di alcune facoltà, ma anche la loro localizzazione: è il caso della localizzazione corticale della memoria verbale e del senso delle parole, che Gall situava nella regione frontale. Gall, che è stato senza dubbio un grande anatomista del sistema nervoso<sup>5</sup>, fu il primo a stabilire che la corteccia cerebrale rappresenta la parte più importante dell'encefalo: non è un derivato della dura madre, con funzioni prevalentemente nutrizionali, come

<sup>3</sup> Sullo sviluppo storico della frenologia e della dottrina localizzazionista, si veda: G. Lantéri-Laura, *Histoire de la phrénologie*, Paris, PUF, 1970, e H. Hécaen-G. Lantéri-Laura, *Evolution des connaissances et des doctrines sur les localisations cérébrales*, Alençon, Desclée de Brouwer, 1977.

<sup>4</sup> J.P. Changeux, *L'uomo neuronale*, Milano, Feltrinelli, 1983.

<sup>5</sup> Su questo aspetto molto importante, rinvio alle due opere citate nella nota 3.

si era creduto sino ad allora; è, al contrario, il livello di organizzazione più elevato dell'encefalo e al tempo stesso la sede di tutte le facoltà. Questa indiscutibile modernità di Gall, giustamente sottolineata da Changeux, non deve in ogni caso farci dimenticare le grandi differenze tra il padre della frenologia ed i neurofisiologi del nostro tempo: differenze che riguardano, prima d'ogni altra cosa, la struttura e le funzioni dell'area corticale. Per Gall, infatti, la corteccia è caratterizzata da una sostanziale unità e continuità morfologica: perché termini come lobo, circonvoluzione e scissura facciano il loro ingresso nella nomenclatura fisiologica, occorrerà attendere ancora qualche decennio. Da quel momento, cioè dalla metà del secolo scorso, inizia un lento processo di differenziazione della corteccia, accompagnato da controversie sulla disposizione strutturale dei suoi componenti elementari: le cellule nervose, meglio conosciute, nel secondo Ottocento, come neuroni, cioè come unità cellulari dotate di un sistema afferente, i dendriti, e di un sistema efferente, Passone.

A partire dagli anni '60 del nostro secolo — in particolar modo dopo gli esperimenti effettuati da Sperry con la tecnica dello *split-brain* — la spiegazione delle funzioni superiori conosce una svolta radicale: poggia sulla comprensione della *funzione integrata* invece che sulla individuazione della *funzione isolata*, intesa come proprietà specifica di un componente elementare del sistema. Il SNC è oggi riconosciuto come un sistema che possiede una notevole elasticità funzionale, assicurata dalla possibilità di interscambio di funzioni tra gruppi diversi di neuroni. Si può forse dire, con il senno del poi, che Golgi ha vinto su Cajal: la concezione reticolare, che sottolinea le interconnessioni e quindi la continuità tra le cellule nervose, sembra infatti più vicina alla spiegazione attuale del SNC come struttura complessa (cioè come rete neurale) di quanto non lo fosse la teoria antagonista del neurone inteso come struttura isolata ed autonoma<sup>6</sup>. In ogni caso, nonostante la continuità del discorso localizzazionista inaugurato dal padre della frenologia, siamo molto distanti dalla sua maniera di intendere e di descrivere le facoltà.

Le facoltà sono enumerabili. Formano, appunto, una lista, che può anche essere modificata o arricchita. Tra l'unità morfologica del substrato corticale che le rende possibili e la loro appartenenza — in quanto unità discrete ed autonome — ad una serie discontinua, la

<sup>6</sup> Si veda, per l'aspetto storico: G. Cimino, *La mente e il suo substratum*, Pisa, Domus Galilaeana, 1984. Per i cenni alla neurologia contemporanea, si veda: W. Haymaker-F. Schiller, *The Founders of Neurology*, Springfield (Ill.), Thomas, 1970.

correlazione è difficile e problematica: rappresenta comunque l'apporto di una teoria speculativa, che attende conferme o smentite dagli sviluppi della sperimentazione.

Ma veniamo ora ai temi portanti della nostra analisi. Nella lista di Gall troviamo un *instinct carnassier*, un *penchant au meurtre*, che Spurzheim definiva *penchant à détruire, destructivité*.

Seguaci e commentatori francesi di Gall, come H. Chaussier, il dottor Morin ed il celebre Broussais, mettono in evidenza che queste inclinazioni negative non esistono allo stato puro, ma sono funzionali al mantenimento ed alla sopravvivenza dell'organismo. Danno ragione, dunque, a Poe, che nel racconto già citato, *The imp of the perverse*, scriveva:

The phrenological combativeness has for its essence the necessity of self-defence. It is our safeguard against injury. Its principle regards our well-being.

Sentiamo, ora, cosa dice François Broussais, prima avversario poi, a partire dal 1830, partigiano fervente della frenologia e addirittura, dal 1831, segretario della «Société Phrénologique de Paris»:

On ne saurait nier qu'il n'y ait chez les animaux nécessité de destruction: depuis le zoophite jusqu'à l'homme, c'est toujours par la destruction que l'être organisé se maintient<sup>7</sup>.

Due anni dopo, Chaussier junior e Morin, in un testo che apparteneva ad una collana molto diffusa di divulgazione scientifica — i ben noti «Manuels-Roret» — potranno scrivere:

Enfin nous avouons, avec M. Vimont, que l'univers n'est qu'une scène de destruction, mais nous ajoutons qu'il est en même temps une scène non interrompue de recomposition... la destruction est entrée comme partie essentielle dans le plan de la création, excepté pourtant la destruction de l'homme par l'homme<sup>8</sup>.

Sarebbe molto utile riflettere sui problemi sollevati da questo inciso finale, fortemente limitativo rispetto al significato globale del passo citato. Basti dire, per il momento, che Poe aveva messo in evi-

<sup>7</sup> F.J.V. Broussais, *Cours de phrénologie*, Paris, J.B. Baillière, 1836, p. 217.

<sup>8</sup> H. Chaussier-Morin, *Nouveau Manuel du Physionomiste et du Phrénologiste*, Paris, A la Librairie Encyclopédique de Roret, 1838, p. 43.

denza un aspetto tutt'altro che marginale — del tutto negativo, nella sua prospettiva — della frenologia: la sua tendenza a *correlare i penchants*, anche quelli apparentemente nefasti, all'economia complessiva, alla sopravvivenza ed all'equilibrio *dell'organisation*. Poe cita, non a caso, Spurzheim, l'esportatore della frenologia in Gran Bretagna e negli Stati Uniti; colui che, dopo la rottura con Gall, aveva sviluppato la frenologia - a partire dal 1814, anno del suo approdo in terra inglese — in una direzione marcatamente incline al moralismo ed al deismo; colui che, portando il verbo frenologico in America ed in particolar modo a Boston — dove trascorse gli ultimi quattro mesi della sua vita — trovò un'accoglienza entusiasta da parte di tutto l'establishment politico e scientifico della città. L'afflato riformatore, moralistico e pedagogico delle élites bostoniane costituì l'humus ideale per la predicazione di Spurzheim. Non a caso la sua prima conferenza fu dedicata ai problemi della pedagogia.

E dunque evidente che il bersaglio polemico di Poe non è tanto l'opera di Gall, quanto piuttosto la frenologia dei seguaci americani di Spurzheim: gli spurzheimiti — *the Spurzheimites* — come li chiama, non senza una sfumatura ironica, il grande scrittore e poeta di Baltimora.

Abbiamo scelto l'opera di Poe come sintomo, come testimonianza, ed al tempo stesso come pretesto: sintomo, testimonianza della grande risonanza culturale del dibattito antropologico durante la prima metà del secolo scorso; pretesto per comprenderlo in alcune sue linee essenziali. In questa prospettiva, ci interesserà mettere a fuoco il tema della *libertà morale*, della *responsabilità* e dell'*imputabilità* delle azioni criminose. Tale problematica emerge da una particolare congiuntura teorica, che vede disporsi entro un unico reticolato discorsivo la *frenologia*, l'*alienistica* e la *psichiatria forense*. In tale contesto vorremmo risituare l'opera di Georget: la sua *Physiologie* del 1821, ma anche i suoi tre pamphlets dedicati alla discussione medico-legale sulla monomania omicida<sup>9</sup>.

Riprendiamo ora le fila della nostra analisi, ponendo attenzione all'opera di Gall ed al problema messo in evidenza da Poe. La dottrina frenologica delle facoltà innate, declinata in senso edificante e moralistico dai seguaci d'oltre oceano, viene formulata da suo fondatore in termini molto più problematici: in effetti, negli scritti di Gall

<sup>9</sup> E. Georget, *Examen des procès criminels*, Paris 1825; *Discussion médico-légale sur la folie*, Paris 1826; *Nouvelle discussion médico-légale sur la folie*, Paris 1828; *De la physiologie du système nerveux*, 2 voll., Paris 1821.

ottimismo terapeutico e pessimismo materialista si alternano, o si affiancano, in una tentata sintesi teorica che si rivelò, fin dal principio — come ben emerge dalla controversia tra Gall e Flourens — un percorso accidentato, ricco di implicazioni ideologiche e politiche. Non c'è dubbio che se Poe avesse letto l'opera in sei tomi del 1825 — tradotta in inglese, come si ricordava, dieci anni dopo — avrebbe trovato qualche significativo sostegno alla sua concezione della perversità. Già nel primo tomo di *Fonctions*, infatti, l'autore afferma:

Les mauvais penchans et le mal moral sont donc inhérens à la nature humaine, malgré les efforts que croient devoir faire certains hommes pour en cacher la véritable origine<sup>10</sup>.

La drastica ed inequivoca precisazione, che trova parecchi riscontri e riformulazioni nel corso di tutta l'opera, appartiene ad una sezione dal titolo assai significativo: «*Du fatalisme, du matérialisme et de la liberté morale*».

Riassumendo i termini del problema, l'autore cercherà di difendersi dalle accuse degli awersari, che imputavano alle sue teorie un atteggiamento fatalista e materialista ed una conseguente negazione del libero arbitrio. Sentiamolo:

Enfin j'ai prouvé que sans l'existence du mal moral et des penchans vicieux, il ne pourrait y avoir ni liberté morale, ni choix entre le bien et le mal, ni par conséquent menace des peines futures, ou promesse de récompenses à venir<sup>11</sup>.

Con la sua volontà, l'uomo può contrastare i *penchans vicieux*, proprio nella misura in cui l'organo — «*les conditions matérielles*» — rappresenta il correlato organico della funzione: ne è il segno, la superficie materiale visibile, non la causa. Condizioni materiali e facoltà non possono venir confuse o identificate. Ed è su questa distinzione che affonda le sue radici la possibilità stessa di una terapeutica e di una cura morale: in altri termini, la possibilità di un ottimismo terapeutico — comune a tutta la prima generazione di alienisti — che poggia su una descrizione disincantata, ricca di coloriture

<sup>10</sup> F.J. Gall, *Sur les fonctions du cerveau et sur celles de chacune de ses parties*, Paris, J.B. Baillière, 1825, 6 voll. (per la citazione nel testo, cfr. vol. I, p. 262; d'ora in poi citeremo quest'opera, sia nel testo che in nota, con la parola *Fonctions*, seguita dal numero romano che indica il volume e dal numero arabo che indica la pagina).

<sup>11</sup> Ivi, p. 318.

pessimistiche, di quella che Gall chiama «*la nature de l'homme: cioè «l'ensemble des phénomènes qui s'opèrent dans l'homme, depuis le moment de la conception jusqu'à celui de sa mort»*<sup>12</sup>.

### 3. *La critica e l'influsso dei filosofi: Biran, Hegel e la «Naturphilosophie»*

L'organo non è dunque causa, ma segno, correlato e condizione materiale della funzione. Gall cerca di mantenere una rigorosa distinzione tra i due livelli, anche al fine di difendersi dalle accuse di riduzione materialistica del *moi* e della coscienza alle loro determinanti cerebrali. Paradossalmente, si potrebbe sostenere che la più efficace difesa della frenologia dalle accuse di fatalismo e di materialismo la ritroviamo proprio nelle pagine di Poe, che assegna la dottrina delle localizzazioni cerebrali allo spiritualismo della tradizione filosofica e cristiana.

In effetti, l'impianto innatista e dualista dell'organologia implica una decisa rottura con il monismo materialista dei sensisti alla Condillac e degli *Idéologues*: non è però sufficiente a determinare una convergenza di posizioni tra Gall e le filosofie spiritualiste che si sviluppano durante l'età della Restaurazione. Limitandoci, per ora, alla Francia, potremmo citare le dure critiche rivolte a Gall da Maine de Biran, maestro riconosciuto di Victor Cousin e quindi caposcuola dello spiritualismo francese. Biran inaugura una linea di pensiero liberale e moderata, sul terreno politico, radicalmente dualista, antisensista ed antimaterialista sul terreno filosofico. Sensisti e materialisti venivano considerati come i principali ispiratori della Rivoluzione e dei suoi esiti terroristici: per i protagonisti di questa congiuntura filosofico-politica era quindi ovvio e conseguente condannare qualsiasi dottrina sospettata di connivenza con i «cattivi maestri» del secolo diciottesimo. Fu questo, a ben guardare, il destino del «materialismo» frenologico, nonostante le sue inflessioni scopertamente innatiste, che lo distanziavano nettamente, come si diceva, dalla tradizione settecentesca e dal pensiero degli *Idéologues*.

L'itinerario di Maine de Biran rappresenta in maniera emblematica il travaglio politico e filosofico di quest'epoca.

Partito da una riflessione sopra i testi di Cabanis e di Tracy, egli approda ad una filosofia del *moi* che vede l'Io, o la coscienza, emer-

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 21.

gere da una misteriosa «forza iperorganica», totalmente autonoma, scissa dalla vita organica e sensitiva, capace di esercitare il suo influsso sull'«organizzazione» fisica dell'uomo. In tale prospettiva, non poteva assolutamente bastare la distinzione di piani proposta da Gall: tanto più che tra il piano organico e quello funzionale, il padre della frenologia postulava una ricca e necessaria trama di correlazioni, equivalente, dal punto di vista di un filosofo spiritualista, ad un inaccettabile vincolo, ad un limite invalicabile posto alla libertà dell'Io: ad un determinismo fisico, insomma, che rendeva poco credibile, sul piano filosofico, il proclamato dualismo tra l'organo e la funzione, ma anche poco probabile, sul terreno psicologico, l'autonomo dispiegarsi di una volontà soggettiva. L'attacco di Biran a Gall coincide con una critica serrata al riduzionismo dei fisiologi dell'età dei lumi ed alle dottrine degli Sthal e dei Willis<sup>13</sup>.

La frenologia viene quindi restituita, con una evidente forzatura interpretativa, a matrici materialistiche e settecentesche. Biran attacca Gall sia nel suo *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, premiato dall'Institut nel 1805, sia, più dettagliatamente, nell'*Examen du système du docteur Gall*, letto alla Société médicale de Bergerac nel 1808, sia, infine, nelle *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, del 1820<sup>14</sup>.

Oltre a sottolineare l'incommensurabilità tra la vita psichica ed i suoi presunti correlati cerebrali, Biran mette in evidenza una vera e propria aporia della dottrina organologica: la pretesa di ancorare le manifestazioni dell'Io alla certezza delle sue condizioni materiali si infrange di fronte all'ineliminabile subalternità delle localizzazioni rispetto alla individuazione ed alla delimitazione delle facoltà. In altri termini, per localizzare una facoltà occorre prima averla definita ed averne disegnato i confini. La pretesa scientificità della frenologia e la sua distanza, più volte, enfatizzata da Gall, dai sistemi filosofici e dalle dottrine psicologiche, si rivelano perciò effimere, nel momento stesso in cui uno dei gesti teorici costitutivi della nuova disciplina — cioè la formazione di una mappa delle facoltà — affonda le sue radici nella stessa tradizione speculativa che il fondatore della frenologia aveva preteso di superare e di liquidare. Il punto di vista di Bi-

<sup>13</sup> Cfr. S. Moravia, *Il pensiero degli idéologues*, Firenze, La Nuova Italia, 1974: su Biran cfr. 457-529; sul problema specifico toccato nel testo cfr. pp. 510-513.

<sup>14</sup> Maine De Biran, (*Euvres*, a cura di Pierre Tisserand, Paris, Alcan (*Mémoire sur la décomposition de la pensée*, tomo III e tomo IV, 1924; *Examen du système du docteur Gall*, tomo V, 1925; *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, tomo XIII, 1949).

ran era senza dubbio parziale. In effetti, l'individuazione delle facoltà presupponeva anche tutto un lavoro di carattere empirico, più volte ricordato dallo stesso Gall. A partire dall'assunto che l'ipertrofia di una determinata area corticale provoca delle prominenze sulla superficie del cranio, Gall pensava di poter accedere alle caratteristiche psichiche e morali di un soggetto attraverso l'esame e la palpazione del cranio. Questo approccio descrittivo — la famosa *cranioscopia*, oggetto di scherno da parte di tutti i detrattori della dottrina — si coniugava con altri procedimenti empirici, utili a raccogliere dati ed a costruire una lista delle facoltà che, per quanto provvisoria, fosse sufficientemente ampia ed articolata. Tra questi procedimenti ricorderemo soprattutto la raccolta dei crani, ma anche l'analisi del linguaggio comune, lo studio delle biografie di uomini illustri e di alienati, la visita a famiglie, a istituzioni, a prigionieri, a manicomi. In ogni caso, il cuore del procedimento empirico di Gall consisteva proprio nel raccogliere, laddove fosse possibile, sia biografie di soggetti che presentavano uno sviluppo abnorme di una determinata facoltà, sia i loro rispettivi crani, al fine di verificare la corrispondenza tra quello sviluppo abnorme e le corrispondenti anomalie corticali rivelate dalla cranioscopia. Itinerari dell'osservazione empirica, dunque, slegati dal peso di una tradizione speculativa? Biran aveva forse torto? Prima di tentare una risposta, vorrei citare un testo che ridicolizza, attraverso il racconto di un aneddoto, la pretesa affidabilità empirica dei procedimenti di Gall. L'autore è François Leuret: inizialmente legato a Spurzheim ma poi, a partire dal 1836, accanito e sprezzante avversario della frenologia.

*Les débuts de Gall — egli afferma — pour la localisation de la folie, n'ont pas été heureux. Gall, qui peu de temps après son arrivée à Paris, appelait sur son système toute l'attention des savants, visitait, un jour, la Salpêtrière avec M. Esquirol. D'abord, M. Esquirol faisait à Gall l'histoire de la maladie des folles qu'il lui présentait, et Gall expliquait, par les protubérances du crâne, la cause de leur maladie: toujours la conformation de la tête et le caractère de la folie se trouvaient en harmonie parfaite. Jusque-là, tout allait bien. Mais, voulant faire une contre-épreuve, M. Esquirol engagea l'inventeur de la phrénologie à observer préalablement la tête de ses malades, et à lui dire d'après cette observation, quel était le caractère de leur maladie. Dès lors, Gall devint muet; il avait pu, avec une complète certitude, remonter de l'effet à la cause; mais de la cause il ne put jamais descendre jusqu'à l'effet. On eût dit que sa science, tout-à-l'heure si fertile, venait de l'abandonner<sup>15</sup>.*

<sup>15</sup> F. Leuret, *Du traitement moral de la folie*, Paris, J.B. Baillière, 1840, pp. 49-50.

Da Biran a Leuret, non erano pochi gli avversari di Gall che consideravano il sistema organologico una costruzione arbitraria, sprovvista di basi empiriche credibili e perciò definita sia dalle posizioni teoriche personali del suo fondatore, sia dalla loro appartenenza ad una tradizione speculativa. Su questo terreno, il lavoro degli storici della scienza non ha ancora compiutamente ricostruito le ascendenze filosofiche della lista delle facoltà. Quasi tutte le ricognizioni finora compiute hanno comunque individuato, tra le matrici più importanti, la scuola scozzese del «common sense», ed in particolar modo le opere di Thomas Reid (1710-1796) e di Dugald Stewart (1753-1828). Si tratta di pensatori cresciuti nello spazio mentale dei Locke e degli Hume, ma inclini a superarlo attraverso valori morali innati e soprattutto attraverso l'elaborazione di due concetti basilari: il senso comune ed il senso intimo. A partire da tali concetti, gli scozzesi cercavano di salvare l'empirismo, subordinandolo ad una vocazione politica liberale e ad una curvatura teorica prevalentemente spiritualista. Non a caso questi autori vengono letti e studiati sia da Maine de Biran sia dal suo discepolo, Victor Cousin, amico di Hegel e dominatore incontrastato dello spiritualismo francese, almeno fino alla rivoluzione del 1848.

Biran scrive nel 1812 le *Notes sur Dugald Stewart*, nel 1815 la *Comparaison des trois points de vue de M. Reid, Condillac et M. de Tracy*<sup>16</sup>. Alla Sorbona, nel 1816-1817, Cousin dedica un corso ai filosofi scozzesi ed alla critica del sensismo di Condillac. Entrambi utilizzano, a più riprese e sempre in chiave antiempiristica ed antimaterialistica, le opere dei teorici del senso comune. Ma anche Gall, come si diceva, quando costruisce la sua lista delle facoltà fa riferimento a questi pensatori post-empiristi, non senza esprimere alcune riserve verso l'eccessiva generalità delle loro classificazioni: una ulteriore prova, questa, dell'impossibilità di ridurre, senza notevoli forzature storiografiche, la dottrina organologica al materialismo monista degli empiristi settecenteschi.

Come si può facilmente constatare, il gioco delle influenze, delle filiazioni e delle differenziazioni è ricco di sfumature, che sarebbe illecito dimenticare, a profitto di una rappresentazione schematica e semplificata. Sicuramente Gall non nega l'autonomia delle funzioni. Non le *riduce* al loro correlato fisiologico. Non è quindi, almeno sot-

<sup>16</sup> Per le *Notes* citate nel testo, cfr. Maine De Biran, (*Œuvres inédites*, a cura di Ernest Navelle, Paris, Dezobry, 1859, tomo III, p. 566. Per la *Comparaison* cfr. Maine De Biran, (*Œuvres, op. cit.*, tomo xi, 1939, pp. 199-206.

to questo profilo, un materialista. Altrettanto sicuramente si può dire che la sua posizione non è assimilabile allo spiritualismo, come pretendeva Poe, proprio perché non lascia spazio alla possibilità di sganciare completamente le facoltà dell'Io dal loro ancoraggio organico.

Hegel è forse colui che ha sviluppato più compiutamente e più radicalmente questa incompatibilità, pur differenziandosi dalle posizioni polemiche degli spiritualisti francesi. Nella *Fenomenologia dello spirito*, del 1807, il filosofo di Stoccarda dedica un certo spazio alla confutazione della dottrina di Gall<sup>17</sup>. La critica della frenologia scandisce infatti, per Hegel, il passaggio da una ragione osservativa — da una *beobachtende Vernunft* — che vuole ritrovarsi e riconoscersi come cosa, come *Ding*, ad una ragione attiva, che vuole produrre se stessa, cioè il suo *essere*, attraverso il movimento della negazione. In una «scienza dell'esperienza della coscienza», come vuole essere la fenomenologia, non c'è spazio per una «legge» che stabilisca la «relazione fra l'autocoscienza e l'effettualità, ossia il mondo ad essa opposto». Ma il cranio, per i frenologi, figura proprio come «esserci», come «effettualità esterna dello spirito», mentre il cervello rappresenta un «corporeo esser-per-sé dello spirito»: un essere per sé ed «entro sé», una «presenza che resta in sé», prigioniera di se stessa, chiusa all'esterno, non oggettiva, e quindi contrapposta all'esserci che è sempre «esserci per altro», e perciò «oggetto», ovvero «cosa». L'esserci, dice Hegel, «è l'essere come essere indipendente e come soggetto ovvero come una cosa: vale a dire è un osso; l'effettualità e l'esserci dell'uomo sono la sua scatola cranica»<sup>18</sup>.

Ma cranio e cervello sono solo «morti oggetti», «morta cosa», «morto esserci», e «non possono più valere per l'essere dello spirito», poiché lo spirito ha un suo essere, una sua effettualità, una sua cosalità: «quando dello spirito si dice: esso è, ha un essere, è una cosa, è effettualità singola, non per questo viene opinato che lo spirito si possa vedere o prendere in mano o urtare»<sup>19</sup>.

Tematizzare il cranio ed il cervello come effettualità dello spirito è per Hegel, dal punto di vista filosofica, una ignominia: è «l'ignomi-

<sup>17</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1963, vol. 1, pp. 269-291. Su Hegel e la frenologia, cfr. J. Hyppolite, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, Firenze, La Nuova Italia, 1972, pp. 317-326.

<sup>18</sup> G.W.F. Hegel, *op. cit.*, vol. 1, pp. 276-277. Per una valorizzazione del passaggio di cui si parla nel testo, si veda A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* Paris, Gallimard 1947 pp. 82-84.

<sup>19</sup> G.W.F. Hegel, *op. cit.*, vol. 1, p. 287.

nia del nudo pensiero spoglio di concetti»<sup>20</sup>. È l'ignominia che consiste nel «prendere un nudo osso per l'effettualità dell'autocoscienza»: il che vuoi dire trattare un oggetto morto, chiuso al mondo, inconoscibile, come l'essere dello spirito. Questa ignominia esprime, a ben guardare, un'istanza profonda, cioè l'identità del pensiero e dell'essere: asse portante della filosofia idealistica. Tuttavia, quando, nella *Fenomenologia*, la passività, l'inazione della ragione osservativa cederà il passo ad una ragione attiva, capace, attraverso la negazione, di produrre il proprio essere, allora non ci sarà più bisogno di materializzare lo spirito cosciente in un morto oggetto, in una morta cosa, in un morto esserci. Non ci sarà più bisogno di giustificare, come ha fatto Gall, un'analisi psicologica con delle localizzazioni corticali che «sono state possibili solo a partire da tale analisi»<sup>21</sup>.

È lo stesso rilievo critico, come si può constatare, già presente nel *Mémoire* biraniano del 1805.

I limiti e la passività della *beobachtende Vernunft* — che cerca il proprio essere in un mondo di cose inerti ed immobili — dipendono, secondo Hegel, dall'assenza del concetto di storia. La ragione osservativa non conosce il *Geist*, ma solo la vita e la natura. Il mondo che essa descrive e rappresenta non è né spirito né storia. È invece, come voleva Schelling, natura. Nella sezione della *Fenomenologia* dedicata alla ragione osservativa, la critica della fisiognomica e della frenologia rappresenta l'articolazione di una polemica rivolta sostanzialmente contro la filosofia della natura di Schelling<sup>22</sup>: qui Hegel proclama la radicale ed ineliminabile differenza tra la vita e lo spirito. Se il processo biologico è circolare, incapace di negazione, e perciò privo di progresso, di storia, lo spirito è, al contrario, creatore in quanto negatore. La natura — nella sua qualità di *organismo* che si manifesta e si dispiega, come voleva Herder, in una scala progressiva culminante con l'uomo e scandita da un continuo perfezionarsi della forza dell'organizzazione<sup>23</sup> — non può essere utilizzata, secondo Hegel, come fondamento esplicativo dei processi e delle attività che caratterizzano il *Geist*. Il *Geist* è quindi irriducibile alla natura ed ai vari livelli di organizzazione che la caratterizzano come organismo. La critica rivolta a Gall è dunque, innanzitutto, critica e confutazione dei retroterra filosofici — in particolar modo la *Naturphilosophie*

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 289.

<sup>21</sup> J. Hyppolite, *op. cit.*, p. 324.

<sup>22</sup> A. Kojève, *op. cit.*, p. 83.

<sup>23</sup> Per le citazioni di Herder rimando alla nota 28 e ad altre successive.

del primo Schelling — che resero possibile l'elaborazione di una dottrina organologica. La polemica hegeliana ci sembra, sotto questo profilo, particolarmente significativa: ci spinge, se non altro, a situare più correttamente la frenologia, senza appiattirla, come fece Biran, sulle sue matrici filosofiche materialiste e senza ignorare i suoi legami con la filosofia della natura sviluppatasi in Germania a cavallo tra il diciottesimo ed il diciannovesimo secolo. Indagando più a fondo, scopriremo quindi un Gall debitore del finalismo evolutivo di Herder<sup>24</sup>, ma anche, molto probabilmente, della stessa ontologia biologica del primo Schelling: mi riferisco soprattutto al primo scritto dedicato alla filosofia della natura — *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, del 1797 — nel quale Gall poteva trovare non pochi spunti favorevoli alle sue teorie: l'idea, ad esempio, che l'organismo è il luogo privilegiato in cui si manifesta l'identità tra la natura e lo spirito; il luogo privilegiato a partire dal quale, sulla base di un principio di analogia, è possibile scoprire una «armonia prestabilita»<sup>25</sup> tra questi due livelli.

#### 4. Gall, Herder e la perfettibilità

L'opera di Schelling, si diceva, è del 1797. Gall pubblicò la prima esposizione del suo sistema l'anno dopo<sup>26</sup>.

Già in quel testo riecheggiano alcuni motivi della *Naturphilosophie*: ad esempio il tema della «scala graduale dei perfezionamenti», che comincia dallo zoofito ed arriva fino all'uomo. La gradualità è scandita da un intreccio tra affinità e differenze. In questa vasta architettura, sarà sempre possibile distinguere le «qualità e facoltà comuni all'uomo e ai bruti» dalle qualità e dalle facoltà «che sono esclusivo appannaggio per l'uomo» (p. 190). Tutti i gradi diversi della vita, disposti in un ordine di perfezione ascendente, non sono altro che manifestazioni della creatività divina: Dio è «artista dappertutto» (p. 196) e l'uomo è un suo strumento, alla pari degli altri gradi

<sup>24</sup> Al nesso Herder-Gall accenna anche Claudio Pogliano nella sua introduzione a F.J. Gall, *L'organo dell'anima*, Venezia, Marsilio, 1985, pp. 15-16, nella quale usa e cita i lavori di Erna Lesky.

<sup>25</sup> Cito dalla traduzione francese di S. Jankélévitch: F.W.J. Schelling, *Essais*, Paris, Aubier, 1946, p. 85.

<sup>26</sup> Cfr. «Der neue Teutsche Merkur» (Il nuovo Mercurio tedesco), Weimar, ed. C.M. Wieland, vol. III, Libro 12, dicembre 1798, pp. 310-335. Si veda la traduzione italiana in: F.J. Gall, *op. cit.*, pp. 41-52. Le successive citazioni in italiano, nel testo, di altri passi di Gall — con l'indicazione, tra parentesi, della pagina — vanno sempre riferite a questa antologia.

d'organizzazione della materia vivente che lo precedono. «Basta ricapitolare le attitudini industriose, gli istinti, le inclinazioni, i sentimenti e le facoltà che, dall'insetto fino all'uomo, caratterizzano e diversificano l'immensa moltitudine degli esseri sensibili, per prostrarsi, pieni di adorazione, davanti a un Creatore che ha saputo trasformare così poca stoffa in strumenti di poteri tanto numerosi e sublimi» (p. 207). Le diverse «stoffs» di cui è costituito il vivente non sono altro che espressioni materiali di poteri sublimi, cioè di «qualità» o «facoltà» che sono «forze fondamentali primitive». Le qualità, o facoltà, rappresentano l'«essenza», la «natura» di tali forze fondamentali, «di cui — dice Gall — ho scoperto gli organi» (pp. 171-172). Un concetto analogo di forza occupa un ruolo di primo piano nel pensiero di Johann Gottfried Herder (1744-1803), uno dei principali ispiratori della *Naturphilosophie* tedesca.

Prima di stabilirsi definitivamente a Weimar, nel 1766, Herder fu a Strasburgo — dove Gall frequentò la facoltà di medicina — e divenne, in quella stessa città, amico e guida spirituale di Goethe, più giovane di lui di cinque anni<sup>27</sup>.

In *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*<sup>28</sup> — la sua opera di maggior mole — Herder dedica alla filosofia della natura tutto il primo volume, diviso in cinque libri e pubblicato nel 1784. All'interno di una visione unitaria del Cosmo — inteso come Totalità vivente gerarchicamente organizzata — la potenza originaria (*Urkraft*), modo di manifestarsi della divinità, si esteriorizza in ogni singolo fenomeno della natura: si articola in un vasto campo di forze, presenti lungo tutti i livelli del creato. Ogni forza, per definizione, non può non manifestarsi, non può non rendersi visibile attraverso effetti. Ogni forza, in questo senso, esprime la vita e possiede un suo «organo» specifico. Anche se all'interno di un «panteismo poetico»<sup>29</sup>, sostanzialmente estraneo alla mentalità di Gall, la correlazio-

<sup>27</sup> Su Herder e la *Naturphilosophie* — e sulla filiera che collega Herder e Schopenhauer, passando per Goethe e Schelling — si veda il fondamentale lavoro di C. Siegel, *Geschichte der Deutschen Naturphilosophie*, Leipzig 1913.

<sup>28</sup> J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Riga und Leipzig, J.F. Hartknoch, 1784-1791, 4 volumi. Abbiamo consultato *Ideen* in: J.G. Herder, *Sämtliche Werke*, a cura di Bernard Suphan, Berlin, Weidmann, 1877-1913, 33 volumi (*Ideen* occupa i volumi 13 e 14). Delle *Ideen* esiste anche un'edizione italiana, a cura di Valerio Verra (Bologna, Zanichelli, 1971), corredata da un importante saggio introduttivo dello stesso Verrà. Si veda anche, sempre di V. Verra, *Mito, rivelazione, filosofia in J.G. Herder e nel suo tempo*, Milano, Marzorati, 1966; cfr. anche N. Merker, *L'illuminismo tedesco. Età di Lessing*, Bari, Laterza, 1974. Infine si veda M. Mori (a cura di), *Le filosofie della storia da Herder a Hegel*, Torino, Loescher, 1976 (per Herder pp. 51-105).

<sup>29</sup> La definizione è di W. Dilthey, *Leben Schleiermachers*, Berlin-Leipzig 1922 (seconda

ne tra forza ed organo acquista un rilievo tutt'altro che secondario nella *Naturphilosophie* herderiana: la si ritrova in altri autori, in altri testi di quegli anni — basti pensare, ad esempio, ai *Frammenti* di Novalis<sup>30</sup>, scritti tra il 1795 ed il 1800 — ed appartiene sia alla problematica di Herder e del giovane Goethe sia, più in generale, allo *Zeitgeist* del primo romanticismo tedesco.

La serie di forme e di forze che caratterizzano la natura si presenta, come si può leggere fin nel titolo del primo capitolo del quinto libro di *Ideen*, in una «progressione crescente».

Questa crescita organica continua, che scandisce, come direbbe Gall, la «scala graduale dei perfezionamenti», è la base di una nuova concezione della perfettibilità: una perfettibilità che non è, come volevano gli illuministi, progresso lineare della civiltà umana fondato sui lumi, *sull'Aufklärung*, ma cammino ascendente delle forze vitali, sviluppo illimitato *dell'Urkraft*, che testimonia la presenza provvidenziale di Dio nella natura.

L'uomo sembra essere il termine ultimo di questo cammino ascendente delle forme e delle forze<sup>31</sup>: tuttavia, poiché la forza che agisce, che vive, che pensa e che egli sente dentro di sé è una forza eterna — ed è la stessa che tiene uniti i soli e le stelle<sup>32</sup> — non è detto che la specie umana rappresenti un limite invalicabile all'ascesa «provvidenziale» *dell'Urkraft*: la nostra umanità — così recita il titolo del quinto capitolo del libro quinto — «non è che una preparazione, il bocciolo di un fiore non ancora spuntato»<sup>33</sup>.

Questo tema del perfezionamento, inteso come ascesa provvidenziale della natura, della specie umana e della sua storia, rappresenta una curvatura escatologica ben presente nella *Naturphilosophie*.

La ritroviamo, ad esempio, nel Novalis di *Die Christenheit oder Europa* (1799): in quest'opera ispirata, di carattere profetico, il gran-

edizione), vol. I, p. 293. Si tratta di un magistrale lavoro — incompiuto, poiché non oltrepassa la data del 1807 — nel quale viene minuziosamente ricostruita, attorno alla figura di Schleiermacher, la vita e l'opera dei protagonisti della prima stagione romantica tedesca, tra cui i fratelli Schlegel, Fichte, Schelling, Tieck e Novalis. Dilthey mostra l'inaccettabilità, per quest'epoca, di una categoria storiografica generica come quella di romanticismo: una categoria che di anno in anno deve essere intesa in modo diverso e che varia da un autore all'altro, da un luogo all'altro, oltre che all'interno degli itinerari intellettuali dei singoli autori.

<sup>30</sup> Novalis, *Frammenti*, Milano, Rizzoli, 1976, p. 148: significativo, nella nostra prospettiva il frammento 471, intitolato «Fisiologia e Psicologia».

<sup>31</sup> J.G. Herder, *Sämtliche Werke*, edizione citata, vol. 13, p. 167.

<sup>32</sup> *Ivi*, pp. 13 ss.

<sup>33</sup> Ecco il titolo del capitolo, nella traduzione curata da V. Verrà: *La nostra Umanità è sol-*

de poeta sassone preconizza l'avvento di una nuova età dell'oro — un'età di ringiovanimento (*Verjüngung*) e di resurrezione (*Auferstehung*)<sup>34</sup> — che riporti l'umanità ai tempi di splendore e di magnificenza («*schöne glänzende zeiten*»)<sup>35</sup> in cui un'«unica» cristianità abitava il continente europeo. Che ognuno sia preparato, esorta il poeta, a questa nascita («*setze sich jeder in Bereitschaft zur Geburt*»)<sup>36</sup>: una nuova nascita, che instaurerà sulla terra il tempo sacro dell'eterna pace («*die heilige zeit des ewigen Friedens*»)<sup>37</sup>.

La prospettiva escatologica qui evocata, comune a molti autori tedeschi dell'epoca, abbraccia almeno il primo trentennio del secolo scorso e si intreccia strettamente alla riflessione medico-biologica: questa intersezione è resa possibile dalla crisi del modello newtoniano, fondato sulla centralità delle scienze fisico-matematiche, e dall'emergere di un nuovo paradigma unitario, che utilizza la metafora dell'organismo per comprendere la vita fisica e psichica dell'uomo e la struttura stessa del Cosmo. Entro tale contesto culturale non deve sorprenderci il legame tra l'organologia di Gall e la filosofia della natura del primo romanticismo tedesco: un contesto nel quale un filosofo, il giovane Schelling, dirige, assieme al dottor Markus, una rivista che eserciterà una notevole influenza sulla medicina del primo Ottocento: l'«Annuario della Medicina in quanto Scienza» («Jahr-

*tanto un'esperienza preparatoria, la gemma di un fiore futuro* (p. 147).

<sup>34</sup> Cito da una recente raccolta di scritti novalisiani: Novalis, *Monolog...*, Hamburg, Rowohlt, 1986, p. 39 (per il saggio citato nel testo cfr. pp. 35-52). Sul tema della *Verjüngung*, della *Auferstehung* e della *Palingenesie* nel «romanticismo di Jena» e in particolare in Herder, si veda il bel saggio di M. Cometa, *Palingenesi. Figure della «Verjüngung» in Johann Gottfried Herder*, in: M. Cottone (a cura di), *Figure del Romanticismo*, Venezia, Marsilio, 1987, pp. 25-59. Il saggio mostra l'importanza del tema herderiano del perfezionamento, inteso come palingenesi e come rigenerazione dell'uomo. Tra le «fonti» di Herder viene ricordata l'opera di Charles Bonnet e in particolar modo *La palingénésie philosophique ou Idées sur l'état passé et l'état futur des êtres vivans*, del 1769: un testo che conobbe una gran fortuna in Germania. Anche Gall lesse Bonnet (cfr. *Fonctions*, v, pp. 488-514) e utilizzò soprattutto la sua psicofisiologia, distesamente spiegata già nel famoso *Essai analytique sur les facultés de l'âme* (Copenaghen, C. & A. Philibert, 1760). Pur respingendo l'impostazione sensista dell'autore ginevrino, Gall trovò nella sua psicofisiologia un precedente importante della dottrina organologica. Basti citare un passo significativo, per mostrare l'importanza di questo debito: «il cervello — afferma Bonnet nel saggio del 1769 — destinato a rappresentare la natura dell'anima, è stato dunque organizzato in un rapporto diretto con la natura. Tra le fibre sensibili del cervello esistono quindi dei rapporti o dei legami analoghi a quelli che uniscono i differenti oggetti della natura» [ho tradotto da: C. Bonnet, *Œuvres*, Neuchâtel, Fauche, 1779-1783 (18 volumi), vol. xiv, pp. 155-156]. Gall rivolge dunque la sua critica al «perfezionamento indefinito» soprattutto a quegli autori — da Bonnet a Herder — che avevano direttamente influenzato la sua organologia.

<sup>35</sup> Novalis, *op. cit.*, p. 37.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 49.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 52.

bücher der Medizin als Wissenschaft»)), fondato a Tubinga nel 1805, che porta come epigrafe una significativa citazione ippocratica: «Il medico-filosofo è uguale agli dei». Contro il meccanicismo newtoniano, la natura viene vista come organismo: questa vera e propria rottura epistemologica scandisce il passaggio da Kant a Schelling ed inaugura, soprattutto a partire dal lavoro filosofico di quest'ultimo, l'avvento della *Naturphilosophie*.

In assoluta armonia con questi nuovi orientamenti speculativi, il cammino *dell'Urkraft*, tematizzato da Herder, è al tempo stesso ascesa della natura, della forza vitale e della storia: individua, in altri termini, l'orizzonte di una perfettibilità senza limiti, che non è concepita, alla maniera degli illuministi, come progresso della ragione, ma piuttosto come epifania della potenza divina, colta nell'esteriorità delle sue manifestazioni naturali.

Contro questa idea di perfettibilità Gall polemizza apertamente nell'ultimo tomo di *Fonctions*.

Le qualità o facoltà non sono «susceptibili di perfezionamento progressivo», poiché la natura stessa ha «posto dei limiti alla loro perfettibilità» (p. 199). La storia degli individui e delle civiltà è tutt'altro che lineare e progressiva, come volevano gli illuministi. Ogni singolo individuo, infatti, anche quando abbia appena «iniziato a librarsi all'altezza del proprio dominio», molto spesso «viene subito precipitato nell'abisso del nulla» (p. 202). La stessa storia delle nazioni — continua Gall, citando il caso di Atene e Roma — conosce un andamento non progressivo, «simile al flusso ed al riflusso dell'oceano»: spesso è accaduto che nazioni giunte ad un certo grado di «perfezione morale e intellettuale» ad un certo momento «sono ricadute nella barbarie». Il progresso non esiste, secondo Gall, per la semplice ragione che la storia non fa altro che ripetersi: «la storia di ogni nazione, dallo stato selvaggio fino al più alto grado di civiltà, è assolutamente la stessa» (p. 203). Questa affermazione — in netto contrasto con l'«adorazione», prima citata, dei «poteri sublimi» trasmessi da Dio alle sue creature — chiude un breve capitolo, dal titolo assai significativo: «Fino a che punto la specie umana è perfettibile»? È assai probabile che Gall, con la sua critica alla teoria della perfettibilità indefinita della specie umana, volesse raggiungere due obiettivi: attaccare l'ottimismo filosofico degli illuministi confutando, al tempo stesso, le prospettive escatologiche di autori, come ad esempio Herder, che senza dubbio lo avevano influenzato. Pur ammettendo, infatti, i «progressi delle arti e delle scienze», favoriti dalla perdita di «antiche conoscenze» e dall'accumulo di nuove — oltre

che da «un concorso specifico di felici circostanze e combinazioni» (p. 202) — Gall ribadisce con molta chiarezza che la specie umana rimane sempre eguale a se stessa: capacità, qualità, facoltà, organizzazione fisica, nonostante le «illusioni dei metafisici», non subiscono modificazioni. L'ammirazione per la «scala graduale dei perfezionamenti» e per il suo divino Creatore convive quindi con il disincantato pessimismo di chi, pur vedendo attorno a sé che «tutto è modificazione», sa bene che «l'essenziale è e sarà ovunque e sempre lo stesso» (p. 199): l'uomo ripeterà gli stessi errori, conoscerà gli stessi «abissi», continuerà a macchiarsi degli stessi crimini, ricadrà periodicamente nella medesima barbarie, anche e soprattutto dopo lunghi periodi di splendore intellettuale e di progresso civile.

Qualcosa di simile aveva scritto Herder, prima ancora che in *Ideen* in un pamphlet del 1774, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* («Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità») <sup>38</sup>: una violenta satira contro le *lumières*, scritta qualche anno dopo un soggiorno francese, durante il quale l'autore aveva conosciuto i più importanti *philosophes* del momento, tra cui Diderot e D'Alembert. Nel suo pamphlet, che prende di mira soprattutto la filosofia della storia di Voltaire, Herder combatte con sarcasmo e passione i «romanzi» illuministi sul generale e progressivo miglioramento del mondo («*der allgemeinfortgehenden Verbesserung der Welt Romane*») <sup>39</sup>.

In questa prospettiva, egli rivaluta le virtù ed i valori morali del Medioevo, contrapposti agli aspetti negativi assegnati all'Europa dei lumi: la freddezza, il dubbio, la svalutazione dei sentimenti e della volontà. Il rovescio del «rischiamento», il volto opaco, negativo della *ratio* emergono prepotentemente nelle pagine di Herder: il dispotismo delle anime sotto catene fiorite («*Despotismus der Seelen unter Blumenketten*»), la fiacchezza di cuore («*Mettigkeit des Herzens*»), l'incredulità («*Unglaube*»), la povertà («*Armut*») e la schiavitù dell'azione («*Sklaverei zu handeln*») <sup>40</sup>.

Contro l'idea ingenua di un progresso lineare della civiltà umana, Herder rivendica l'irriducibile specificità di ogni particolare fenome-

<sup>38</sup> J.G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1967 (con revisione critica del testo e post-fazione di Hans-Georg Gadamer). Si veda l'edizione italiana curata da Franco Venturi: J.G. Herder, *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, Torino, Einaudi, 1951. Nelle note successive citerò sempre l'edizione curata da Gadamer.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 47.

<sup>40</sup> *Ivi*, pp. 132-133.

no storico. Alla pari di qualsiasi altra epoca, il Medioevo — appassionatamente valorizzato e rivalutato da Herder — non è altro che la manifestazione di una singola condizione del mondo («*einzelnern Zustand der Welt*»), che non è da confrontare con nessuna delle precedenti («*keinem der vorigem zu verleichen*»)<sup>41</sup>.

La difesa di un inimitabile individualismo dei diversi momenti storici fa di questo saggio herderiano del 1774 — l'anno, giova ricordarlo, della prima edizione del *Werther* di Goethe — un vero e proprio manifesto romantico dello storicismo: «il grandioso libro catastale dello storicismo», come è stato definito, troppo enfaticamente, dallo Stadelmann<sup>42</sup>.

In realtà, lo storicismo di questo pamphlet è ancora incerto e contraddittorio. Poggia, come si diceva, su una confutazione serrata dei «romanzi» illuministi sul «progressivo miglioramento del mondo», ma anche sulla «vecchia concezione giusnaturalistica», comune anche a Gall, «della invariabilità della natura umana in tutti i tempi»<sup>43</sup>.

L'umanità rimane sempre eguale a se stessa, dice infatti Herder, anche se una linea di sviluppo, un disegno di tendenza allo sviluppo appare sempre visibile. È proprio questo, sottolinea enfaticamente l'autore, «il mio grande tema»! Sentiamolo: «*die Menschheit bleibt immer nur Menschheit, und doch wird ein Pian des Fortstrebens sichtbar: mein grosses Thema*»!<sup>44</sup>.

In realtà, il *Plan des Fortstrebens* è visibile non se si guarda, come facevano gli illuministi, al destino ed alla felicità degli individui e delle popolazioni, ma solo se lo si concepisce come direzione provvidenzialmente orientata del tutto, dell'insieme, della totalità. A questo livello — dove cioè si intrecciano un punto di vista trascendentale ed una concezione biologica, organismica dello sviluppo — Herder immette nel suo «*système doux et enthousiaste*», come lo aveva definito Benjamin Constant nel 1804, un sostanziale ottimismo: una progettualità ed una speranza rese possibili, oltre che dall'attività della ragione, anche dall'esercizio congiunto della volontà. Ne scaturisce una prospettiva salvifica ed escatologica, che comunica all'uomo il fremito di un avvenire migliore («*ein Schauer besserer Zu-*

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>42</sup> Citato in: F. Meinecke, *Le origini dello storicismo*, Firenze, Sansoni, 1967, p. 342. Sul saggio herderiano del 1774 cfr. pp. 322-344.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 324.

<sup>44</sup> J.G. Herder, *op. cit.*, p. 46.

*kunft*)<sup>45</sup>. Diventa chiaro, a questo punto, il motivo della condanna di Hegel, che rimproverava alla *Naturphilosophie*, prima ancora che a Gall, una riduzione del mondo e dello spirito alla natura e quindi, in ultima analisi, una sostanziale assenza del concetto di storia. In effetti, sia la «scala graduale dei perfezionamenti», cara a Gall, sia la herderiana catena, che si dispiega tra i popoli ed i continenti («*die Kette zwischen Völkern und Erdstrichen*») <sup>46</sup>, sono troppo imbevute di trascendentalità, soprattutto, come ha fatto notare Meinecke, se guardate «dal punto di vista dello storicismo posteriore» <sup>47</sup>. Sono, entrambe, epifania della potenza divina: nel primo caso la scala contiene già tutti i suoi gradini, ed è l'analisi del naturalista lo strumento privilegiato per conoscerla; nel secondo caso, invece, la catena, *die Kette*, appartiene ad un *Plan des Fortstrebens* ancora incompiuto: un piano evolutivo che è, sostanzialmente, piano di salvezza, piano della provvidenza. La sua direzione è enigmatica, imperscrutabile. La sua mèta ignota. Dove arriverà, si chiede infatti l'autore, la catena? «*Wohin die Kette reicht*»? <sup>48</sup>.

Per rispondere a questa domanda — il che vuoi dire: per conoscere adeguatamente il piano di sviluppo della storia umana e della totalità cui essa appartiene — la ragione non è sufficiente: occorrono virtù cristiane come la volontà, la fede, la speranza e la carità. L'opera del 1774 si chiude infatti con una citazione della *Prima lettera ai Corinti* di San Paolo <sup>49</sup>. L'ultima parola del passo riportato, non a caso, è ἀγάπη: l'amore cristiano, l'amore-carità, la più grande di tutte le virtù, μείζων δὲ τοῦτων ; nelle virtù cristiane, contrapposte al razionalismo dei lumi, l'individualità — intesa come attributo del singolo, delle nazioni, delle epoche storiche — si realizza grazie al supporto indispensabile della volontà, dei sentimenti e dell'esperienza vissuta <sup>50</sup>.

Su questo terreno ritroviamo anche, in una certa misura, il pen-

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 130. Per la citazione di Constant cfr.: B. Constant, *Journaux intimes*, a cura di A. Roulin e C. Roth, Paris 1952, p. 54.

<sup>46</sup> J.G. Herder, *op. cit.*, p. 137.

<sup>47</sup> F. Meinecke, *op. cit.*, p. 343. Il giudizio di Meinecke si riferisce, ovviamente, solo a Herder.

<sup>48</sup> J.G. Herder, *op. cit.*, p. 137.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 138. Herder cita il passo paolino (San Paolo, *Prima Lettera ai Corinti*, 13), ma non menziona né l'autore né il testo a cui il passo appartiene.

<sup>50</sup> Su questo, oltre a F. Meinecke, *op. cit.*, pp. 335-336, si veda anche K. Barth, *La teologia protestante nel XIX secolo*, Milano, Jaca Book, 1979, vol. I, pp. 360-362. Sulla prospettiva escatologica in Herder, cfr. H. De Lubac, *La posterità spirituale di Gioachino da Fiore*, Milano, Jaca Book, 1980, vol. I, pp. 335-344.

siero di Gall. Il padre della frenologia, infatti, nel momento stesso in cui confuta senza esitazioni ogni prospettiva escatologica e palingenetica, definisce la libertà dell'agire umano come risultato di una sintesi tra la ragione e la volontà. Fate agire l'uomo, egli afferma, «con ragione e con volontà: da quel momento si presenterà come un essere moralmente libero» (p. 192). Ed è proprio questa combinazione di volontà e ragione, per Gall, la cifra fondamentale del soggetto. Come la ragione, anche la volontà non si esprime attraverso qualche organo particolare: è piuttosto il risultato dell'azione simultanea delle forze intellettuali superiori» (p. 188). Ma poiché queste forze rinviano agli organi corrispondenti, e non sono, perciò, «forze indefinite e indipendenti dall'organismo», la libertà dell'uomo non sarà mai «una libertà illimitata e assoluta» (p. 189). «L'uomo morale», conclude Gall, non è «un essere *modificabile* all'infinito, senza sottomissione ad alcuna legge di natura» (p. 197). La riabilitazione della volontà in chiave antiintellettualistica funziona così sia contro l'ottimismo illuminista fondato solo sulla ragione, sia contro l'ottimismo fideista, legato a prospettive escatologiche e palingenetiche.

È una posizione difficile, scomoda, sospetta di materialismo, schiacciata tra due poli speculativi molto forti, solidamente ancorati alla cultura di due importanti paesi europei, come la Francia e la Germania. Non a caso, il movimento frenologico conoscerà i suoi fasti maggiori in Inghilterra ed in America.

La continua polemica di Gall contro i sistemi filosofici sembra il riflesso di questa posizione scomoda e difficile.

### 5. *Confini instabili*

Ma torniamo all'opera di Gall. Nel quarto tomo di *Fonctions*, quando cioè viene presentata la quinta delle ventisette facoltà — *l'instinct carnassier*, il *penchant au meurtre* — troviamo molti passaggi che confermano la presenza di una tensione volontaristica, di impronta medico-pedagogica, sopra lo sfondo di un radicale pessimismo, che implica un giudizio filosofico negativo sulla natura dell'uomo. Occorre del coraggio, ci dice infatti Gall, nel riconoscere le cose come sono e nel non stimare l'uomo migliore di quanto egli in realtà non sia. Dal semplice «*désir de voir tuer*» l'uomo passa, per gradi successivi, al «*désir le plus impérieux de tuer*».

Questa inclinazione incoercibile condiziona anche la scelta di atteggiamenti e di professioni apparentemente «normali»: lo spettato-

re compiaciuto, ad esempio, accorso in *Place de Grève* per assistere alle esecuzioni capitali; ma anche chi sceglie la professione del chirurgo, oppure il mestiere del boia, o del macellaio!

Tuttavia, il soggetto che, pur essendo normale, rimane «*en proie au cruel penchant dont nous parlons*» (p. 89), conserva ancora intatta, nella stragrande maggioranza dei casi, «*la faculté de le vaincre, ou de lui donner une direction qui n'est pas nuisible*». Se però questo *penchant* è portato al più alto grado di esaltazione, il soggetto troverà gioia nell'omicidio («*il trouve de la jouissance dans l'homicide même*»), pur non avendo perduto la sua libertà morale («*quoique... il ne soit pas privé de la liberté morale*»). È qui delineata la figura del criminale «puro», cioè di colui che ha spinto all'estremo limite il suo *penchant au meurtre*, il suo piacere di uccidere: figura ambigua, che uccide, al tempo stesso, per inclinazione innata e per scelta, senza motivazioni pratiche, senza mèta razionale, senza passione scatenante. Uccide perché si lascia andare al suo *penchant* vizioso, senza curarsi di contenerlo o di dirigerlo con la propria volontà, ma impiegando, al contrario, la propria volontà per assecondarlo. Figura ambigua, dicevo, sorta di Giano bifronte, che combina l'eccesso, la sregolatezza, l'impulso sfrenato all'offesa con una fredda, lucida e spesso premeditata determinazione a realizzare le proprie inclinazioni morbose.

Ciò che rende ambigua questa figura di criminale — ciò che la proietta ai confini instabili della follia — è proprio l'assenza di una mèta razionale, di una finalità comprensibile, di una motivazione trasparente. Nella sua *Discussion médico-légale sur la folie*, del 1826, Etienne Georget, — lo stesso che si mostrerà, a più riprese, in sintonia con la dottrina di Gall — individua nel crimine commesso senza «interesse positivo», senza «motivazioni visibili» e senza «passione ragionevole» il marchio inconfondibile della monomania omicida, o meglio, come spiegherà più in dettaglio nella *Nouvelle discussion médico-légale sur la folie*, del 1828, il marchio della «monomania omicida senza delirio».

La contraddizione tra Gall e Georget emerge in tutta la sua evidenza: per il frenologo il delitto puro, che si manifesta come sete di sangue, come mera gioia di uccidere, non implica necessariamente la perdita del libero arbitrio. Per l'alienista, al contrario, l'assenza di passioni, di interessi e di motivi rappresenta il contrassegno inconfondibile della monomania omicida.

Ancora una volta, Poe sembra cogliere in profondità la posta in gioco di tutta la questione. Si pensi al racconto *The tell-tale heart* (Il

cuore rivelatore), pubblicato in «The Pioneer» nel gennaio del 1843: è la storia di un delitto gratuito, senza motivo, senza passione, guidato da un'idea fissa, assurda ed ossessiva: l'occhio malefico» del vecchio — la vittima predestinata — che suscita nel protagonista, cioè nell'Io narrante, il desiderio di uccidere. Un occhio azzurro, pallido. Un occhio da avvoltoio. La posizione di Poe, espressa attraverso le considerazioni dell'Io narrante, è volutamente provocatoria. Assenza di passioni. Assenza di motivi. Predominio di un'idea fissa: di una monomania, avrebbe detto l'alienista. Tutti gli ingredienti che per Georget erano il contrassegno della monomania omicida. Io sono nervoso, non pazzo, afferma invece il protagonista. Non c'era scopo. Non c'era passione: «*object there was none. Passion there was none*».

C'era però coscienza, prudenza, preveggenza, finzione: segni di presenza a se stessi, che escludono la possibilità della follia. Alla fine di questo racconto, come già altre volte, il protagonista è travolto dal desiderio di confessare. Ma su questo torneremo più avanti.

La posizione di Poe è, in definitiva, più vicina a quella dei magistrati colpevolisti. Senza dubbio, in ogni caso, è più vicina a quella di Gall.

Contrariamente a quanto sostenevano, non senza faziosità, gli avversari della frenologia, l'impostazione di Gall non otteneva certo lo scopo di facilitare la battaglia che gli alienisti combattevano nel foro per salvare il monomane omicida dalla forca o dall'ergastolo.

Infatti, definire il correlato organico non una causa ma un segno dell'inclinazione perversa, significava poter restituire il soggetto all'orizzonte della responsabilità e della libertà morale. Significava, in definitiva, considerarlo *punibile*, anche se le sue caratteristiche psichiche venivano saldamente ancorate ad una determinata conformazione cerebrale. I confini tra delitto e pazzia rimanevano, in ogni caso, instabili ed incerti; questa ambiguità giocò a favore dei giudici e dei magistrati, restii ad applicare l'articolo 64 del codice penale napoleonico al soggetto omicida dichiarato monomane dalla perizia psichiatrica.

Chi è, insomma, questo strano soggetto, che si macchia di un delitto senza esser spinto da una passione, da un interesse, da un motivo e che gli alienisti considerano un malato affetto da monomania omicida e quindi non punibile? Qual è il segreto di questa figura criminale enigmatica, i cui delitti possono essere assegnati sia ad un impulso cieco, irresistibile, che annulla completamente volontà e libertà morale, sia ad una deliberata e compiaciuta accondiscendenza verso i propri *penchants* viziosi, che se non vengono controllati possono indurre al delitto?

La pluralità stessa delle facoltà innate e dei loro correlati corticali rende possibili due esiti differenti: il comportamento criminale, oppure quello ad esso speculari, cioè un orientamento deliberato dell'individuo, capace di esaltare e di valorizzare i *penchants* positivi, compatibili con le leggi e con la morale, a svantaggio delle inclinazioni perverse, nocive a sé ed agli altri. I *penchants* positivi che Gall chiama «facoltà superiori», realizzano nell'uomo «*le caractère de l'humanité et..., comme nous avons vu, enfont un être moral*».

Sulle basi di un sapere a pretesa di verità — l'anatomo-fisiologia del cervello e del sistema nervoso — Gall punta a costruire una sorta di topica dello spirito, concepita come luogo di un contrasto drammatico e permanente tra facoltà superiori e facoltà inferiori, che l'uomo ha in comune con gli animali.

Entro tale scenario conflittuale, occupa un ruolo di primo piano l'educazione, capace di potenziare inclinazioni naturali poco sviluppate o di sedare e dirigere *penchants* perversi, eticamente riprovevoli e socialmente nocivi. La vocazione mediatrice dell'organologia trova il suo banco di prova proprio all'interno di questo delicato passaggio teorico; in effetti, non era facile mediare un'istanza «materialistica», come quella delle localizzazioni corticali, con un punto di vista che salvi e tuteli l'esistenza del libero arbitrio: in altri termini, come è possibile — fu questo il vero problema di Gall — far crescere una fiducia ottimistica sulla perfettibilità umana sopra lo sfondo di una *nature de l'homme* guardata con l'obiettività ed il disincanto del naturalista? Per evitare sia una ricaduta materialistica che uno scivolamento nell'illusione metafisica degli idealisti o dei filosofi della natura, era davvero sufficiente assegnare alla perfettibilità umana dei limiti, riconducibili alla struttura fisica del cervello?

Un'ulteriore difficoltà epistemologica, tutt'altro che irrilevante, sembrava inoltre ostacolare il proposito mediatore di Gall: la stessa pluralità delle facoltà, che avrebbe dovuto garantire la vigenza di una volontà, di una libertà morale, veniva considerata una delle cause possibili dell'alienazione mentale. I monomani omicidi, prima di commettere il loro delitto, sono, in moltissimi casi, combattuti, lacerati da sentimenti e da inclinazioni contrastanti. La premessa del delitto — ciò che lo rende possibile — è proprio questa incapacità del soggetto di risolvere positivamente il conflitto che lo attraversa. A proposito di un'infaticida, sentiamo cosa dice Georget, nella *Nouvelle discussion*, prima citata:

Nous ferons remarquer ici cette singulière opposition entre la tendresse maternelle et l'idée de détruire l'objet de cette tendresse. Ce fait vient à l'appui de la doctrine de Gall sur la pluralité des penchans et des sentimens<sup>51</sup>

La pluralità, la frammentazione dell'io è, al tempo stesso, radice della libertà e fondamento della follia. La territorializzazione corticale dello spirito è dunque connotata da un'ambivalenza filosofica costitutiva, che rende incerto, difficilmente demarcabile, il confine tra normalità e follia; che rende ancora più incerto — nel caso di quello che, per comodità, abbiamo definito il crimine puro — il confine tra perversità e monomania, tra presenza ed assenza della volontà, tra viggenza ed annullamento della libertà morale.

#### 6. *Patologie della volontà: tra Esquirol e Schopenhauer*

La psichiatria forense e la frenologia riportano dunque il tema della volontà, del libero arbitrio e della libertà morale al centro dello scenario teorico: in una posizione privilegiata e decisiva, già occupata, attraverso l'opera di Philippe Pinel, durante i primissimi anni del secolo. Mania senza delirio voleva dire, nel *Traité* del 1800, patologia della volontà, ovvero «*manie qui consiste exclusivement dans la lésion de la volonté*»<sup>52</sup>: *manie raisonnante*, che non implica nessuna alterazione dell'intelletto. Esquirol svilupperà questa categoria sottraendola all'ambito della mania — che egli definisce, in armonia con la tradizione medica classica, un delirio totale — ed inserendola nella grande classe delle monomanie. L'avvento della psichiatria come disciplina scientifica autonoma può essere interpretato, a ben guardare, come scoperta di una duplicità costitutiva dell'io: l'io delle facoltà intellettuali e l'io delle passioni. La compattezza, la tenuta e la «normalità» dell'io sussistono solo nella misura in cui l'intelletto funziona e domina, attraverso la volontà, il mondo delle passioni, degli affetti, dei sentimenti. La caduta di questo dominio definisce un nuovo concetto di follia: una patologia della volontà, caratterizzata da un eccesso passionale incontrollabile, che può non alterare il normale funzionamento delle facoltà intellettuali. La monomania senza

<sup>51</sup> E. Georget, *Nouvelle discussion...*, cit., p. 60.

<sup>52</sup> P. Pinel, *Traité*, cit., p. 80.

delirio, tematizzata da Esquirol, si presenta come monomania affettiva, o ragionante, oppure come monomania istintiva: nel primo caso

les monomaniaques ne déraisonnent pas, mais leurs affections, leur caractère sont pervertis; par des motifs plausibles, par des explications très-bien raisonnées, ils justifient l'état actuel de leurs sentiments et excusent la bizarrerie, l'inconvenance de leur conduite.

### Nel secondo caso

le malade, hors des voies ordinaires, est entrainé à des actes que la raison ou le sentiment ne déterminent pas, que la conscience reprouve, que la volonté n'a plus la force de réprimer; les actions sont involontaires, instinctives, irrésistibles<sup>53</sup>.

La patologia della volontà sembra dunque il tratto distintivo di queste nuove entità nosografiche. L'io si sfalda nel momento in cui si verifica una dissociazione tra attività intellettuali e vita passionale<sup>54</sup>.

La volontà — mai rigorosamente definita nei testi dei Pinel, degli Esquirol, dei Georget — rappresenta comunque un'attività superiore di coordinazione e di sintesi. Sia che la si giudichi, sulla base dei canoni dominanti, una specifica facoltà, affiancata e complementare alle altre facoltà — quelle dell'intelligenza e della sensibilità —, sia che la si consideri, come voleva Gall, un risultato delibazione simultanea delle forze intellettuali superiori», essa occupa in ogni caso una posizione strategica: solo grazie alla sua effettiva vigenza intelletto e passioni possono coesistere armonicamente; solo in virtù del suo funzionamento continuo ed efficace il *moi* può mantenersi coeso, unito, nonostante la pluralità degli elementi che lo compongono. Il padre della frenologia tende a vedere nella volontà un'attività supe-

<sup>53</sup> Traggo queste citazioni dal già citato capitolo della silloge esquiroliana dedicato alla monomania. Cfr. J.E.D. Esquirol, *Des maladies mentales*, cit., t. 1, p. 332.

<sup>54</sup> Si veda la voce *Passion*, di Virey, nel «Dictionnaire des sciences médicales» di Panckoucke, 1819, t. xxxix, pp. 411-490. Virey dice che l'azione umana ha due «sources»: una risiede nella «volonté libre de l'intelligence», che «réside au cerveau», l'altra nell'«instinct», cioè nella «vie intérieure qui agit dans nos viscères» (p. 426). L'autore apparenta quindi la volontà all'intelligenza. La divisione canonica dell'epoca raggruppa le facoltà sotto tre generi distinti: l'intelligenza, la volontà, la sensibilità. Cfr. P. Bercherie, *Les fondements de la clinique. Histoire et structure du savoir psychiatrique*, Paris, La Bibliothèque d'Ornicar, Co-diffusion Editions du Seuil, 1980, p. 42.

riore di coordinazione, più che una facoltà specifica, dotata di un suo particolare organo cerebrale: una funzione di sintesi, quindi, senza la quale l'uomo non può diventare «un essere moralmente libero» (p. 192).

Sulla base di tali considerazioni, è abbastanza evidente che la critica di Schopenhauer alla dottrina organologica non ci restituisce fedelmente le posizioni di Gall.

Negli *Ergänzungen*, che integrano, nel 1844, la seconda edizione dell'opera maggiore del filosofo di Danzica, possiamo infatti leggere: «*La costituzione della volontà non dipende e non si può pronosticare da alcun organo. Il più grande errore della craniologia di Gall è che egli anche per le qualità morali immagina organi del cervello*»<sup>55</sup>.

Se risultano comprensibili le motivazioni generali, di carattere teoretico, che spingono a questa critica il filosofo della volontà — della volontà concepita come «*prius dell'intelletto*»<sup>56</sup>, come aspetto più profondo del nostro essere, come «cosa in sé», come forza oscura ed inesauribile della vita, come energia inconscia e libera — non possiamo certo accettare la semplificazione e la distorsione delle posizioni di Gall che questa stessa critica propone. La radice del travisamento di Gall, da parte dell'autore di *Die Welt als Wille und Vorstellung*, la cui prima edizione, giova ricordarlo, risale al 1818<sup>57</sup> — sta probabilmente nel fatto che la volontà di Schopenhauer non ha nulla a che vedere con la volontà di cui parlano i Gall, i Pinel, gli Esquirol, i Georget.

Nel primo caso *Wille* è potenza oscura, forza vitale inesauribile, inconscia, contrapposta a *Vorstellung*, cioè alla rappresentazione, concepita come attività dell'intelletto, che «*dipende sempre da un singolo organo, il cervello, di cui è funzione*»<sup>58</sup> si tratta insomma di una nozione molto complessa, che presuppone una rielaborazione di concetti cari alla *Naturphilosophie* — dia esempio i concetti di forza originaria e di forza vitale — ed al tempo stesso un ripensamento critico della filosofia kantiana; una nozione aperta sull'avvenire, che già prefigura, nell'opposizione tra *Wille* e *Vorstellung*, quella tra *Es* e *Io*, presente nella psicoanalisi freudiana.

Come affermò acutamente Thomas Mann, in una conferenza del

<sup>55</sup> A. Schopenhauer, *Supplementi al «Mondo come volontà e come rappresentazione»*, Roma-Bari, Laterza, 1986, vol. I, p. 254.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> Leipzig, Brockhaus, 1818.

<sup>58</sup> A. Schopenhauer, *op. cit.*, vol. I, p. 254.

1936 — *Freud und die Zukunft* — dedicata all'ottantesimo compleanno di Freud, la psicoanalisi può anche essere vista come la traduzione in linguaggio psicologico della metafisica di Schopenhauer, «melanconico orchestratore di una filosofia dell'istinto»<sup>59</sup>.

Diciamo, a questo punto, per riprendere le fila del nostro discorso, che nel secondo caso — cioè nei testi di Gall e degli alienisti — volontà significa invece capacità consapevole del soggetto di dominare, attraverso l'uso dell'intelletto, gli affetti e le passioni. La differenza dei due punti di vista appare chiara in quello straordinario capitolo degli *Ergänzungen* in cui Schopenhauer rende esplicito il suo punto di vista sulla pazzia (*Wahnsinn*)<sup>60</sup>: la volontà opera autonomamente dall'intelletto; spesso essa impedisce che determinati contenuti psichici spiacevoli arrivino all'intelletto: «*In tale riluttanza della volontà a far giungere nell'illuminazione dell'intelletto ciò che le è contrario, sta il punto per il quale la pazzia può penetrare nello spirito*»<sup>61</sup>

Nei casi in cui «*l'opposizione e la riluttanza della volontà contro l'accettazione di una conoscenza*» arriva al punto in cui all'intelletto vengono «*sottratte alcune circostanze*», si forma una vera e propria «*lacuna*», che verrà «*riempita a piacere*». Sta qui, appunto, «*l'origine della pazzia*»: essa è «*come un violento togliersi dalla mente una cosa, il che però è possibile soltanto mediante il mettersi in testa un'altra cosa*»<sup>62</sup>.

Una continua ed articolata catena di filiazioni, già parzialmente esplorata in sede storiografica, ci porta da queste posizioni fino alla teoria psicoanalitica della rimozione: lo stesso Freud, del resto, sottolineò a più riprese il suo debito nei confronti del filosofo di Danzica.<sup>63</sup>

A noi preme, per il momento, sottolineare la differente declinazione del concetto di volontà negli scritti di Gall e degli alienisti del

<sup>59</sup> T. Mann, *Nobiltà dello spirito*, Milano, Mondadori, 1973, p. 849 e p. 857. La traduzione della conferenza va da p. 845 a p. 875.

<sup>60</sup> A. Schopenhauer, *op. cit.*, vol. II, pp. 412-416.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 413.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 414.

<sup>63</sup> Cfr. S. Freud, *Opere*, a cura di Luigi Musatti, Torino, Boringhieri, 1976, vol. VIII, pp. 653-664; si tratta dello scritto *Una difficoltà per la psicoanalisi*, del 1916, che contiene una esplicita menzione di Schopenhauer quale precursore; altrove, più tardi, Freud ribadirà questa convinzione, nei seguenti luoghi: nella prefazione del 1920 alla quarta edizione dei *Tre saggi sulla teoria sessuale*, del 1905; nel sesto paragrafo di *Al di là del principio di piacere*, del 1920; nell'intervento dedicato a *Le resistenze alla psicoanalisi*, del 1924, ed infine nel quinto paragrafo dell'*Autobiografia*, sempre del 1924.

suo tempo e nelle pagine di Schopenhauer. Vediamo un po' meglio.

Dopo aver «*preso in considerazione l'origine psichica della pazzia*»<sup>64</sup>, l'autore si misurerà direttamente con la «*mania sine delirio*» di Pinel. Il togliersi dalla mente una cosa, come si diceva, significa poi che questa «lacuna» viene riempita mettendosi in testa un'altra cosa: è così che i malati di mente «*tengono quasi convulsamente stretto l'afferrato pensiero, così che non ne può sorgere alcun altro, tanto meno uno ad esso opposto*»<sup>65</sup>.

È qui descritto, senza alcun dubbio, il delirio parziale — attorno ad un solo oggetto, o attorno ad una serie limitata di oggetti — su cui tanto hanno lavorato e scritto le generazioni dei Pinel e degli Esquirol. Mentre, tuttavia, lo psichiatra fa dipendere l'incoerenza delle idee, dei giudizi e dei ragionamenti da una lesione delle facoltà intellettuali — utilizzando, perciò, una spiegazione psichica di carattere tautologico — Schopenhauer, pur muovendosi anch'egli sul terreno psicologico, cerca di mettere a punto una spiegazione di carattere genetico: fa dipendere, infatti, la pazzia dalla totale autonomia della volontà rispetto all'intelletto. Se perciò si può dire, assumendo il punto di vista dell'alienista, che le facoltà intellettuali manifestano le loro lesioni attraverso il delirio parziale, non si può dire, allo stesso modo, che l'autonomia della volontà si manifesta attraverso i disordini del raziocinio: tale autonomia è comunque, per il filosofo di Danzica, un aspetto saliente della volontà, e soltanto in certi casi produce l'insorgenza del delirio.

È interessante prendere in considerazione la maniera in cui Schopenhauer interpreta la pineliana mania senza delirio, che per gli alienisti rappresentava, come si è detto più volte, la forma eminente di una patologia della volontà. Se un tale stato morboso realmente esiste, egli afferma dopo aver menzionato Pinel ed Esquirol, «*allora è da spiegarsi con ciò, che qui la volontà periodicamente si sottrae interamente al dominio e alla direzione dell'intelletto*»; in questo caso essa «*si presenta come cieca, incomposta, distruttiva forza naturale, e si estrinseca quindi come smania di annientare tutto ciò che trova sul suo cammino*».

È qui evidente il riferimento alla esquiroliana monomania istintiva senza delirio. Leggiamo poco dopo: «*Da tale sospensione è colpita solo la ragione, ossia la conoscenza riflessiva, ma non la intuitiva; altrimenti la volontà rimarrebbe senza alcuna guida, e per*

<sup>64</sup> A. Schopenhauer, *op. cit.*, vol. II, p. 414

<sup>65</sup> *Ibidem.*

*conseguenza l'uomo resterebbe immobile»<sup>66</sup>.*

Laddove, per l'alienistica di matrice esquiroliana, la monomania istintiva senza delirio è considerata come il risultato di una lesione primitiva della volontà<sup>67</sup>, per Schopenhauer questa forma di pazzia dipende invece da una volontà completamente autonoma, totalmente sottratta alla direzione dell'intelletto. Se la «lesione primitiva» di Marc esprime il crollo della volontà, e quindi l'impossibilità, per la ragione, di governare le passioni, gli impulsi, i comportamenti dell'individuo, per Schopenhauer la medesima costellazione patologica esibisce, per così dire, una volontà che lavora da sola, interamente emancipata dal dominio della *ratio*: una volontà, come si diceva, che ha sottratto all'intelletto contenuti psichici sgradevoli e difficilmente assimilabili. Per l'alienista, nell'uomo normale «*la volontà triompha de l'impulsione*» mentre nei casi di follia ne è soggiogata<sup>68</sup>.

Per Schopenhauer la volontà è essa stessa impulso, forza oscura, inconscia, talvolta in contrasto con l'intelletto. Esquirol, Marc, ed a maggior ragione Gall, collocano la volontà a fianco dell'intelletto: forza interiore, attività cosciente e di sintesi, che garantisce l'armonia tra istinti, passioni, sentimenti e vita razionale. La sovranità dell'io viene intaccata soltanto dalla follia. L'uomo normale è ancora «padrone in casa propria». L'«*umiliazione psicologica*», di cui parla Freud — in *Una difficoltà per la psicoanalisi* (1916) — inferta all'amor proprio umano della scoperta, appunto, che l'«*Io non è padrone in casa propria*», non rientra ancora nell'orizzonte teorico della psichiatria nascente. O meglio: soltanto attraverso la descrizione della follia questi autori riescono a far emergere la debolezza del mito della volontà e della sovranità personale. A differenza di Schopenhauer, i Gall, gli Esquirol, i Marc, per non citare che loro, non possono concepire la volontà dell'uomo normale come potenza governata da forze inconsce. La volontà è per essi facoltà ausiliaria dell'intelletto oppure, come voleva Gall, funzione associativa, attività di sintesi: rimane, in ogni caso, cifra costitutiva dell'uomo normale ed espressione eminente della sua maturità psichica, del suo equilibrio interiore, della sua libertà morale. L'emergere, all'interno della monomania omicida, del lato oscuro, inafferrabile dell'individuo, presuppone sempre la catastrofe della volontà ed il parallelo primato di un'idea

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 415.

<sup>67</sup> Cfr. l'importante trattato di C.C.H. Marc, *De la folie considérée dans ses rapports avec les questions médico-judiciaires*, cit., t. I, p. 87.

<sup>68</sup> A. Pereira, *Discussion médico-légale sur la monomanie homicide*, in «*Annales Médico-Psychologiques*», 1845, t. v, p. 49.

fissa o di una passione eccedente. Questo schema concettuale creerà non poche difficoltà, nel foro, all'alienista responsabile del verdetto peritale: come conciliare, infatti, l'idea di una catastrofe della volontà con la presenza, nel presunto monomane, di comportamenti programmati e finalizzati all'azione delittuosa? La categoria di monomania istintiva, che veicola, come è stato giustamente osservato<sup>69</sup>, un ritorno della tematica classica del furore, lascerà sempre molto dubbioso Esquirol. È una categoria che presuppone, effettivamente, il totale annientamento della volontà, ma che non spiega le situazioni assai frequenti in cui il monomane, a partire dalle passioni e dalle idee fisse che lo dominano, prepara con cura il suo delitto: lo «premedita», orientando in maniera precisa e ben finalizzata le sue volizioni. È per l'appunto il caso della monomania omicida senza delirio. Anche questa categoria, comunque, implica una lesione della volontà e non sa render conto della catena perversa di volizioni che portano i mostri ragionevoli, come li chiama Georget, a consumare i loro crimini. Al di là di queste contraddizioni — rese ancor più evidenti dal confronto con le posizioni di Schopenhauer — è nel primo Ottocento che un'antropologia del pazzo si configura soprattutto come patologia della volontà. Quando, nel 1883, Théodule Ribot — il famoso psicologo maestro di Janet — pubblicherà la sua fortunata monografia *Les maladies de la volonté*, non avrà esitazioni nel far risalire alla prima metà del secolo scorso le matrici originarie della sua analisi: infatti, dopo aver menzionato le celeberrime *Confessions of an english opium-eater* (1822), di Thomas De Quincey — interpretate come esempio emblematico di una «*paralysie de la volonté*»<sup>70</sup> — citerà medici ed alienisti, tra cui Ernest Billod, Charles Marc, Etienne Esquirol. A quest'ultimo, dice Ribot, risale «*une des plus anciennes observations et la plus connue*» relativa a malati «*chez qui l'intelligence est intacte*»<sup>71</sup>.

Si tratta di un caso tipico di malinconia, o lipemania, come preferisce chiamarla Esquirol: una forma di monomania affettiva, caratterizzata da una passione triste ed oppressiva, che induce nel malato una incapacità di agire. Ma sentiamo come il malato stesso dipinge il suo stato, in un passo citato da Ribot e ricavato dal capitolo che Esquirol, nella sua silloge del 1838, dedica alla malinconia: «*Il est*

<sup>69</sup> Cfr., molto bene, M. Gauchet-G. Swain, *La pratique de l'esprit humain*, cit., pp. 458-470.

<sup>70</sup> Cito dalla tredicesima edizione: T. Ribot, *Les maladies de la volonté*, Paris, Félix Alcan, 1899, p. 40.

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 39.

*certain, me disait-il un jour, que je n'ai de volonté que pour ne pas vouloir, car j'ai toute ma raison, je sais ce que je dois faire, mais la farce m'abandonne lorsque je devrais agir*»<sup>72</sup>.

Quando Ribot prenderà in considerazione quadri clinici corrispondenti alla monomania istintiva esquiroliana — nei quali si verifica il predominio di «*impulsions irrésistibles d'origine affective, nées des besoins et des instincts*» — farà allora riferimento al trattato di Marc, considerato una fonte importante dell'alienistica ottocentesca: un libro «*aujourd'hui un peu oublié, un ample recueil de faits où les écrivains postérieurs ont souvent puisé*»<sup>73</sup>.

È interessante osservare che la concezione «associativa» di Gall trova ampia conferma in questo saggio di Ribot: la volontà non è una facoltà primitiva, ma è piuttosto «*un état de conscience final qui résulte de la coordination plus ou moins complexe d'un groupe d'états, conscients, subconscients ou inconscients (purement physiologiques), qui tous réunis se traduisent par une action ou un arrêt... La volition... n'és (donc pour nous qu'un simple état de conscience)*»<sup>74</sup>.

È uno stato di coscienza e di autodeterminazione rispetto al quale il monomane omicida si colloca in una posizione molto incerta ed ambigua; da un lato egli è privo della volontà, intesa come attività di coordinazione e di sintesi, dall'altro lato è dotato di una volontà perversa — ferrea e tenace — intesa come cifra della scissione, della rottura dell'unità dell'Io: una volontà perversa, influenzata, suggestionata e diretta da passioni spinte all'eccesso o da idee fisse e deliranti, oppure, come si è visto, da impulsi ciechi, incontrollabili, irriflessi. In tutti e tre questi casi, la volontà perversa si colloca all'interno di un paesaggio psichico molto ridotto, caratterizzato dalla povertà e dall'incompiutezza del suo contenuto rappresentativo. È quanto osserverà Freud, alla fine del secolo, a proposito della «*psiche scissa*» degli isterici: malati la cui volontà è suggestionabile proprio a causa della «*povertà e incompiutezza*» del loro «*contenuto rappresentativo*»<sup>15</sup>.

<sup>72</sup> J.E.D. Esquirol, *op. cit.*, t. 1, p. 208. Il passo è citato in: T. Ribot, *op. cit.*, pp. 39-40.

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 78. Subito dopo Ribot passa in rassegna alcuni casi di Marc, a cominciare da quello di «*une dame prise parfois d'impulsions homicides*».

<sup>74</sup> *Ivi*, pp. 178-179.

<sup>15</sup> La citazione è tratta dagli *Studi sull'isteria* (1892-1895). Cfr. S. Freud, *Opere*, Torino, Boringhieri, 1967, vol. 1, p. 383.

## 7. «Deep crime», pluralismo e monismo

Riprendiamo ora la nostra riflessione sul crimine puro, privo di moventi e di finalità, che occupa un ruolo di primo piano, come si diceva, sia nei racconti di Poe, sia nell'opera di Gall, sia, infine, in alcuni testi della nascente alienistica criminale.

Quando — con sapiente montaggio di testi, di discorsi in prima persona, di testimonianze e di interrogatori appartenenti al rito processuale — Georget racconta i delitti efferati dei suoi «*monstres raisonnables*», utilizza a più riprese espressioni sintetiche, che manifestano con grande efficacia le oscillazioni della dottrina e lo statuto teorico e politico ancora incerto della nuova disciplina.

Per il delitto perpetrato dal soggetto in preda ad una monomania omicida senza delirio, Georget usa, ad esempio, nella *Nouvelle discussion*, l'espressione *crime inexplicable*. Questa dimensione dell'inesplicabilità si estende anche a quei crimini compiuti da uomini perversi e viziosi — uso l'aggettivazione di Georget — che provano «*une barbare jouissance à ensanglanter leurs débauches*»<sup>76</sup>.

Ma questi viziosi, si domanda Georget, agiscono irresistibilmente, come i monomani, oppure la loro condotta infame è il risultato di una perversità gradualmente indotta dall'abitudine al crimine? «*Tout cela est fort obscur, fori douteux*», risponde a se stesso l'alienista<sup>77</sup>. Una vasta zona di inesplicabilità, di dubbio, di oscurità sembra dunque offuscare il messaggio umanitario e l'ambizione classificatoria della nuova dottrina. La presenza o l'assenza di un interesse positivo, anche nel caso di delitti efferati, sembra davvero l'unico tenue filo a cui si aggrappa Georget per demarcare vizio e follia, perversità e monomania, crimine ed alienazione. Un filo troppo tenue, che Poe aveva provocatoriamente spezzato: un ancoraggio troppo legato ai prestigii aleatori e mutevoli dell'osservazione empirica ed alle risorse della sensibilità individuale. Una soglia di scientificità sembra ancora lontana, e su questa intrinseca debolezza della dottrina hanno buon gioco i magistrati, quando obiettano — come dar loro torto, se si pensa al successivo sviluppo della psichiatria e della psicoanalisi? — che la non visibilità di un motivo, di un interesse, non implica assolutamente la sua non esistenza. Implica invece, molto più semplicemente, il fatto che la nuova dottrina non è ancora attrezzata per comprenderlo. Il filo è tenue, dicevo. Al punto che attorno ad uno

<sup>76</sup> E. Georget, *Discussion...*, 1826, p. 19.

<sup>77</sup> *Ibidem*.

dei delitti più celebri dell'epoca — l'infanticidio di Enrichetta Cornier — l'opinione fornita da un caposcuola riconosciuto, come Esquirol, è avvolta nell'incertezza: l'allievo — con molta diplomazia ed in forma implicita — arriverà al punto di rimproverare al maestro questa sua indecisione<sup>78</sup>.

Ancora una volta, proprio in relazione alla complessità di tale problematica, l'opera di Edgar Allan Poe si rivela penetrante e paradigmatica: il piccolo perverso, che si macchia di delitti atroci, è quasi sempre personaggio minore, uomo della strada, che vive tra i suoi simili, e che ad un certo momento della sua esistenza emerge dall'anonimato grazie ad un crimine prodotto dalla sua innata perversità, dalla sua «sete di sangue». Parlano di sete di sangue Poe, Gall, Georget ed i redattori delle cronache giudiziarie: essa può appartenere all'uomo comune, all'uomo della folla, e quindi ad ognuno di noi. A questi volti senza nome, controfigure di un enigma indecifrabile, Poe conferisce il magico potere di rappresentare l'opacità costitutiva del soggetto umano, refrattario all'analisi ed irriducibile a qualsivoglia trama di motivazioni. È l'uomo della folla: *The man of the croud*, appunto, come titola uno dei racconti più celebri del lucido visionario di Baltimora<sup>79</sup>.

E l'uomo che rappresenta, per Poe, il tipo ed il genio del delitto oscuro: *«the type and the genius of deep crime»*.

*Deep crime*, dunque. Crimine profondo, oscuro, insondabile, nato dagli abissi misteriosi dell'anima ed inafferrabile nel suo significato più riposto: la sua stessa essenza, afferma Poe già nelle prime righe del racconto, non potrà mai essere divulgata (*«the essence of a crime is undivulged»*).

Secondo Poe, ogni crimine — quello privo di scopi e di passioni scatenanti, ma anche quello ricco di motivi e di finalità, e sostenuto, al principio, come direbbe Georget, da una passione ragionevole — non è che la controfigura del crimine puro ed inspiegabile.

Tra la trama dei moventi e l'esecuzione di un delitto esiste sempre e comunque, per Poe, un salto di qualità, una distanza incolmabile, che rende i due livelli disomogenei e non omologabili: tra l'uno e l'altro vi è come una eterogeneità radicale, un di più, che appartiene all'ordine dell'enigma e dell'inesplicabile. Su questa strada, è ovvio, l'alienista non può seguire lo scrittore. Per l'alienista la dimensione dell'enigma non riguarda ogni tipo di delitto; è infatti appan-

<sup>78</sup> *Ivi*, pp. 122-123.

<sup>79</sup> Uscì a Filadelfia sul «Graham's Magazine», nel dicembre del 1840.

naggio esclusivo del delitto efferato, privo di interessi e di motivi, come si diceva: di quel delitto che rende incerta ed instabile la linea di confine tra normalità e follia, tra malvagità di cuore e monomania. È a questo specifico livello che anche la psichiatria si misura con il *deep crime*, sul quale Poe non ha mai smesso di interrogarsi. Entrambi, in ogni caso — l'alienista e lo scrittore — quando cercano di comprendere il *deep crime*, assegnandogli una causa che in qualche modo lo renda intelleggibile, ricorrono ad una spiegazione tautologica. Il delitto atroce, in Poe, rimanda all'atrocità della natura umana, alla sua innata perversità, al desiderio di annientamento ed al *cupio dissolvi* che la mina alle radici. Per l'alienista, attento ai contesti morali e sociali della malattia, la monomania ripete, nelle sue tipologie specifiche, alcune caratteristiche della società a cui appartiene. Analogamente, per il frenologo, il *penchant meurtrier* — facoltà innata presente in tutti gli uomini — sta alle radici sia del gesto omicida compiuto dal monomane sia del delitto perpetrato dal perverso. All'interno di questo paesaggio, il perverso occupa uno spazio di frontiera, non facilmente definibile: egli appartiene ai territori della norma psichica anche nel momento in cui trasgredisce la norma sociale; l'ha trasgredita senza perdere se stesso, ma conservando la propria identità ed assecondando una inclinazione innata, una parte essenziale del proprio io<sup>80</sup>.

Il procedimento tautologico sembra inevitabile. I caratteri stessi del crimine — i suoi aspetti empiricamente constatabili — vengono assimilati a fattori causali. In Georget, come già in Esquirol, suo maestro, *cause e caratteri*, sia della malattia mentale che del crimine efferato, si costituiscono come registri interconnessi, tra i quali si è stabilito, come avevamo già osservato, un corto circuito ed una dipendenza reciproca. Ma la reciprocità del rapporto di dipendenza non annulla la dominanza del primo tra i due termini: in definitiva, è la causa che si annulla nel carattere. Come dire: è il punto di vista eziologico, è la determinazione di una causalità verticale, unilineare, che viene meno. Anche nella dottrina organologica questa curvatura epistemologica appare evidente. Gall lo aveva detto più volte: l'organo è la condizione materiale della funzione, non la sua causa. L'organo è ciò che rende possibile l'esercizio ed il manifestarsi della funzione. Esso non predetermina né le modalità di questo esercizio né, a maggior ragione, l'intensità con cui una funzione si esprime in rap-

<sup>80</sup> Cfr., su questo problema, G. Lantéri-Laura, *Lecture des perversions*, Paris-New York, Masson, 1979, pp. 11-60.

porto a tutte le altre funzioni che definiscono il comportamento individuale. Un approccio fenomenologico sostituisce dunque un determinismo rigido ed unilineare: al perché subentra il come<sup>81</sup>.

Lo sguardo scientifico è, in tale contesto, globale: osservazione diretta dei comportamenti e dissezioni anatomiche mirano concordemente a stabilire una tavola di correlazioni tra organo e funzione, tra locus corticale e condotta. Ognuno dei due termini rimanda all'altro e non può funzionare né come matrice né come fondamento esplicativo. L'atrocità di un gesto rimanda, con evidente tautologia, all'«atrocità» della natura umana, alla malvagità insita nella costituzione materiale dell'uomo: cioè nell'area corticale che in una determinata situazione ha preso il sopravvento. Il principio esplicativo non può risiedere nel rinvio dal comportamento alla facoltà e da questa all'organo. La tavola delle corrispondenze, pur rappresentando l'esito apprezzabile di un procedimento empirico e descrittivo, non è in grado di restituirci l'articolazione completa delle variabili che entrano in gioco: l'organo esercita infatti la sua funzione, sviluppa una facoltà in maniera più o meno intensa e predominante, anche a seconda di alcuni fattori «esterni», la cui influenza è tutt'altro che trascurabile: il grado di istruzione, l'educazione familiare, l'ambiente, inteso sia in senso fisico che in senso sociale e culturale. È proprio questa causalità circolare — tale da includere fattori esterni ed interni all'organismo — che funziona come garanzia dell'esercizio possibile della libertà e della volontà morale. Essa rende le teorie di Gall e di Georget totalmente dissimili da gran parte della psichiatria organica e riduzionista della seconda metà del secolo scorso.

Se è vero, in ogni caso, che i fattori ambientali e socio-culturali aiutano a comprendere meglio il predominio di certe facoltà e dei loro organi relativi, è altrettanto vero che non rappresentano assolutamente né il fattore più importante né, a maggior ragione, la causa prima. Sono fattori che *concorrono*, assieme all'organo ed alla facoltà, a rendere più intelligibile un determinato comportamento. Si tratta, comunque e sempre, di una intelligibilità relativa e molto limitata.

Consideriamo, ad esempio, il caso di un crimine atroce che ha sempre polarizzato l'attenzione di alienisti e frenologi come Georget e Gall<sup>82</sup>: l'infanticidio compiuto da donne o da giovani madri, che noi conosciamo attraverso cronache giudiziarie, verbali di processi,

<sup>81</sup> Su questo problema rinvio al terzo capitolo.

<sup>82</sup> F.J. Gall, *Fonctions*, t. I, v sezione, pp. 372-400.

perizie, testi di psichiatria forense o di frenologia. Emergono in queste fonti tipologie relativamente stabili: spesso determinati fattori esterni — come la miseria, la seduzione e l'abbandono da parte del partner maschile — hanno stimolato in alcune donne il *penchant meurtrier*, in presenza di un certo sviluppo dell'organo relativo. In altri casi, come dice Gall, fattori esterni — «*l'impulsion des circonstances malheureuses*»<sup>83</sup> — hanno avuto tale forza da indurre all'infanticidio giovani madri che avevano «*l'organe de l'amour maternel très développé*»<sup>84</sup>.

L'ammissione è importante, soprattutto in chiave di risposta polemica a quanti avevano accusato Gall di sviluppare la teoria delle localizzazioni corticali nella direzione di un determinismo materialista e fatalista.

Per quanto rilevante possa essere, il peso delle circostanze può produrre il crimine solo se associato all'influsso decisivo della facoltà e dell'organo. *Facoltà, organo, circostanze*: comprendere un comportamento significa quindi cogliere il gioco delle correlazioni significative fra queste tre variabili. Si tratta in ogni caso, come dicevo, di una intelleggibilità limitata: per quale motivo, infatti, non tutte le donne che hanno sopportato circostanze avverse, simili a quelle citate, si sono macchiate del crimine di infanticidio? Come mai un analogo gioco di correlazioni fra le tre variabili — organo, funzione e circostanze — non produce sempre, ineluttabilmente, il delitto di infanticidio, con o senza libertà morale?

Leggendo in filigrana i testi, si ha l'impressione che frenologi ed alienisti fossero consapevoli di questa difficoltà epistemologica: desiderosi di trovare la chiave dell'enigma di Poe — l'enigma del *deep crime* - essi rimanevano prigionieri dello stesso approccio fenomenologico che aveva reso possibile la conoscenza diretta della follia, la risistemazione dell'impianto nosografico e soprattutto l'inedita apertura di una speranza terapeutica. In effetti, nonostante la ricchezza dei suoi contenuti osservativi, l'approccio fenomenologico non era in grado di rendere accessibile quella che Poe chiamava l'essenza di ogni crimine. L'andamento tautologico delle spiegazioni e, di conseguenza, l'incerta demarcazione dei confini tra vizio e follia, rappresentano forse il segno più tangibile di una *impasse* epistemologica direttamente avvertita dagli stessi autori e protagonisti di quel dibattito. Si consideri, ad esempio, la *Physiologie* di Georget, pubblicata

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 388.

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 389.

nel 1821. Dopo aver spiegato e difeso l'assunto, caro a Gall, della *pluralità delle facoltà* e dopo averne mostrato sia la fertilità euristica sia la genesi lontana nel pensiero medico-filosofico, l'allievo di Esquirol espone un'obiezione fondamentale, di principio, condivisa, come egli ci ricorda, anche da Dannecy, un seguace di Gall con cui aveva discusso il problema: l'assunto della pluralità compromette l'unità dell'io; la miglior riprova di questa affermazione è data dall'assenza, entro l'opera di Gall, di un organo, di una facoltà dell'io. Nel caso in cui si volesse ammettere l'esistenza di quest'organo e di questa facoltà — fu, lo si ricordi, la strada imboccata da Flourens, l'antagonista di Gall<sup>85</sup> — si potrebbero allora considerare le facoltà messe a fuoco dai padri della frenologia come «*simples tendances*», sottoposte alla direzione dell'io («*sous la direction du moi*»)<sup>86</sup>.

Come molti pensatori e letterati<sup>87</sup> dell'età romantica, Georget si preoccupa, sulla scia di Esquirol, di salvare l'unità dell'io, dopo averne scoperto la frammentazione. Tale istanza prefigura quella che sarà, pochi anni dopo — l'indomani della pubblicazione dei due primi opuscoli di psichiatria forense — una vera e propria conversione spirituale: un riaccostamento alla religione dei padri ed una conseguente adesione allo spiritualismo<sup>88</sup>.

La scomparsa prematura di Georget — morì nel 1828, all'età di 33 anni — rende impossibile una valutazione della profondità di questa conversione e delle sue eventuali conseguenze filosofico-scientifiche. È però possibile cogliere un certo rapporto tra la svolta spirituale del giovane alienista e l'*impasse* epistemologica prima ricordata. Per Georget, riproporre l'unità dell'io e la sua possibile localizzazione cerebrale significava, molto probabilmente, uscire dal livello tautologico della spiegazione, abbandonando l'approccio fenomenologico e riconquistando saldamente la prospettiva di una vera e propria eziologia del comportamento umano. Al pluralismo di Gall, Georget propone infatti di sostituire un monismo materialisticamente fondato, che salvi l'unità e l'autonomia dell'io: un punto intermedio tra materialismo e spiritualismo, tale da rendere possibile — ben prima di Freud, anche se in maniera rozza ed approssimativa

<sup>85</sup> Cfr. G. Cimino, *op. cit.*, pp. 137-183.

<sup>86</sup> F. J. Gall, *Fonctions*, t. 1, p. 136.

<sup>87</sup> Rinvio, per questo, a M. Galzigna, *Malinconia romantica e rovine dell'io*, cit.

<sup>88</sup> Sulla conversione si veda la testimonianza di Esquirol, autore di una rievocazione biografica dell'allievo, all'interno della quale viene riportato il testamento spirituale di Georget. La nota biografica di Esquirol è tradotta in: E. J. Georget, *Il crimine e la colpa*, a cura di M. Galzigna, Venezia, Marsilio, 1984, pp. XL XLIV.

— una sorta di topica *dell'esprit*: una stratigrafia dello spirito che non anneghi nella varietà indecifrabile dei comportamenti, che non trasformi in facoltà ed in organi idee generali e astratte, attività mentali particolari, costrutti concettuali legati al gioco delle circostanze; una topica che sappia ricondurre la varietà dei comportamenti e delle esperienze umane ad alcuni strati essenziali dell'io, che stanno tra loro in continuo rapporto dinamico e che, dell'io stesso, compongono e garantiscono l'unità. Non a caso, sempre nella *Physiologie*, Georget valorizza la semplificazione della mappa di Gall proposta da Spurzheim, che divide le facoltà in due classi: facoltà intellettuali e facoltà affettive.

Ritroviamo questa ricerca delle costanti — orientata al superamento di una rappresentazione frammentata dell'io — anche nei tre pamphlets che Georget dedica alla psichiatria forense. Dal pamphlet del 1825 a quello del 1828 si osserva una tendenza sempre più accentuata a raggruppare i casi secondo grandi categorie fenomenologiche, desunte dalla registrazione delle costanti comportamentali presenti in una determinata serie di crimini. Consideriamo ad esempio la grande categoria della monomania omicida senza delirio, che comprende, come si è visto, i delitti più mostruosi, più enigmatici, più *inexpliquables*. Emergono qui — all'interno dei singoli casi clinici — alcune costanti significative, che ripeteranno la loro apparizione lungo tutto il diciannovesimo secolo.

Una figura ricorrente è quella dell'omicida che, sentendosi in qualche modo colpevole, vuole essere punito da una condanna a morte: non avendo trovato il coraggio di punirsi da solo con il suicidio, uccide per espiare, per essere a sua volta ucciso da una condanna alla pena capitale. Molto spesso, spinto da una forza irresistibile, confessa egli stesso il suo crimine, per liberarsi dal senso di colpa che lo opprime: è la stessa meccanica che Poe ha più volte descritto nei suoi racconti.

Il caso di Enrichetta Cornier — quello a cui Georget dedica il maggior spazio nel testo del 1826 — presenta una sequenza caratteristica: cupezza, malinconia, desiderio di morte, tentativo di suicidio, concepimento di un crimine — nella piena consapevolezza che «chi da la morte merita la morte» —, preparazione accurata ed esecuzione di quello stesso crimine, attesa, sullo stesso luogo del delitto, dei rappresentanti della legge, confessione. Enrichetta voleva essere accusata e condannata. Voleva che «si fosse sicuri che lei sola era la colpevole». Riascoltiamo qualche battuta dell'interrogatorio reso dalla Cornier al giudice istruttore: «Sapevate che l'omicidio merita la

morte, volevate dunque che vi si togliesse la vita? — Sì. — La vita vi era dunque insopportabile? — Sì. — Perché? — Volevo essere morta. — Vi mancava forse qualcosa? — La vita mi era insopportabile. — Affermate di aver commesso il crimine perché vi si desse la morte? — Lo affermo»<sup>89</sup>.

Il desiderio di espiazione — il «desiderio di uscire dalla vita» che caratterizza la «malattia oscura»<sup>90</sup> della Cornier — precede il crimine. Si tratta, in ultima analisi, del desiderio di spiare una colpa di cui non si è assolutamente consapevoli: sembra davvero questa la molla che ha spinto al delitto Enrichetta Cornier. Viene qui prefigurata una tipologia — quella del *delinquente per senso di colpa*<sup>91</sup> — analizzata da Freud in *Alcuni tipi di carattere tratti dal lavoro psicoanalitico* (1916): una tipologia che anche Nietzsche mostra di conoscere, quando fa dire al suo Zarathustra, a proposito di quello che viene chiamato il pallido delinquente: «Ascoltate, giudici! Vi è anche un'altra demenza, e questa è prima dell'azione. Ah, per me voi non avete strisciato a fondo nei meandri di quest'anima»<sup>92</sup>.

Una demenza che sta prima dell'azione, dunque: per Freud sarà il senso di colpa preesistente all'atto illecito, facilmente ipotizzabile nei casi in cui appare evidente la sproporzione tra lo spessore del crimine e l'esiguità o l'assenza del movente; si tratta di una sorta di colpa originaria, che proviene dal complesso edipico e che funziona come reazione ai due grandi propositi criminosi — l'incesto e il parricidio — che scandiscono l'ingresso dell'io nel mondo. Poiché il senso di colpa che precede il delitto è molto spesso inconscio, l'azione criminosa serve a «fissare» questo senso di colpa. Dopo il crimine il soggetto si sentirà sollevato: potrà finalmente spiare la colpa originaria che aveva governato la sua condotta illecita.

La trattatistica psichiatrica e medico-legale del secolo scorso rappresenta un vero e proprio archivio della memoria, a disposizione di Freud e di tutta la psicologia novecentesca. Un archivio inventariato secondo canoni definiti, funzionali all'individuazione di alcune costanti fondamentali; un approccio «genealogico»<sup>93</sup> a Freud — uno

<sup>89</sup> E.J. Georget, *op. cit.*, p. 83. Le citazioni precedenti sono prese dalle pp. 78 e 80.

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 82. Esquirol coglie con chiarezza questa dinamica nello straordinario capitolo sul suicidio, la cui prima stesura è del 1821. È, per così dire, il capitolo più «sociologico» di tutta l'opera. Si veda soprattutto il paragrafo intitolato, significativamente, *Suicide précède d'homicide* (cfr. E.D. Esquirol, *Des maladies mentales*, cit., t. I, pp. 276-283).

<sup>91</sup> S. Freud, *Opere*, Torino, Boringhieri, 1976, vol. 8, pp. 651-652.

<sup>92</sup> F. Nietzsche, *Opere*, Milano, Adelphi, 1968, vol. VI, t. I, p. 40.

<sup>93</sup> Cfr. A. Fontana, *Polizia dell'anima. Voci per una genealogia della psicoanalisi*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1990.

smontaggio, un lavoro di decostruzione delle sue teorie — ci porta a rivalorizzare l'oscuro lavoro di questi alienisti: un lavoro troppo spesso dimenticato, che ha funzionato, in molti casi, come grande serbatoio empirico cui hanno attinto le teorie successive, in particolare modo quella freudiana.

Tra questi testi e noi, dunque, una significativa distanza nel tempo — che ci consente di comprenderli e di situarli storicamente — ma anche una sorprendente contiguità nello spazio della teoria. Ed è proprio, al di là di ogni preferenza soggettiva, questa singolare concomitanza di distanza e di contiguità ciò che motiva, in ultima analisi, le nostre ricerche: ciò che rende, spero, sia plausibile sia comunicabile la passione che le ha fin qui animate.