

Monica Riccio

La sensazione come modificazione dell'anima. Appunti per un percorso di ricerca



Citare come: Monica Riccio, *La sensazione come modificazione dell'anima. Appunti per un percorso di ricerca*, in «Laboratorio dell'ISPF» (www.ispf.cnr.it/ispf-lab), II, 2005, 2, ISSN 1824-9817, pp. 1-9. Il testo è protetto da copyright.

Monica Riccio

*La sensazione come modificazione dell'anima. Appunti per un percorso di ricerca**

Il percorso d'indagine di cui, di seguito, si tenta di dare una traccia, è sostenuto da una persuasione di fondo: quella sulla fecondità della riflessione moderna sul *sentire*. Riflessione che attraversa zone buie, passaggi intricati ma indica, di questi passaggi, la crucialità. Questa persuasione è a sua volta, almeno in parte, alimentata da un'attenzione curiosa per alcune domande delle attuali neuroscienze; domande in cui non si può fare a meno di sentire un'eco – che certo non può essere tradotta precipitosamente in analogie e giustapposizioni – di quelle questioni cruciali. Si pensi soltanto al problema dei *qualia*, all'analisi degli stati di privazione sensoriale e del loro effetto sullo sviluppo della mente e del cervello, ai molti passaggi tuttora oscuri nel “meccanismo” della sensazione. Qui, evidentemente, la specificità delle operazioni sensoriali torna ad essere interrogata con insistenza, dopo un lungo silenzio ed un accantonamento che ha interessato anche gli ambiti della ricerca psicologica e filosofica.

Un altro motivo spinge sempre di nuovo lo studioso di filosofia moderna a guardare al quasi prodigioso lavoro compiuto negli ultimi decenni dagli “scienziati della mente”: la frequentissima ricorrenza, in queste ricerche, di riferimenti al pensiero moderno, particolarmente a Cartesio. Il quale viene ricordato per lo più come modello di un inaggirabile dualismo tra mente e corpo, fatto oggetto, in questo senso, di stigmatizzazioni liquidatorie, il cui esito paradossale è, non di rado, la riproposizione del dualismo in altra, forse più subdola forma, laddove, nella relazione mente-corpo, il corpo è ridotto al cervello e quindi, ancora una volta, completamente eluso. Non mancano ormai celebri eccezioni; ma anche coloro che, come Damasio, davvero tentano di correggere il dualismo dando un posto al corpo e cercando di individuare le tappe della complessa circolarità tra mente e corpo, certamente non hanno interesse a vedere nella

* Sono qui volutamente omessi, anche se con fatica, riferimenti testuali che sarebbero, in questa sede e in questa forma espositiva, troppi e comunque sempre insufficienti. Per una bibliografia essenziale relativa solo ai testi sei-settecenteschi si rimanda alla fine di queste note.

sua interezza l'operazione teoretica di Cartesio, e il suo essere rivoluzionaria. E' proprio dalla rivoluzione del pensiero moderno – in cui Cartesio gioca un ruolo cruciale – che vogliamo e dobbiamo partire per la nostra analisi.

Per porsi delle questioni generali e preliminari, si può cominciare da uno dei caratteri incontrovertibili della sensazione: l'esteriorità. I sensi sono *esterni* nel modo più radicale: sono del corpo, appartengono alla sua superficie. Che i cinque sensi siano stati più volte nella storia del pensiero ricondotti, tutti, a forme di tatto, è anche rappresentativo di questa immediata esteriorità. «Tangere enim et tangi, nisi corpus, nulla potest res», diceva Lucrezio, riferendosi non soltanto a ciò che, invisibile, viene avvertito propriamente dal senso del tatto, ma anche agli odori, o al suono; non v'è dubbio che siano, pur se invisibili, di natura materiale, «se possono scuotere i nostri sensi: toccare ed essere toccato non lo può che un corpo», appunto (T. Lucrezio Caro, *De rerum natura*, I, 304). Gli oggetti, il mondo esterno, “colpiscono”, “toccano”, “scuotono” gli organi di senso, la superficie esterna del corpo. Ma naturalmente il gioco non può rimanere nella pura materialità nè nella pura esteriorità. Nel *tangi* dell'uomo, proprio nel cuore della passività della sensazione umana, si apre un varco verso l'interno. Le sensazioni che derivano da questi contatti compiono un tragitto dall'esterno all'interno; all'interno del corpo, alla mente, all'anima. E' lungo questo tragitto che, sempre, si incontrano zone buie e cesure. Ma le cesure che il pensiero moderno vi imprime hanno “luoghi” e fisionomia diversi perché generate all'interno di un concetto nuovo del soggetto che sente e che conosce, e di una rappresentazione del legame tra anima e corpo completamente rinnovata.

Allora la domanda che ci si pone innanzitutto – come le sensazioni “toccano” l'anima, per dirla con Malebranche? Come la “modificano”? - non può, così formulata, che rivolgersi al pensiero moderno. A rigore, certo, rimanendo al puro termine, non è una novità assoluta imputare alle sensazioni una modificazione dell'anima. E' in fondo una caratterizzazione che accompagna la sensazione fin dalle prime formulazioni teoriche, portata da quell'altra, strutturale caratteristica: la passività. Ma si tratta di una trasformazione che è “alterazione”, *alloiosis*, nel significato letterale di diventare altro, simile all'oggetto che si percepisce. Così ad esempio in Aristotele ed ancor più nella rilettura di Alessandro di Afrodizia del *De anima* aristotelico. Ancora nel Rinascimento, pur nella prospettiva mutata di un cosmo animato e dunque “sensibile” e “senziente”, la passività intrinseca alla sensazione viene letta non di rado – ad esempio da Campanella – come

alterazione fino all'alienazione. Piuttosto che come un'intrusione, il senso è vissuto, anche, come un uscir fuori da sé, essere trascinati all'esterno e perdersi.

Tutt'altro significato nella definizione moderna della sensazione come modificazione dell'anima. Definizione che non appartiene a tutti ma, tra gli altri, a Malebranche e, più tardi, al Condillac; si iscrive, tuttavia, nella generale rifondazione del soggetto e della sua relazione con l'oggetto, dell'anima-mente e del suo rapporto con il corpo. Malebranche e Condillac segnano entrambi, ognuno a suo tempo e a suo modo, una tappa essenziale nel percorso che cerchiamo di tracciare.

2. Tutta la riflessione sei-settecentesca è attraversata dal principio per cui i sensi esterni non dicono nulla sull'oggetto sentito, non ne offrono un'immagine "somigliante". Pur nelle diverse modulazioni e contestualizzazioni, nei cambiamenti di prospettiva anche radicali, negli slittamenti concettuali e negli spostamenti di peso dall'ontologia alla gnoseologia, e alla psicologia, questo principio rimane così saldo da poter essere definito un luogo comune. La distinzione nell'oggetto di qualità primarie e secondarie, e dunque di sensazioni "oggettive" – quantità, grandezza, figura – e "soggettive" – colore, suono, odore, calore, e, anche, dolore e solletico –, descrive invece un arco molto più breve, pur essendo in qualche modo connaturata a quel principio. La nostra ricerca va a collocarsi nel punto di intersezione e poi in quello di divergenza di queste due "linee" concettuali.

Le sensazioni "oggettive" stabiliscono con il soggetto cosciente una relazione necessaria, per così dire. Nella fondazione della scienza galileiana come nella gnoseologia e nella metafisica cartesiane, esse sono ciò che "rimane", ciò che resiste, – alla "rimozione" del corpo senziente in Galilei, alla "prova del fuoco" cui è sottoposto il pezzo di cera nella seconda delle *Meditazioni* di Cartesio – ciò che ha diritto di cittadinanza nel "concetto", che è già "concetto". La loro "oggettività" è in fondo traslitterata nella massima "soggettività", nella appartenenza ad un soggetto autonomo che costruisce una conoscenza assolutamente certa. Le sensazioni "soggettive", al contrario, – quelle che si presentano numerose e confuse ai sensi, che li "colpiscono" e li "toccano" – sono ciò che, in questo percorso fondativo, nell'essere ascritto soltanto al soggetto, va perduto anche per il soggetto, perché, estromesse dal processo conoscitivo, non trovano un luogo di sedimentazione psichica.

La rivoluzione compiuta da Cartesio impedisce che le sensazioni tocchino l'anima, che è *mens* semplice e indivisa, perde definitivamente le partizioni di lontana origine aristotelica e la strutturazione in facoltà, e non riceve più le sensazioni come la cera l'impronta del sigillo – immagine utilizzata ancora nelle *Regulae*, ma già con accento e modi molto diversi rispetto alla tradizione e spostata poi a descrivere la passività dell'anima rispetto alle idee. Il corpo organizzato in una complessa, meccanicistica fisiologia, traduce subito, fin dalla sua superficie, le sensazioni nel movimento degli spiriti animali; e tale movimento, diversamente modulato, converge nella ghiandola posta al centro del cervello, i cui messaggi vengono decodificati dalla mente. In questi passaggi non c'è nessun rapporto speculare, di somiglianza tra la cosa sentita e le informazioni che giungono alla mente; nessuna traccia delle tradizionali *species intentionales*, e dunque nessuna traccia “qualitativa” delle sensazioni.

La curvatura che Malebranche imprime all'assetto teorico cartesiano apre una prospettiva nuova, comunque impensabile se non a partire da quell'assetto; prospettiva per il nostro percorso forse più feconda anche delle elaborazioni lockeane. Certo buona parte del pensiero francese settecentesco definibile come “materialista” o “sensista” guarda alla teoria lockeana come al luogo d'origine delle proprie riflessioni, per quel principio essenziale secondo il quale «tutte le idee provengono dai sensi»; e Malebranche, con la teoria della visione delle idee in Dio, si colloca senza dubbio al di fuori di questo percorso. Vi ricorre tuttavia di frequente, ed in snodi cruciali.

Se l'anima (*âme, esprit*) e il corpo sono concepiti entrambi in termini schiettamente cartesiani – l'anima è questo io che pensa, che sente, che vuole; il corpo non è che estensione –, la collocazione dell'anima tra Dio e il corpo modifica radicalmente i connotati della loro relazione, e la stessa fisionomia dell'anima, sciogliendo molte delle cesure poste da Cartesio. Per la caduta, il corpo e la sua influenza sono assai più invischiati, ben altrimenti ineludibili che nel sistema cartesiano. E l'unione dell'anima con Dio, immediata, intima, se offre all'anima la visione di Dio, e in Dio delle idee relative all'estensione, non le garantisce un'idea chiara e distinta di sé. Troppo prossima a sé, essa si avverte solo per coscienza, o sentimento interiore, attraverso ciò che vi accade, attraverso le sue modificazioni.

Nell'immediatezza e nell'oscurità del rapporto dell'anima con sé viene anche, in qualche modo, recuperata quell'immediatezza della sensazione andata perduta nel sentire della *res cogitans* cartesiana. Giacchè, se è vero che le sensazioni appartengono all'anima e non al corpo che

immediatamente le avverte, e tantomeno provengono dagli oggetti esterni, questa appartenenza si declina sempre in forma passiva: l'anima è appunto "modificata", "toccata" dalle sensazioni. Quelle che Malebranche chiama «percezioni pure», analoghe a ciò che per l'estensione è ad esempio la figura, rimangono sulla superficie dell'anima, sono "esteriori" – e corrispondono, in tutta evidenza, alle "qualità" definite "primarie" o "oggettive". Al contrario, le «percezioni sensibili» – piacere e dolore, luce, colori, odori, suoni – penetrano e modificano l'anima. Un ribaltamento dunque, un'inversione delle priorità nella considerazione delle qualità primarie e secondarie, in cui naturalmente cambia il criterio discriminante della priorità; non per un'acquisizione positiva della sensazione in sé, ma per il riconoscimento di una "permeabilità" e modificabilità che è debolezza strutturale, intrinseca dell'anima umana. Quella stessa permeabilità che, più generalmente, conduce l'anima alla considerazione e all'attenzione nei confronti di ciò che le è vicino e la tocca rispetto a ciò che è più remoto, a ciò che più fortemente si fa avvertire attraverso il corpo rispetto agli oggetti della pura intellesione, ai concetti, che pure le appartengono, sono dentro di lei, sono sue modificazioni. C'è insomma una generale rimodulazione delle "facoltà" dell'anima che deriva dal suo peculiare rapporto con se stessa e con il corpo, il quale le si impone con le sensazioni tutte che esso veicola, e, tra le sensazioni, con quelle più forti. Se dunque l'errore causato dai sensi occupa ancora, cartesianamente, uno spazio considerevole nel disegno di Malebranche, esso non trova poi, e non può trovare, come in Cartesio, luoghi di risoluzione definitiva. Si configurano invece forme di mediazione e di correzione endogena, per così dire, compromessi "naturali" che intervengono a più livelli, e che sempre derivano dal particolarissimo rapporto dell'anima con se stessa, con il corpo e con Dio. Esempio, e cruciale, è la lettura del rapporto tra sensazioni e giudizi. Non è di liberi giudizi formulati dall'intelletto che l'anima si serve quando valuta, ad esempio, distanza e grandezza di un oggetto, ma di sensazioni composte, *giudizi naturali* che nell'immediato consentono di correggere i sensi. Tali giudizi, pur avendo origine dentro di noi, sono formulati senza nostro intervento e volontà, ma per intervento divino in conformità all'unione dell'anima con il corpo. La presenza di Dio nella nostra anima, la sua azione interna – con la coerente, assoluta negazione delle idee innate – se da un lato sottrae all'anima la visibilità chiara della sua interezza, ne dilata e approfondisce lo spazio interno, attraverso l'accoglienza di oscurità e tragitti inconsci fino alle modificazioni che le provengono dall'esteriorità del corpo, alle sue operazioni più superficiali.

3. Si è detto della fecondità della prospettiva malebrancheana. Se ne seguirà qui solo una traccia, tra le numerose e spesso sorprendenti che attraversano la riflessione settecentesca: il riferimento di Condillac, nel *Traité des sensations*, proprio ai *giudizi naturali*. Riferimento positivo – pur se naturalmente accompagnato dal rimprovero per l’attribuzione di tali giudizi a Dio – ed importantissimo per la sua collocazione e per il suo contenuto: Malebranche, si dice, è stato il primo, con il concetto di *giudizio naturale* appunto, a riconoscere che nelle sensazioni sono “mescolati” giudizi. Il breve apprezzamento apre una sorta di “resa dei conti”, anch’essa molto breve, intorno ad un tema nevralgico: Condillac ha appena rivisto e corretto la posizione assunta precedentemente nell’ *Essai sur l’origine des connoissances humaines*, ammettendo che idee di grandezza, distanza, figura non sono fornite solo dalla vista, ma dalla vista esercitata insieme al tatto. Si riallinea dunque alla posizione di Locke, e di Molyneaux, che aveva posto la questione che avrebbe agitato l’intero dibattito filosofico settecentesco: se, cioè, un cieco nato a cui fosse stata restituita la vista sarebbe stato in grado, solo usando gli occhi senza l’ausilio del tatto, di distinguere un cubo da una sfera. La risposta di entrambi era stata negativa, ma fondata su argomenti deboli che non convincono Condillac né quando vi si oppone, nel *Saggio*, né quando la accoglie. La parabola descritta dalle posizioni di Condillac su questo punto è fortemente rappresentativa del travaglio impostogli dalle zone oscure ed ambigue dell’antiinnatismo lockeano, e del principio secondo il quale “tutte le idee provengono dai sensi”. Fin dalle formulazioni dell’ *Essai sur l’origine des connoissances humaines* infatti Condillac, ponendosi con decisione sullo stesso solco teorico, individua i punti da correggere ed integrare, le ombre che, nel sistema lockeano, finiscono per addensarsi lungo il tragitto compiuto dalle sensazioni alle idee, nel rapporto tra sensazioni e giudizi. La risposta data da Locke a Molyneux gli sembrava ammettere giudizi inconsci che naturalmente i principi stessi dell’antiinnatismo negavano; quando, nel *Trattato*, la posizione di Condillac mutava, ciò avveniva all’interno di un percorso ormai completamente ribaltato. Già nella prefazione all’*Essai* veniva individuato con chiarezza il punto debole del sistema lockeano, quello in cui andava inserita la correzione: il non aver perseguito fino in fondo l’indagine sull’origine delle nostre conoscenze, ed avere quindi trascurato, o affrontato troppo semplicisticamente, il passaggio dalla sensazione alla formazione di idee. Nell’infanzia si provano sensazioni molto prima di saperne trarre idee.

Occorre qui una piccola sosta, e un passo indietro, solo per accennare al modo in cui lo stato infantile dovrà di necessità avere un posto preminente nel nostro discorso. L'*iter* cartesiano si era costruito proprio sul faticoso affrancamento della mente dai pregiudizi dell'infanzia, e dunque da quello stadio in cui la mente è completamente confusa con il corpo e felicemente abbandonata alle sue sensazioni. Malebranche, sulle orme di Cartesio, aveva suggerito la preghiera come ultimo strumento di resistenza all'influsso del corpo e ai pregiudizi provenienti dall'infanzia. In questi casi l'uso del termine pregiudizio – invece dell'ipotesi di totale assenza di giudizio – non è naturalmente casuale. Locke aveva invece, partendo com'è ovvio da tutt'altri assunti, utilizzato i bambini, insieme ai pazzi, agli idioti e ai selvaggi, come strumento di attacco alle tesi innatistiche: nei bambini come nei selvaggi o negli idioti non c'è traccia di percezione di idee o principi che si vogliono innati, e non si può supporre la presenza nella mente di cose non percepite, di cui non si ha coscienza. Ma il processo di crescita, e di acquisizione di conoscenza, non poteva essere semplicemente assimilato – come di fatto Condillac rimproverava a Locke – al progressivo “arredamento” di quel “locale vuoto” che è la mente attraverso l'ingresso di sensazioni particolari e poi attraverso la loro connessione, il ricordo, la riflessione. Non è un caso che le ambiguità del sistema lockeano emergano, tra l'altro, proprio a proposito della questione di Molyneux. Il cieco nato che riacquista la vista – esperienza “realizzata”, per così dire, dal chirurgo Cheselden che liberò nel 1728 un ragazzo dalle cataratte – e che, di fatto, non è in grado di connettere un senso mai esercitato alle idee formatesi con il tatto, mostra certo che le idee provengono dai sensi, ma mostra anche tutta la complessità di un simile assunto. Il cieco nato che riacquista la vista di fatto non “vede”; la formazione delle idee non è quindi immediatamente legata all'esercizio dei sensi, e l'esperienza – come nell'infanzia – è processo lungo ed oscuro, in cui, tra l'altro, la sinestesia gioca un ruolo essenziale.

Con il *Traité des sensations* Condillac conduce l'indagine fino al “grado zero” della conoscenza: la statua di marmo priva di idee, impermeabile ad ogni sensazione, ma strutturata internamente come noi, cui viene “acceso” un senso dopo l'altro, rappresenta uno stadio che è certo più “vuoto” anche della prima infanzia. Essa *diviene* via via l'odore, il colore, il suono che sente; odori, colori, suoni sono sue modificazioni nel senso più radicale. Prima che le venga fornito il senso del tatto, la statua non ha percezione di se stessa né dell'esterno, non sa di avere un corpo, è priva di quel “sentimento fondamentale” che le permette di dire *io*. Eppure è

possibile, seguendo passo dopo passo le modificazioni che le sensazioni – separate e poi associate, interrotte, rafforzate o indebolite – portano alla statua, rintracciare tutte le operazioni psichiche fondamentali: attenzione, memoria, immaginazione, desiderio, giudizio, formazione delle idee; e senza ricorrere ad elementi esterni o spuri. Quello che Condillac disegna è un affresco grandioso della formazione dell'anima, potremmo dire, della progressiva costituzione e dilatazione di uno spazio interno, pur se non esente da punti deboli – forse più marcati proprio quando entra in scena il tatto – e da qualche artificiosità. E tale formazione parte e si costruisce non semplicemente sull'assolutezza della sensazione, ma, soprattutto, sulla sua massima pervasività, sulla sua presa interna più immediata e rapace.

BIBLIOGRAFIA

T. CAMPANELLA, *De sensu rerum et magia* (1620) ; *Methapysica* (1623).

E.B. de CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746); *Traité des systèmes* (1749) ; *Traité des sensations* (1754); *Traité des animaux* (1755).

R. DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii* (1664 postumo); *L'Homme* (1662 postumo); *Discours de la méthode* (1637); *Essais* (1637); *Meditationes de prima philosophia* (1641; con *Obiezioni e risposte*, 1642); *Principia philosophiae* (1644); *Les Passions de l'âme* (1649); *Correspondance*.

D. DIDEROT, *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* (1749); *Lettre sur les sourds et muets* (1751).

Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, XV, 1765, voci: *sens*; *sensations*.

G. GALILEI, *Il Saggiatore* (1623).

C.A. HELVETIUS, *De l'esprit* (1758); *De l'homme* (1772 postumo).

Th. HOBBS, *De corpore* (1655).

J.O. de LA METTRIE, *Histoire naturelle de l'âme* (1745).

G.W. LEIBNIZ, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684); *Sur ce qui passe les sens et la matière* (1702); *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1765 postumo).

J. LOCKE, *An essay concerning human understanding* (1700-4a); *An examination of P.Malebranche's opinion of seeing all things in God* (1706 postuma).

N. MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité* (1674; 1678; 1700; 1712); *Eclaircissements sur la Recherche de la vérité* (1678); *Traité de morale* (1684).