

Traccia di sé. La persona tra fenomenologia e neurobiologia

Vinicio Busacchi

Trace of the Self. Person between Phenomenology and Neurobiology

Abstract

The idea that a phenomenological hermeneutics of the self is limited in terms of knowledge and understanding of problems such as subjectivity, consciousness and the mind constitutes an idea that still persists today. With regards to the last thirty years of active research in cognitive science, neurobiology and analytic philosophy, the author intends to demonstrate the richness and importance of the relationship between these different disciplines and traditions. The work of Ricoeur is particularly concerned with the interdisciplinary study of self: it demonstrates how essential the contribution of hermeneutics to understanding self and identity could be.

Keywords: Consciousness; Mental; Identitary Trace; Phenomenology of the Self; Neurobiology.

[...] ἄρμονιῆ ἀφανῆς φανερῆς κρείττων.
ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΥ [22, fr. B 54 DK].

Messa a tema con preliminare psicoanalitico

Ancora oggi persistente è l'idea che una fenomenologia ermeneutica del sé produca contenuti di gittata interdisciplinare modesta a paragone del vasto e ricco campo di ricerca sulla soggettività, la coscienza, il mentale e via discorrendo prodottosi principalmente in filosofia analitica, tra scienza cognitiva, filosofia della mente e neurobiologia. In questo lavoro, riferendoci al quadro degli sviluppi e delle tendenze più caratteristiche degli ultimi trent'anni si mostrerà la varietà e produttività dell'apporto ermeneutico-fenomenologico – affatto estraneo a quell'orizzonte – attraverso l'esempio dell'intervento di Paul Ricoeur sulla problematica identità/memoria. Rispetto ad essa questo filosofo sviluppa un ricco raffronto tra fenomenologia, neurobiologia e psicoanalisi tentando di lega-

re e governare problematiche epistemologiche, ontologiche e di antropologia filosofica che interessano trasversalmente il dibattito tanto epistemologico quanto di filosofia analitica e di neuroscienza, tanto su problematiche generali e ‘di principio’ quanto su nodi tematici specifici. A questi ultimi qui presterò particolare attenzione, laddove ai primi farò solo cenno. La prova, infatti, consiste nel mostrare con quali contenuti e secondo quali modalità l’apporto ermeneutico-fenomenologico entri (o pretenda di entrare) nel vivo del dibattito contemporaneo tra filosofia e scienze psicologiche e neurobiologiche. Ora, se, come si accennava – e meglio si dirà –, la scuola fenomenologica non risulta estranea al dibattito, ed in parte neanche l’ermeneutica, un’ombra diversa si stende sulla psicoanalisi – secondo diversi, teoricamente e disciplinarmente troppo instabile ed “ibridata”, arretrata sotto molti punti di vista: *de facto* non utilizzata, se non anche sconosciuta, nei settori filosofici e scientifici surriferiti. È necessario affrontare subito, preliminarmente, questa *impasse*. Non va semplicemente/banalmente evidenziato quanto essa sia al contempo segno di un tramonto della psicoanalisi e prova dell’ascesa *per moda* o *tendenza* delle discipline col “bollino” «cognitiva» (secondo quella ciclicità che ha visto sempre l’alternanza di correnti, scuole e ideologie per “oscillazioni” tra elementi razionali e componenti non razionali...). Piuttosto, della psicoanalisi si deve rilevare l’ampio “servizio” reso a tanta filosofia per oltre un secolo, e non solo alla filosofia: nessuno quanto Freud ha marcato così profondamente e diffusamente il dibattito culturale e scientifico in tutto l’arco del Novecento, e nessuna disciplina come la psicoanalisi è stata in grado di influenzare, su vari livelli, una così lunga e varia serie di scienze, saperi e persino arti. Nello specifico della filosofia, accanto alle provocazioni critiche e morali suscitate attivamente dal freudismo, è stata proprio l’alta mobilità e vulnerabilità teorica ed epistemologica a tradurre la psicoanalisi in vasto laboratorio filosofico di ricerca speculativa e critica¹. Accanto a ciò, va rilevato un secondo punto, importantissimo qui, sugli sviluppi più recenti della psicoanalisi: al di là delle sue differenze e diversificazioni di scuola, conce-

¹ Come ha osservato, tra gli altri, Silvana Borutti: «ciò che è in discussione oggi a proposito dello statuto di scientificità del modello freudiano coincide in gran parte con ciò che è in discussione a proposito del modello epistemologico delle scienze umane» (S. Borutti, *Figure della verità e mito analitico. Alcune riflessioni epistemologiche sul modello freudiano*, in «Epistemologia» XII, 1989, n. 2, luglio-dicembre, p. 213). Tra le più robuste operazioni filosofico-epistemologiche esercitate negli ultimi trent’anni intorno alla psicoanalisi spicca senza dubbio quella di A. Grünbaum, nella cui opera maggiore, *The Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique* (the Regents of the University of California, Berkeley 1984; tr. it., *I fondamenti della psicoanalisi*, Il Saggiatore, Milano 1988), l’autore sviluppa un attacco all’epistemologia popperiana attraverso la «critica filosofica» della psicoanalisi (a difesa del modello epistemologico dell’*induttivismo eliminativo*).

zione ed approccio prassico questa scienza va correndo verso la ricerca del confronto interdisciplinare, verso la ricerca di nuovi approcci (più collegiali ed inter-specialistici) alla ricerca teorica e clinica e verso nuovi modelli introiettanti le acquisizioni d altre scienze: la neurobiologia (si pensi, ad esempio, al lavoro svolto da un Mark Solms sulla *Neuropsychanalysis*), la fenomenologia applicata (tradizione che rimonta a Binswanger), la scienza cognitiva, si pensi qui all'eccellente lavoro che sta svolgendo negli Stati Uniti una Wilma Bucci. A titolo dimostrativo possiamo rimandare agli interventi di quest'ultima raccolti nel volume curato da Giuseppe Moccia e Luigi Solano, *Psicoanalisi e neuroscienze. Risonanze interdisciplinari* – volume nato da due giornate di studio che hanno visto il coinvolgimento del mondo della medicina, della psichiatria, della neurobiologia, oltre che della psicoanalisi e della psicoterapia². Tra i contributi, anche l'intervento del neuroscienziato Vittorio Gallese da particolare prova della reciprocità di interesse/attrazione tra psicoanalisi e neuroscienza; nella sezione finale del suo saggio sulla *Simulazione incarnata*, sezione dove tenta di inquadrare e “far lavorare” la sua idea della «simulazione incarnata» nel quadro della teoria psicoanalitica, egli scrive quanto segue:

«Credo che i risultati empirici quali quelli qui riassunti possano contribuire ad ampliare il dialogo tra psicoanalisi e neuroscienze. La psicoanalisi ha da sempre identificato il corpo come la sorgente principale per alimentare le rappresentazioni psichiche. Alcuni recenti sviluppi della ricerca in neuroscienze cognitive hanno (...) messo in luce l'importanza del corpo n azione e dei sistemi sensori-motori nella costituzione della rappresentazione della realtà»³.

Se, da un lato, Gallese può godere di una certa “favorevolezza” di circostanza/colleganza chiamando in causa il modello psicoanalitico classico, ovvero la psicoanalisi del *neurofisiologo* Sigmund Freud, da un altro lato il suo lavoro sulla simulazione incarnata si sviluppa intrecciandosi in modo vincolante a due tematiche al confine tra scienze biologiche e scienze umane [e filosofia]: la *tematica dell'intersoggettività* e la *tematica del linguaggio*. Il suo atteggiamento aperto ed esplorativo è del tutto evidente (per altro, in diverse occasioni Gallese ha sottolineato il rilievo produttivo della filosofia ermeneutica e fenomenologica per le ricerche neuroscientifiche: un'ammissione indiretta dell'apporto possibile di modelli psicoanalitici alternativi come l'*ermeneutica del profondo* o la *psico-*

² G. Moccia e L. Solano (a cura di), *Psicoanalisi e neuroscienze. Risonanze interdisciplinari* FrancoAgnelli, Milano 2009.

³ *Ibidem*, p. 198.

logia analitica). Quanto alla psicoanalista W. Bucci, il suo itinerario teorico e di ricerca rivela un’analoga apertura e valorizzazione del lavoro interdisciplinare, forse con una più marcata tendenza alla sistematizzazione. I curatori del libro parlano con cautela di «risonanze interdisciplinari», ben consapevoli dell’ampiezza e profondità, quando non *radicalità*, delle difficoltà connesse agli incontri interdisciplinari, ai tentativi di sintesi e reciproca contaminazioni – sempre [ri-]discutibili per via della forte differenziazione e specializzazione dei saperi ed in ragione di resistenze culturali *interne* e tra ordini disciplinari. Ma se proprio non possiamo parlare oggi di tendenza alla convergenza dei saperi e di redivivo “hegelismo”, almeno possiamo registrare una crescente spinta nella ricerca di occasioni di confronto e scambio su questioni e tematiche riconosciute di pertinenza interdisciplinare. Ma Bucci si spinge ben oltre ciò, il suo è un tentativo di profilare una nuova metapsicologia capace di ridisegnare il quadro delle principali istanze teoriche della psicoanalisi *attraverso* apporti di scienza cognitiva e neurobiologia; per essere più precisi, quest’autrice sviluppa un modello *integrato* sulla base di una concezione del funzionamento psichico centrata sulla categoria della molteplicità, con riferimento ad un nuovo ‘ordine psicobiologico’ a cui afferisce la sfera del cosiddetto *sub-simbolico*. La descrizione che segue lascia cogliere la valenza e funzionalità conoscitivo-esplicativa esercitata su tale sfera dalla psicologia cognitiva e dalla neurobiologia:

«Esistono due principali sottosistemi di funzionamento psichico: il sub-simbolico e il simbolico. Il simbolico è ulteriormente diviso in una forma verbale, le parole e il linguaggio e una forma non-verbale nota come attività immaginativa e che può essere rappresentata in qualunque modalità sensoriale (...) per quanto nella maggior parte delle persone vedenti predomina quella visiva. Abbiamo familiarità con immagini e parole, ci sono accessibili, siamo in grado di manipolarle. (...). Il sistema sub-simbolico è meno noto concettualmente e tecnicamente difficile da descrivere, ma ci è assai familiare nella vita quotidiana. L’elaborazione sub-simbolica può essere descritta come continua o analogica, in contrasto con le unità rappresentazioni discrete della modalità simbolica. Processi che la implicano si svolgono a livello motorio, viscerale e sensoriale e in tutte le modalità sensoriali. (...) // Di grande interesse per la psicoanalisi è la centralità dell’elaborazione sub-simbolica nell’elaborazione dell’informazione di tipo emozionale e nella comunicazione emotiva»⁴.

Con ciò, indicata la titolarità attuale e pertinenza del riferimento psicoanalitico, possiamo passare a tratteggiare uno schizzo degli sviluppi filosofici contem-

⁴ *Ibidem*, pp. 29-30.

poranei intorno alla questione della coscienza e della corporalità collocandovi il contributo filosofico di Paul Ricœur e della fenomenologia ermeneutica.

L'identità tra coscienza e corporalità. Dalla scienza cognitiva alla fenomenologia dell'homme capable

Nel trattare degli aspetti interdisciplinari della ricerca ricœuriana sviluppata si intorno alle questioni della memoria, del soggetto e del sé preferisco parlare – diversamente da altri autori⁵ – di relazione con le *scienze della mente* e le *neuroscienze* piuttosto che con le *scienze cognitive* (declinazione plurale generalista della specifica denominazione di ‘cognitive science’ – come è noto, l’interdisciplina che opera tra filosofia, linguistica, psicologia, antropologia, neuroscienza ed intelligenza artificiale, nata a Boston nel 1956). Respingo questo accostamento in virtù di un duplice rilievo. Anzitutto, Ricœur non si è esplicitamente occupato di scienza cognitiva, né l’ha chiamata in gioco nel contesto teoretico stretto del trattamento critico di problematiche determinate. In secondo luogo, la scienza cognitiva si ritaglia una posizione nel campo della *Philosophy of Mind* molto distante, direi antitetica, dalla posizione del Nostro: quella si dispone in un settore unilateralmente *analitico*, con un ferreo programma deterministico-cognitivista, questi opera in linea di base nel settore *fenomenologico*, articolando la sua ricerca in declinazione ermeneutica e, come abbiamo detto, in dialettica con la tradizione analitica, la psicoanalisi e le neuroscienze. D’altra parte, vero è che, oltre alla concordanza nel comune interesse interdisciplinare, tra la fenomenologia ermeneutica e la scienza cognitiva vi è un ulteriore, e più concreto, elemento di prossimità e raccordo nell’apertura della seconda alla fenomenologia a partire dagli anni Novanta del secolo appena trascorso. Duplice il percorso di questa apertura. Anzitutto a partire dal dibattito sulla coscienza sviluppato da David Chalmers – secondo una linea ricollegabile anche alla vecchia questione “continentale” dell’irriducibilità della soggettività –, riprendendo Thomas Nagel [nel suo scenario teso tra il funzionalismo di W. Sellars e H. Putnam e la questione delle qualità soggettive degli stati di coscienza (*qualia*)], in dialettica stretta con Daniel Dennett, John Searle ed Owen Flana-

⁵ Cfr., ad es., L. Boltanski, F. Dosse, M. Fœssel, F. Hartog, P. Pharo, L. Quéré e L. Thévenot, *L'effet Ricœur dans les sciences humaines (Table ronde)*, in «Esprit», 2006, n. 323, mars-avril, pp. 40-64; L. Quéré, *Sciences cognitives et herméneutique*, in Ch. Delacroix, F. Dosse e P. Garcia (a cura di), *Paul Ricœur et les sciences humaines*, La Découverte, Paris 2007, pp. 145-165; D. Jervolino, *Ricœur: la fenomenologia della memoria e il confronto con le scienze cognitive*, in M. Cappuccio (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Mondadori, Milano 2006.

gan⁶. A tutt'oggi, nonostante i fortissimi sviluppi [anche editoriali] delle ricerche più recenti il lavoro di questi autori continua ad esprimere forte rappresentatività delle linee di tendenza principali degli studi filosofici sulla coscienza. Tra le operazioni compiute da Chalmers, di alto rilievo risulta la teorizzazione del «dualismo delle proprietà», una via collocabile tra l'antiriduzionismo di Searle ed il riduzionismo di Dennett, espressiva di una concezione di funzionalismo non riduzionistico ad "aggancio" metafisico, elaborata nel tentativo di tenere ferma l'interpretazione funzionalistica dell'*intenzionalità* degli stati di coscienza senza abbandonare il carattere propriamente fenomenico dell'esperienza cosciente qualitativa. Ciò che resta inspiegato – nonostante la forte esplicatività di questo modello funzionalistico –, sul punto della coscienza fenomenica, è il nodo della ragione di necessità circa il carattere *qualitativo* delle esperienze cognitive di un "sistema" cosciente fornito di proprietà psicologiche, dato che il sistema ritiene la sua logicità/funzionalità a prescindere dal riferimento all'elemento di qualità fenomenica degli stati di coscienza (come agiscono gli zombies...); *ergo*, la coscienza fenomenica deve di necessità spiegarsi come *un che di sopravveniente* [anche *non naturalmente*]. Se, per un verso, l'antica problematica dualistica è così, qui, oltrepassata, per un altro ancora su di essa si ricade, dato che tale modello, al di là dell'armonizzazione funzionale tra sistemi, tende a scindere le produzioni della coscienza dalle componenti neurobiologiche e chimiche in gioco a livello di vita corticale: il carattere qualitativo dell'esperienziale-coscienziale non emerge dal fisico, né ad esso può essere ricondotto/ridotto...

In parte prossimo a Chalmers, è Searle che – sulla scia delle ricerche condotte in campo neurobiologico da specialisti come G. Edelman – parla di costituzione *ontologica* degli stati di coscienza soggettivi; ineliminabili ed irriducibili, sì, ma non 'sopravvenienti': la coscienza, in quanto proprietà mentale, è proprietà fisica del cervello. Searle tenta di scongiurare e la deriva [monistico-]materialistica e la deriva del dualismo ontologico [sostanza mentale / sostanza cerebrale] distinguendo tra *riduzione causale* e *riduzione ontologica*: un sintomo doloroso è riconducibile alla sua 'causa' organica, ma non vi è unità o 'riconducibilità onto-

⁶ Di seguito si ricordano i riferimenti essenziali: Th. Nagel, *What Is It Like to be a Bat?*, in «Philosophical Review», 1974, n. 83, pp. 434-450 (tr. it., in Th. Nagel, *Questioni mortali*, Il Saggiatore, Milano 1979, pp. 162-175); D. Dennett, *Consciousness Explained*, Little Brown, New York 1991 (tr. it., *Coscienza: che cosa è*, Laterza, Roma-Bari 2009); O. Flanagan, *Consciousness Reconsidered*, Mit Press, Cambridge (Mass.) 1992; J. Searle, *The Rediscovery of The Mind*, Mit Press, Cambridge (Mass.) 1992 (tr. it., *La riscoperta della mente*, Boringhieri, Torino 1994); D. Chalmers, *The Conscious Mind*, Oxford University Press, Oxford 1996 (tr. it., *La mente cosciente*, McGraw-Hill Companies, Milano 1999).

logica' tra lo stato di quel dolore in-quanto-tale e quel dato stato fisico in-quanto-tale. In fin dei conti, «il senso di mistero [tra coscienza e cervello] deriva (...) dal fatto che, attualmente, non soltanto non sappiamo come esso [il cervello] funzione, ma non abbiamo nemmeno una idea chiara di come il cervello potrebbe funzionare per causare la coscienza»⁷.

Ebbene, proprio tra le variazioni metodologiche interne a questa “forbice metafisica” si è andata inserendo l’esplorazione fenomenologica in filosofia della mente⁸. Ad essere più precisi – come ricostruiscono Shaun Gallagher e Dan Zahavi, nel libro *The Phenomenological Mind* –, fu «quando sorsero questioni metodologiche sul modo in cui studiare la dimensione esperienziale in termini scientifici, cioè senza ricorrere all’introspezione vecchia maniera, [che] si cominciò a ridiscutere intorno alla fenomenologia»⁹. Un’esplorazione che ha, in qualche modo, rafforzato la ripresentazione del problema del dualismo; soprattutto dal lato di quel “secondo ingresso” della fenomenologia nella *Philosophy of Mind*, costituito dalla *Neurophenomenology* di Francisco Varela, Evan Thompson, Eleanor Rosch: un progetto di interdisciplina “sintetica” triangolata tra scienza, filosofia ed esperienza [anche religiosa], esplicitamente ricondotta al modello della fenomenologia applicata di Merleau-Ponty. Di cosa si occupa questa disciplina? Dell’*esperienza umana viva* in-quanto complesso sorto dalla costitutiva ed indistricabile interconnessione di ‘mente’ e ‘mondo’. Tra gli sviluppi neurofenomenologici più vicini a noi, un certo interesse ricopre il lavoro di Alva Noë, con il suo recente attacco al paradigma teorico [ancora classico, cartesiano] della scienza cognitiva attraverso la concezione dell’enattivismo¹⁰.

Ritornando a Ricœur, lo sviluppo neurofenomenologico nell’enattivismo sembra favorevole ad una presa in esame delle ricerche del filosofo francese in *Philosophy of Mind* principalmente da questo lato dell’innesto fenomenologico, ed almeno su due fronti tematici: *emozione/esperienza emotiva* ed *intersoggettività/corporeità*. Diversi rimandi soprattutto al fronte intersoggettività/corporeità emergeranno qui, dal seguito di un itinerario che abbiamo deciso

⁷ J. Searle, *Il mistero della coscienza*, RaffaelloCortina, Milano 1998, p. 166.

⁸ Già nel 1993 B. Mangan curava un forum presso la rivista *Consciousness and Cognition* in cui si andava criticando il fatto che nonostante la riattualizzazione del problema della coscienza in filosofia analitica e scienza cognitiva, tale riattualizzazione non stava producendo alcuna svolta sulla fondamentale questione della *soggettività cosciente*. Se nel forum si richiamava il lavoro di W. James piuttosto che quello di Husserl, già prossimi, comunque, si era al passo del salto alla fenomenologia, e proprio per questo nodo della soggettività cosciente.

⁹ S. Gallagher, D. Zahavi, *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*, RaffaelloCortina, Milano 2009, p. 7.

¹⁰ A. Noë, *Out of Our Heads*, Hill and Wang, New York 2009 (tr. it., *Perché non siamo il nostro cervello: una teoria radicale della coscienza*, RaffaelloCortina, Milano 2010).

di tracciare tematicamente tra identità e memoria per non portarci troppo oltre il terreno [ancora centralissimo] della questione della coscienza – fedeli all’idea di mettere in luce il più significativo ed articolato complesso di apporti teorico-interdisciplinari della fenomenologia ermeneutica di Ricœur. Si tratta di un complesso che, baricentrato sul fulcro dell’identità/coscienza, presenta un risvolto metodologico-epistemologico che interessa da vicino quel “primo gruppo” di esploratori analitici della fenomenologia che – ripetiamo ancora con Gallagher e Zahavi – «nel momento in cui il problema della coscienza fu sollevato come problema scientifico» pensarono «che la *fenomenologia* come approccio filosofico potesse avere una sua importanza»¹¹.

Ora, la concezione ricœuriana dell’uomo matura in *Soi-même comme un autre* (Seuil, Paris 1990), ove si trova la teoria filosofica dell’*homme capable*. Negli studi sul sé sviluppati in quest’opera si ritrovano, rimodulati, elementi portanti di elaborazioni antropologiche precedenti, quali quella sviluppata in chiave eidetico-esistenziale ne *Le volontaire et l’involontaire* (Aubier, Paris 1950) intorno al *Cogito*, la cui riconquista nella conoscenza e nell’esperienza – leggiamo – «deve essere totale, perciò è all’interno dello stesso Cogito che dobbiamo ritrovare il corpo e l’involontario che esso nutre». «Una comune soggettività fonda l’omogeneità delle strutture volontarie ed involontarie»¹². Epperò, proprio l’approccio fenomenologico, che rivela il limite della mancanza dell’aggancio logico-gnoseologico all’empirico in quanto tale, porta alla luce quella scissione della corporalità propria dell’uomo, tra dimensione *oggettiva* ed esperienza *soggettiva* del corpo proprio. Per una sorta di movimento contrario all’apertura fenomenologica dei filosofi della mente, il Ricœur fenomenologo è qui spinto a chiamare in gioco un psicologia empirica (in funzione diagnostica, nel quadro dell’operazione ricompositiva in cui, ‘per indicazione’, si ristabilisce la rete di corrispondenze/conessioni tra le misure e rilievi del corpo-oggetto ed i momenti esperienziali del corpo vissuto). Al contempo, il *parcours* fenomenologico-empirico di questa antropologa non esaurisce conoscitivamente la dialettica di *Cogito* e *sum*. Si manifesta, quasi come Chalmers (ma per vie argomentative ben differenti), il nodo di *avvenienza* del fenomeno della soggettività umana. Tra la dimensione del *Cogito* e la dimensione del *sum* si interpone il «mistero», un foro interiore non scandagliabile con i soli mezzi dell’ermeneutica dei simboli e dei miti e con lo scavo della psicoanalisi [pure messi in campo ed utilizzati da Ricœur]. Se nell’opera del ’50 il rimando alla Trascendenza è esplicito, in *Sé come un altro* il motivo poetico e/o di fede risulta del tutto stemperato, e dal

¹¹ S. Gallagher, D. Zahavi, *La mente fenomenologica*, cit., p. 7.

¹² P. Ricœur. *Il volontario e l’involontario*, Marietti, Genova 1990, p. 13.

cielo del Trascendente si passa alla terra [ma, attenzione, solo ‘terra’ non è!] della capacità/creatività umana entro cui quello si trova in qualche modo ridotto. È vero che la filosofia dell’*homme capable* è una teorizzazione che si sviluppa entro un impianto *ermeneutico-fenomenologico*, ma ciò che emerge è un disegno inglobante significative istanze *scientifiche, analitiche, naturalistiche*, come risulta ancora dal punto della dimensione corporale e fisica o, meglio, nella differenza tra identità biologico/sostanziale ed identità storico/narrativa del soggetto. È attraverso questa differenziazione che Ricœur tenta di contrastare le idee scettiche dell’io come costruito senza nucleo, *fiction* socialmente utile e via discorrendo. Scrive il Nostro: «Senza il soccorso della narrazione, il problema dell’identità personale è in effetti votato ad una antinomia senza soluzione: o si pone un soggetto identico a se stesso nella diversità dei suoi stati, oppure si ritiene, seguendo Hume e Nietzsche, che questo soggetto identico non è altro che una illusione sostanzialista, la cui eliminazione lascia apparire solo un puro diverso di cognizioni, di emozioni, di volizioni. Il dilemma scompare se, all’identità compresa nel senso di un medesimo (*idem*) si sostituisce l’identità compresa nel senso di un se stesso (*ipse*); la differenza tra *idem* e *ipse* non è altro che la differenza tra una identità sostanziale o formale e l’identità narrativa»¹³. Questo passaggio, in cui massima importanza ha l’elemento [ermeneutico-]narrativo, rimanda anche al piano del fisico-biologico, assorbito/espreso dalla nozione di identità *idem*. Ad essa è ricondotto il funzionamento corporale e l’inconscio, le istanze necessitanti (passività, nolontà e pulsionalità incluse) ed il carattere, il funzionamento neurobiologico e le tracce corticali della memoria, le proprie impronte digitali ed il proprio codice genetico.

Tenendo fermo ciò, si coglie che quel nucleo del ‘misterioso’ umano richiamato più in alto non spiega la capacità e creatività umana. Di fatto, esso si ritira – per dir così – tra le maglie ontologiche della dialettica [di sostanza] *potenza/atto* nel cui dinamismo si danno le possibilità o ‘poteri’ espressivi dell’*uomo capace* (capace di parlare ed agire, di raccontare e raccontarsi, capace di responsabilità, capace di imputabilità). Il libro-dialogo con il neurobiologo Jean-Pierre Changeux risulta utilissimo ad illustrare il nesso che corre tra questa concezione di *monismo dialettico* o *dualismo improprio* e la difficoltà epistemologica specifica, ad esso collegata, dell’oggettivismo scientifico e della fenomenologia (parlo appunto di ‘dualismo improprio’ perché dualismo prodotto, secondo Ricœur, per difetto gnoseologico). In questo libro-dialogo, dal titolo *La Nature et la Règle. Ce qui nous fait penser* (Odile Jacob, Paris 1998, 2008), la posizione

¹³ P. Ricœur, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, pp. 375-376.

del Nostro emerge in tutta chiarezza anche in forza del contrasto con il punto di vista di Changeux, il quale tra filosofia della mente e scienza cognitiva va a collocarsi nel settore dell'ontologia del mentale, accanto ai *fisicalisti riduzionisti* (D. C. Dennett, O. Flanagan...), nel gruppo *eliminativista* dei Churchland e di S. Stich. (Più prossimo referente per Ricœur sarebbe stato certamente un Antonio Damasio...).

La traccia identitaria tra memoria e storia

Con Changeux Ricœur reimposta la questione dell'identità personale su quell'asse tematico che si ritroverà, poi, ne *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Seuil, Paris 2000), ovvero del rapporto mente-cervello e mente-memoria, secondo una serie problematica disposta sui diversi livelli ontologico, antropologico, epistemologico-metodologico e [persino] etico-pratico. «(...) Per quanto mi riguarda – scrive Ricœur –, sosterrò che un dualismo semantico ancor più sottile s'insinua tra i vissuti organizzati a un livello prelinguistico e le forme oggettive formalizzate (...) di questo mentale dal debole contenuto “carnale”. Non è esagerato dire che il divario semantico è tanto grande tra le scienze cognitive e la filosofia quanto tra le scienze neuronali e la filosofia. Il divario tra vissuto fenomenologico e conosciuto oggettivo corre lungo tutta la linea divisoria tra i due approcci del fenomeno umano. Ma (...) questo dualismo semantico, nel quale si esprime un vero ascetismo del pensiero riflessivo, può essere solo un punto di partenza. L'esperienza molteplice, ampia e completa, è fatta in modo che i due discorsi non smettano di essere correlati da molteplici punti d'intersezione. In un certo modo – che non conosco – è il corpo stesso a essere vissuto e conosciuto. È la stessa mente a essere vissuta e conosciuta; è lo stesso uomo a essere “mentale” e “corporeo”. Da quest'identità ontologica può dipendere un terzo discorso che va al di là tanto della filosofia fenomenologica quanto della scienza»¹⁴. Ricœur dunque distingue tre diversi regimi discorsivi, per estensione: (a) il discorso oggettivo dei saperi conoscitivo-esplicativi, (b) il discorso critico-intuitivo-esperienziale ed etico-pratico-normativo delle conoscenze comprensive, (c) il discorso *oltre-filosofico* della conoscenza *sintetica* non razionale o «poetica». Su tale base, egli critica la relazione identitaria postulata da Changeux tra *significato psichico* e *realtà corticale*, e l'unilateralità epistemologico-procedurale palesata in quel suo programma di «naturalizzazione dell'intenzionale» – già subito criticabile considerando un certo impiego epi-

¹⁴ J.-P. Changeux, P. Ricœur, *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, Raffaello Cortina, Milano 1999, p. 27.

stemicamente fragile di categorie come la *causalità* nella descrizione del passaggio dallo psichico al neuronale e viceversa¹⁵, o considerando la strategia dell'uso di amalgami ibridi quali il concetto di *oggetto mentale*. Ricœur non esclude «affatto la possibilità di progredire nella conoscenza scientifica del cervello, ma» si interroga «sulla comprensione della relazione tra questa conoscenza e il vissuto»: è vero che «capiamo sia un discorso psichico sia un discorso neuronale, ma la loro *relazione* crea dei problemi perché non riusciamo a inquadrare il loro legame all'interno dell'uno o dell'altro»¹⁶. Così, non risulta per nulla facile «comprendere la frase “la coscienza si sviluppa nel cervello”; la coscienza si sa, si conosce (o s'ignora, ed è qui il problema dell'inconscio), ma il cervello rimarrà in maniera definitiva un oggetto della conoscenza, non apparterrà mai alla sfera del corpo proprio. Il cervello non “pensa” nel senso di un pensiero che si pensa»¹⁷.

In questa configurazione del limite conoscitivo e dell'oscillazione – spesso impropria – tra piani e registri discorsi, una posizione determinata [diversa rispetto a quei concetti che abbiamo detto «amalgami ibridi»] rivestono quelle nozioni “di confine”, metaforiche, dall'uso plurimo. Tra di esse, la nozione di *traccia*. Ampiamente approfondita nella parte prima (sulla memoria) de *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, rispetto al libro-dialogo questa nozione sembra poter funzionare come elemento di raccordo nel passaggio dalla problematica epistemologica testé richiamata alla questione del nesso memoria-identità. Di fatto, è su tale nesso che Ricœur rilegge in questi suoi ultimi lavori la teoria dell'*homme capable*. Se vero è che traccia è sia *traccia mnestica* che *traccia storica*, marca biochimica e marca esperienziale [= segno di un vissuto, ricordo], altrettanto vero è che la mia identità è costituita [*naturalmente*] e costruita [*storicamente*] sia sulla base della mia identità sostanziale – cioè a livello di ritenzione organica e corticale, ed a livello formale – sia sulla base della mia identità esperita, conosciuta, raccontata, ossia di ciò che sono.

Dal mio codice genetico, dalle impronte digitali si può risalire alla mia identità, ma solo in parte e solo da un certo punto di vista. Se mi si domanda chi sono rispondo *raccontando la mia storia di vita...*

L'identità della persona. Passaggio conclusivo

Cosa è, dunque, identità? Dialogando ancora con Changeux Ricœur sottolinea la complessa carica [semantica, gnoseologica, filosofica] della nozione di *identi-*

¹⁵ Cfr., *Ibidem*, p. 46.

¹⁶ *Ibidem*, p. 70.

¹⁷ *Ibidem*, p. 52.

tà personale che è risultante di una «interconnessione dell'esperienza ordinaria nella storia millenaria della cultura»¹⁸, e che non si risolve solo sciogliendo il nodo dell'entità della coscienza. «Ciò che chiamiamo 'coscienza'», certo, «implica la nozione d'identità»; ma è proprio «qui che le piste si confondono: il problema dell'identità è in realtà di difficoltà considerevole. Tocchiamo il punto in cui la psicologia popolare si rivela piena di "pregiudizi", come se il problema dell'unità o della pluralità fosse un problema semplice. Qui, l'esperienza ordinaria fiancheggia e a volte veicola una storia culturale generata dalla letteratura, dalla filosofia e dalle religioni»¹⁹. E tale dimensione *culturale* non è estranea alla nostra identità, ovvero al fenomeno della formazione dell'identità in quanto insieme sostanziale e proprio. Non solo, perciò, io comprendo ed esprimo me stesso nel racconto, ma mi racconto e comprendo per mezzo delle storie di vita trasmesse attraverso le opere scritte e rappresentate ed il racconto e la testimonianza storica dei popoli. Così, si dà l'*identità*, anzi la *persona*, in un senso concreto e olistico. Il riferimento alla nozione di persona, piuttosto che solo a quello di identità, entra in gioco qui in forza delle istanze sociali, politiche, economiche e giuridiche immesse nel discorso antropologico attraverso le implicazioni interrelazionali connesse alla nozione di identità narrativa (oltre che di capacità come responsabilità ed imputabilità). Al di là di questo discorso, comunque, rileviamo come il rimando ad una qualche dimensione del trascendente paia del tutto estinto (non troviamo riferimento al religioso neppure sulla nozione di persona²⁰). In realtà però se in questa concezione dell'uomo si può del tutto prescindere dal piano metafisico-religioso e da un'ontologia spiritualistica, un qualche residuale permane, come abbiamo visto, sul nesso capacità-creatività umana, ovvero sulla sua possibilità/potere di portare il nuovo nel mondo e [dunque] di darsi immancabilmente come individualità unica, nuova appunto. «Un'ontologia spiritualistica non mi interessa», spiega il nostro – che gioca sul-

¹⁸ *Ibidem*, p. 168.

¹⁹ *Ibidem*, p. 167.

²⁰ Nel suo celebre saggio *Meurt le personnalisme, revient la personne...* [in «Esprit», 1983, n. 1, janvier, pp. 113-119], troviamo quanto segue: «Se la persona ritorna, ciò accade perché essa resta il miglior candidato per sostenere le lotte giuridiche, politiche, economiche e sociali evocate da altri; voglio dire: un candidato migliore rispetto a tutte le altre entità ereditate dalle bufere culturali (...). Rispetto a "coscienza", "soggetto", "io", la persona appare un concetto sopravvissuto e ritornato a nuova vita. // *Coscienza?* Come si potrebbe credere ancora all'illusione di trasparenza legata a questo termine, dopo Freud e la psicoanalisi? *Soggetto?* Come si potrebbe nutrire ancora un'illusione di una fondazione ultima n qualche soggetto trascendentale, dopo la critica delle ideologie della Scuola di Francoforte? *L'io?* Chi non prova l'impotenza del pensiero a fuoriuscire dal solipsismo teorico, posto che esso non prenda le mosse, come Emmanuel Levinas, dal volto dell'altro, eventualmente in un'etica senza ontologia?» (P. Ricœur, *Muore il personnalismo, ritorna la persona...* in P. R., *La persona*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 27).

la triplice uso del vocabolo *esprit* [mente e mentale, trascendentale, ispirazione] –, «non ne ho bisogno per definire la terza modalità di ciò che chiamo “spirito”, cioè la funzione che ispira. Non domino questa funzione, ne sono il beneficiario. Non per questo esco dall’esperienza, poiché non identifico l’esperienza con la sperimentazione e non la riduco nemmeno a una funzione oggettivante. Ora, l’esperienza, anche la più teorica, comporta una dimensione ispirata. Non penso soltanto alle diverse espressioni del sentimento religioso; penso anche all’elogio platonico della *mania*, della “follia”, dell’“entusiasmo”, a quello del “genio” da parte dello stesso Kant nella sua teoria del giudizio estetico, poi da parte dei Romantici tedeschi»²¹.

Insomma, con la teoria dell’identità personale, di molto Ricœur fuoriesce dal campo classico della fenomenologia e dell’ermeneutica aprendosi una breccia nel campo degli studi della filosofia della mente e della neuroscienza (senza portarvi dentro tematiche *altre*, ermeneutiche, religiose, poetiche). Desta meraviglia, che in tali settori, ancora oggi la sua opera passi sotto silenzio. Indifferenza/ignoranza? Fraintendimento? Disconoscimento?

²¹ *Ibidem*, p. 173.