

MEMORIA FIDEI IV
Convegno
L'INQUISIZIONE ROMANA E I SUOI ARCHIVI
A vent'anni dall'apertura dell'ACDF

Psicologie all'Indice. Uno studio esplorativo (XIX secolo)

FERNANDA ALFIERI

Prima di entrare nel merito del tema anticipato dal titolo del mio intervento, desidererei accennare brevemente a come vi sono approdata. Ho consultato l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede per la prima volta dodici anni fa, in occasione del lavoro di estensione della mia tesi di dottorato, dedicata all'opera del gesuita Tomás Sánchez, le *Disputationes de sancto matrimonii sacramento* pubblicate fra 1602 e 1605. Diverse domande guidavano la mia ricerca, ma, fra queste, due erano particolarmente pressanti: come le congregazioni dell'Indice e del Sant'Uffizio avessero recepito un testo che tanto allo sguardo di coevi osservatori pronti a coglierne i paradossi (rigoristi e poi giansenisti), quanto al mio personale sguardo, straniato da una distanza quantomeno cronologica, appariva così dettagliato da risultare al limite dell'oscenità, per la raffinatezza con cui si addentrava nella casistica del debito coniugale, e passava in rassegna – per valutarne leciti e illeciti – ogni possibile modalità di espressione della corporeità dentro e fuori il matrimonio. Cercavo inoltre tracce di utilizzo di questo testo, rivolto ai giudici dei tribunali del matrimonio, da quelli vescovili – dove soprattutto si disputavano conflitti interpersonali e si stabiliva la natura matrimoniale o meno del legame – ai tribunali, sparsi per tutto l'orbe cattolico, del confessionale, dove il conflitto giudicato riguardava in primis l'individuo nella relazione con sé e con Dio. Le questioni da confessionale, che sottoponevano il penitente a un lavoro di introspezione e di auscultazione dei movimenti più sottili del pensiero e della sensibilità, e chiedevano quindi all'autore di utilizzare, per trattarli esaustivamente, saperi misti (dal diritto canonico alla medicina classica e moderna) mi interessavano particolarmente. Ma se delle cause matrimoniali disputate nei tribunali dei vescovi esistevano tracce documentarie ricchissime, peraltro proprio in quegli anni in corso di scoperta e valorizzazione, quelle giudicate nei tribunali del confessionale lasciavano invece tracce più rade, sfuggenti e indirette, come indirette erano le traiettorie che portavano le cose confessate fuori dallo spazio teoricamente sigillato dal segreto sacramentale, una sigillatura che la storiografia sempre in quegli anni rivelava tutt'altro che ermetica. In qualche modo chiedevo all'Archivio che mi portasse fuori dal testo stampato, del quale avevo tentato di decostruire le architetture e individuato ingredienti e logiche di combinazione, che mi portasse fuori da un'astrattezza che temevo (col senno di poi, sbagliando) chiusa in se stessa, e mi portasse nella "realtà": nella realtà delle percezioni interne alle congregazioni romane cuore dell'ortodossia, e nella realtà delle interpretazioni e degli usi concreti di cui le congregazioni potessero intercettare anomalie.

La risposta alla prima domanda (come le congregazioni avessero recepito l'operazione di Sánchez) è stata per me, allora, in parte spiazzante: i *Diarii* e i *Protocolli* hanno rivelato una discussione intensa, che aveva toccato, sì, la potenziale scandalosità dell'opera, ma solo come uno dei punti controversi, e senz'altro non il più urgente. A scagionare l'autore da accuse di oscenità vi era l'uso ineccepibile delle *auctoritates* e un'argomentazione logica coerente, senza sbavature. La Congregazione dell'Indice, apparentemente non turbata nemmeno dalle aperture lassiste del gesuita, condensate dall'adagio *matrimonium omnes [has] delitias excusat a mortali* (altre evidentemente erano le preoccupazioni di quel primissimo Seicento) consegnava infine i pareri al padre generale della Compagnia di Gesù Claudio Aquaviva, affinché stabilisse il da farsi con le successive edizioni dell'opera del confratello: se lasciarle integre, o se espungerle dei passi più pericolosi. Così, mi si è dischiuso uno scenario vitale, caratterizzato da una pluralità di sensibilità e da un sistema di controllo e costruzione dell'opinione ramificato, gerarchizzato ma con più vertici.

Anche la seconda domanda – chi e come usava questo testo, o meglio, chi e come ne abusava? – ha ricevuto dall'Archivio una risposta, certo parziale e in qualche modo a sua volta spiazzante, ma ricca di spunti. Ricordo molto bene l'emozione provata nel leggere i materiali relativi a processo celebrato contro un sacerdote cremonese che nel 1750 – centocinquanta anni dopo l'uscita dell'opera, ancora letta – ne aveva riscritto alcune sezioni per una monaca sua penitente e diretta spirituale, con l'intenzione di sedurla avendola prima, tramite la rinomata *auctoritas* Sánchez, rassicurata sulla liceità di atti interni ed esterni, commozioni e sensazioni che la relazione fra i due avrebbe implicato. L'uso del testo non era virtuoso – il caso era rubricato come *sollicitatio ad turpia*, al sacerdote era stata comminata una pena severa – ma da questa vicenda di abuso interpretativo emergevano alcune caratteristiche fondamentali di quel sapere prodotto per la salvezza spirituale della persona a partire dalla sua corporeità che, a tale fine, si voleva totale ed esaustivo, argomentabile razionalmente, serrato ma al contempo flessibile e pronto alle potenzialmente infinite declinazioni dei casi umani. Emergeva con forza un'antropologia di fondo: un'idea di essere umano fondata sulla psicologia aristotelica cristianizzata e resa infine ortodossa da Tommaso d'Aquino, secondo cui, come è noto, la persona è un *compositum* di anima e corpo, intesa la prima come principio che vivifica, regola e al contempo destabilizza il vivente, rendendolo senziente e aperto a stimoli tanto naturali quanto soprannaturali, poroso, abitabile. L'imponente – per estensione e per profondità – *corpus* di teologia morale prodotto nei decenni successivi al Concilio di Trento, di cui l'opera di Sánchez era un precipitato esemplare, costruiva la sua forza e al contempo la sua debolezza su questa antropologia, che il caso settecentesco metteva a nudo in un momento in cui altre visioni della relazione fra anima e corpo, e quindi della loro governabilità, acquisivano voce in capitolo. Il sacerdote cremonese, vestendo lui medesimo i panni di *auctoritas*, faceva ricorso, come le *auctoritates* a lui precedenti, a recenti acquisizioni mediche che però, a differenza di quelle coeve ai suoi predecessori, leggevano ora i movimenti del senso, le commozioni del corpo, come fatti puramente organici: niente di soprannaturale, benigno o maligno, nessuno spirito vitale a scaldare e solleticare, nessuna potenza, nessuna facoltà in azione, nessuna sostanza invisibile a rendere al contempo porosa, destabilizzabile e dotata, però, di trascendenza, la persona umana. E del resto la Congregazione del Sant'Uffizio, guidata ora da una sensibilità rigorista, guardava con sospetto a un procedere casuistico che nel declinare per circostanze sembrava inevitabilmente attenuare la gravità delle colpe.

Da questo incontro documentario sono nate altre domande: che cosa succede quando, a partire dalla metà del XVIII secolo, sembra rompersi definitivamente l'unità del sostrato psico-biologico aristotelico-tomista, che, come è stato di recente mostrato, ha consentito per secoli una relativa armonia fra scienza dell'anima e scienze del corpo, quando il corpo era guardato come abitato da sostanze soprannaturali e spirituali, per così dire "pneumatizzato"? Che cosa accade alla teologia morale, che è scienza pratica dell'anima nel corpo e del corpo pneumatico, quando il corpo diventa oggetto di un sapere che rimuove le sostanze invisibili, e quando la stessa psicologia viene privata dell'anima e radicata nel corpo? Quali sono le posizioni delle congregazioni deputate al controllo dell'ortodossia, e quali le posizioni della Chiesa nelle sue diverse anime, a riguardo? La mia indagine ha preso avvio dall'esame dei pareri delle congregazioni di Indice e Sant'Uffizio dopo il ripristino dei tribunali che seguì la sospensione dell'attività con l'arrivo dei francesi. Sappiamo che l'attività, benché formalmente ripresa nel 1801, divenne sistematica solo con la piena Restaurazione, e in forma ridimensionata rispetto all'Antico Regime. Nel periodo considerato si assiste, da un lato, a una crescente affermazione della medicina a scienza dell'uomo per eccellenza, la sola capace di dare dell'umano una visione totale, superando l'impasse tra struttura organica e comportamenti, corpo e spirito, natura e cultura, "uomo fisico" e "uomo morale". Fra le emergenti specializzazioni mediche, la «scienza della vita fisica e morale» per eccellenza – per usare le parole di un addetto ai lavori dell'epoca – è la fisiologia, che studia la «vita negli organi in rapporto a tutti gli agenti che possono esercitare in essi un'influenza». Non è forse un caso che il primo testo medico ad essere preso in esame e condannato dalla Congregazione dell'Indice nel nuovo corso della Restaurazione (nel 1817) sia un *Compendio de' discorsi che si tengono nella Regia Università di Bologna dalla cattedra di Fisiologia e Notomia Comparata*, pubblicato nel 1803. L'autore Germano Azzoguidi (1740-1814) era stato docente nell'ateneo bolognese durante il periodo repubblicano e napoleonico, e fondatore del gabinetto anatomico, celebre tutt'ora per le cere prodotte da Anna Morandi, che offrivano all'osservatore un'anatomia realistica in tre dimensioni, fruibile e osservabile con i sensi. Come illustrava il *Compendio*, tutto il mondo psichico è collegato alla sensazione e da esso derivato. Nulla accade nell'essere umano in assenza dello stimolo esterno, che agisce sulla macchina animale modificandone la fibra nervosa. E poiché questo riguarda tutti gli uomini, essi sono quindi parimenti educabili e valorizzabili attraverso un'istruzione adeguata. A non piacere ai consultori non erano tanto le utopie egualitarie e pedagogiche dell'età dei Lumi che sottendevano l'opera di Azzoguidi, ma la riduzione della vita psichica a un contrarsi ed espandersi di fibre nervose sotto l'impulso di stimoli sensoriali, nonché la collocazione assegnata all'essere umano: il gradino superiore di una scala del regno animale rispetto al quale la persona non si sarebbe contraddistinta che per una maggiore complessità del sistema nervoso, che la rendeva l'essere vivente sensibile per eccellenza. Il testo veniva condannato per materialismo, categoria ricorrente nei decreti della Congregazione, con la quale si sarebbero classificate tutte «le eterodossie sul vivente» (M.P. Donato) del XIX e XX secolo, la cui originaria matrice deviata e deviante veniva fatta risalire agli *Idéologues*, già condannati a più riprese dalla seconda metà del XVIII secolo e uno dei principali bersagli dell'attività censoria all'epoca. Sotto la medesima rubrica, e attribuiti alla medesima filiazione, venivano condannati altri testi di fisiologia, più o meno celebri, come, nel 1820, *Le leggi fisiologiche* (1806) del genovese Benedetto Mojon (1781-1849), al pari di Azzoguidi docente di anatomia e fisiologia all'università imperiale, questa volta di Genova. Anche in questo caso, la Congregazione aveva ritenuto condannabile il fatto che nel testo non si trovasse traccia del

«principio interno spirituale attivo, che anima si chiama», la quale «nel nostro corpo siede regina ... che questo informa e vi fa nascere quei moti, che vuole e a lei piacciono» (così il parere dell'esaminatore servita). Si trattava, insomma, della sparizione della nozione di anima, aristotelicamente intesa come *forma corporis*. Questo – della sparizione dell'anima intesa come principio che vivifica il corpo, raccorda le attività cognitive e attribuisce libertà quindi responsabilità morale alle azioni – è l'elemento determinante l'eterodossia di testi medici che eliminano la psicologia tradizionale dal loro impianto e che offrono una visione dell'umano condizionata totalmente dalla sua corporeità, e da una corporeità de-pneumatizzata. Come è stato mostrato, le congregazioni già dai primi anni di attività erano state alle prese con psicologie eterodosse, incarnate da autori quali Pietro Pomponazzi, Huarte de san Juan, e vari commentatori del *De anima* di Aristotele. Se nei testi della prima età moderna l'elemento primario di preoccupazione e condanna era la mortalità dell'anima, a partire dalla seconda metà del XVIII secolo, invece, da censurare era la sua sparizione, tanto dal corpo, quanto dalla psiche. È quanto si verifica in un'altra prospettiva soggetta a condanna nel corso del primo Ottocento, quella della frenologia, di cui non si colpisce l'opera del suo fondatore Franz Joseph Gall, celeberrimo in Europa all'inizio del secolo, protagonista di spettacolari lezioni accademiche e di dimostrazioni da salotto sulla corrispondenza fra qualità caratteriali e conformazioni del cranio, ma nell'opera del suo divulgatore scozzese George Combe, messo al bando nell'edizione francese degli anni Trenta, in una fase di declino della popolarità di questa scienza un tempo considerata tale e ormai etichettata come ciarlatanismo. Qui si apre la domanda, ricorrente negli studi sull'attività della Congregazione nell'Ottocento, sulla sua efficienza e sulla capacità di aggiornamento che, come è stato rilevato, non mancò, ma fu indirizzata soprattutto a generi quali il romanzo capaci di toccare, mobilitare e potenzialmente corrompere una parte dell'opinione pubblica sempre più vasta, e più raggiungibile dalla letteratura che dal discorso specifico, penetrabile a pochi, della scienza.

Nel cercare di proseguire la mia indagine lungo il corso del secolo un'altra domanda si è posta: come e dove cercare la "psicologia" intercettata, esaminata ed eventualmente condannata? Le storie della psicologia iniziano generalmente a considerare i saperi prodotti dall'ultimo quarto del XIX secolo, quando la disciplina si dota di un metodo (sperimentale), si istituzionalizza e comincia a professionalizzarsi. Le storiografie che trattano il rapporto tra questa disciplina e il cattolicesimo vedono una coincidenza significativa – una coincidenza divisiva – nella promulgazione nel 1879 dell'enciclica *Aeterni patris*, che consacra Tommaso d'Aquino a suprema autorità filosofica, arma difensiva contro un mondo che vede la filosofia sottrarsi alla sua funzione primaria (la dimostrazione dei *praeambula fidei*) e la fondazione a Lipsia del laboratorio di psicologia sperimentale di Wilhelm Wundt, atto fondativo di una scienza che sottrae alla filosofia lo studio della psiche. E di una psiche senz'anima, come l'avrebbe definita il gesuita Michael Maher scrivendo nel 1913 la voce *Psychology* per la *Catholic Encyclopedia*.

Secondo un'altra vulgata storiografica, solo a partire dall'ultimo quarto del XVII secolo, sullo sfondo del tramonto dell'aristotelismo in ambito filosofico e medico, la psicologia avrebbe cominciato ad avere come suo oggetto di studio specifico l'anima umana intesa come sostanzialmente razionale, la cui facoltà principe è la mente. Questo processo di "mentalizzazione", che vedrebbe la sua prima fase compiersi già nell'ultimo quarto del Cinquecento nelle università luterane e calviniste del nord Europa, nell'ambito di una trattatistica filosofica che fa del rifiuto della *schola* delle *auctoritates* uno dei suoi principi cardine (e all'interno della quale si

attesterebbero le prime, sintomatiche comparse del termine *psychologia*), costituirebbe la premessa fondativa della disciplina. Ma se superiamo l'impronta anti-scolastica su cui le storie moderne della psicologia sono generalmente impostate, e accogliamo che parlare della mente per un'episteme antica di secoli implicava inquadrare la questione necessariamente in un sistema mente-corpo (come accade per esempio nella trattatistica morale sulla coscienza, la quale è indicata come funzione dell'anima razionale ma non può non tenere conto del peso esercitato nella vita morale dall'anima sensitiva e vegetativa, che agiscono nel territorio liminale fra anima e corpo) allora possiamo aprire alla psicologia intesa non solo come discorso sviluppato in una trattatistica specifica, ma come episteme diffusa che sottende per secoli un sistema di saperi eterogeneo, che spazia dalla teologia morale, alla filosofia naturale, alla medicina. La «psicologia ortodossa» (L. Spruit) sarà quindi messa in discussione e sotto attacco, con relative azioni di censura da parte delle congregazioni deputate, non soltanto dalle citate opere di fisiologia e frenologia, non soltanto dalle opere dell'allora ancora sacerdote Roberto Ardigò, quando, nel 1870, pubblicò la *Psicologia come scienza positiva*, in cui invocava una filosofia che studiasse il puro dato fenomenico della coscienza, senza attribuire a quest'ultima alcuna trascendenza che le venisse dall'essere abitata, come in antico, da entità soprannaturali (l'opera fu messa all'Indice nel 1872, come lo fu anche il *Discorso su Pietro Pomponazzi*, al quale Ardigò non a caso guardava come capostipite di un filone tutto italiano che ancorava nel corpo la vita psichica). Non soltanto, inoltre, dall'opera filosofica di Anna Florenzi Waddington (una delle rare autrici di sesso femminile, altro aspetto da approfondire quello della presenza di autrici censurate nell'Ottocento), i *Saggi di psicologia e di logica* (1864) messi all'Indice nel 1875, stavolta perché intrisi di quel panteismo che il Concilio Vaticano aveva da poco deprecato; o, ancora, dai saggi del poliedrico Emile Ferrière, le cui opere degli anni Ottanta vengono invece giudicate come pericolosamente intrise di darwinismo e di materialismo (in particolare interessa nella fattispecie il saggio dal titolo eloquente *L'âme est la fonction du cerveau*, condannata negli anni Novanta). Ma a mettere in questione la psicologia tradizionale, e soprattutto il suo potere di collante fra saperi, di episteme (nell'accezione di insieme di discorsi che domina un'era), saranno anche opere come quella del sacerdote Joseph-Auguste Lecomte (1824-1881), docente al seminario di Tournai, che negli anni Settanta aveva chiesto a Roma l'avallo del suo trattato *L'ovulation spontanée de l'espèce humaine dans ses rapports avec la théologie morale*. Il testo prendeva atto, e cercava di integrarle in una nuova teologia morale, delle conoscenze portate all'attenzione della comunità scientifica a partire dagli anni Quaranta dell'Ottocento, secondo le quali la fertilità femminile sarebbe periodica e dovuta al rilascio, del tutto involontario, di un uovo maturo. Fra le ripercussioni morali più problematiche dell'accoglimento di questa nuova prospettiva, vi sarebbe stata – come è stato giustamente sottolineato – la possibilità di autodeterminazione dei soggetti sulla base di un fatto biologico, cioè la certezza della disponibilità ciclica del corpo riproduttivo, ma anche – aspetto da approfondire – l'impossibilità di collegare la vita psichica con la biologia, come la psicologia ortodossa di antico regime consentiva, collegando ai moti del senso la produzione delle sostanze generative, tanto nell'uomo quanto nella donna. Il testo, sottoposto all'esame del Sant'Uffizio, non ottenne approvazione. La documentazione conservata presso l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, di cui si è presentata qui per sommi capi una ricognizione, consente quindi di cogliere la fisionomia delle “psicologie” nel lungo periodo, e in particolare le tensioni e le spinte che seguirono la rottura dell'ecumene psicologica che per secoli aveva

tenuto insieme un sistema di saperi eterogeneo, intorno all'idea di persona come *compositum* di anima e corpo.